

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO



A PRODUÇÃO DO CONCEITO E O CONCEITO DA PRODUÇÃO:
IDENTIDADE E CONTRADIÇÃO

SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA

CAMPINAS

1995

UNIDADE	BC		
N.º CHAMADA:	FE/UNICAMP		
	AL64p		
TOMBO DC/	26026		
PROC.	433/95		
C	<input type="checkbox"/>	D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00		
DATA	02/11/95		
N.º CPD			

CM-00079212-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DA FE/UNICAMP**

Almeida, Sylvia Peixoto Leão
AL64p A produção do conceito e o conceito de produção : identidade e
contradição / Sylvia Peixoto Leão Almeida. -- Campinas, SP : [s.n.],
1995.

Orientador : Hermas Gonçalves Arana
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Faculdade de Educação.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1812. 2. Marx, Karl,
1881-1883. 3. Ontologia. 4. Identidade. 5. Contradição. I. Arana,
Hermas Gonçalves. II. Universidade Estadual de Campinas.
Faculdade de Educação. III. Título.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

A PRODUÇÃO DO CONCEITO E O CONCEITO DA PRODUÇÃO:
IDENTIDADE E CONTRADIÇÃO

SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA

Este exemplar corresponde à
redação final de Tese defendida por
SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA
e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 21.09.95

Assinatura: 

CAMPINAS

1995

Comissão Julgadora:

Prof.Dr. HERMAS GONÇALVES ARANA

Prof.Dr. JOSÉ LUIZ SIGRIST

Prof. Dr. JOSÉ CLAUDINEI LOMBARDI

Prof. Dr. JOSÉ PAULO NETTO

Prof. Dr. MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA

Handwritten signatures and initials:
- Top right: A large, stylized signature.
- Middle right: A signature that appears to be "José Luiz Sigris".
- Below that: A signature that appears to be "José Claudinei Lombardi".
- Below that: A signature that appears to be "José Paulo Netto".
- Bottom right: A signature that appears to be "Manfredo A. de Oliveira".

AGRADECIMENTOS

Aos que contribuíram para que essa rica experiência acadêmica se cumprisse,

Prof. Dr. Hermas Gonçalves Arana, orientador de Tese.

Prof. Dr. José Luiz Sigríst - UNICAMP

Prof.Dr. José Paulo Netto - UFRJ

Prof.Dr. Wolfgang Lefèvre - FU - Berlin

UECe-Dpto de Filosofia - Profa. Yolanda Perdigão, Profa. Cristiane Marinho, Prof.F. Teixeira

CAPES - Profa. Mirian Castanheira e Profa. Isabel Canto

DAAD - Profa. Kathrin Saringen e Profa. Marília del Calle

Aos que contribuíram para que essa experiência fosse não só acadêmica,

José e Derlice, Yvone e Christian, Nise, Beatriz,

Lucineide, Ema, Guaraciaba, Lígia, Silvia, Gilvanise

Vanda, Nadir, César, Walkyrio

Marielda e Rainer, Frau Klante,

Evelyn e Dietman, Sandra

E aos que transformaram em solidário, o que ainda restava de solitário,

Eduardo, Gabriel e Rebeca, com amor.

A ALCÂNTARA NOGUEIRA

in memoriam

SUMÁRIO

<i>Introdução Indagativa</i>	4
<i>I. A Produção do Conceito e a Identidade</i>	6
<i>INTERMEZZO: Uma asa marxista para o jarro da Ciência da Lógica</i>	58
<i>II. O Objeto Lógico à luz do Objeto externo - o ser e a mercadoria</i>	93
<i>III. O Conceito da Produção e a Contradição</i>	112
<i>IV. Do Trabalho <u>sans phrase</u> à frase sem trabalho - o idealismo contemporâneo</i>	132
<i>EXCURSO: Investigações acerca da interpretação husserliana do conhecimento filosófico</i>	160
<i>Conclusão</i>	210
<i>Referências Bibliográficas</i>	216

ABSTRACT

This work is a result of a research about the concerns of the Universal philosophical abstraction and the historical objectivation of the Particular. The Identity Principle is analysed in relation to the mercantile equivalence as an abstract reflection of the circulation world. It relates the historical efectivation of the Contradiction Principle to the specific capitalism relation of work. The historical objectivation of the equivalence and the logical objectivity of the Identity; the historical objectivation of the capitalism expropriation and the logical objectivity of the Contradiction. Universality and Totality relation. Philosophy and Marxism.

RESUMO

O núcleo deste trabalho consiste de reflexões acerca da abstração filosófica do Universal e a objetivação histórica do Particular. Analisa-se o Princípio da Identidade em relação à equivalência mercantil, como reflexo abstrativo do mundo da circulação. É relacionado o Princípio da Contradição, em sua efetivação histórica, com a especificidade da relação capitalista de trabalho. A objetivação histórica da equivalência e a objetividade lógica da Identidade; a objetivação histórica da expropriação capitalista e a objetividade lógica da contradição. Universalidade e Totalidade, Filosofia e Marxismo.

Sapere aude

Horácio

Introdução Indagativa

Na impossibilidade de criar uma *boa introdução* no sentido proposto por Umberto Eco *...O ideal de uma boa introdução definitiva é que o leitor se contente com ela, entenda tudo e não leia o resto...* (1983, p.84), resolvemos tentar o jeito avesso de introduzir o leitor às nossas reflexões - sob a forma indagativa.

Assim, certamente o leitor não se contentará com ela, não terá entendido tudo e, ver-se-á mais tentado, quiçá, a ler o resto.

Primeira e fundamental indagação: que realidade histórica vinha desde o nascimento da Filosofia, dando sustentação ontológica ao Princípio da Identidade e que a fez nascer justamente sob esse Princípio, sendo sua pia batismal e signo de continuada crisma?

Segue-se, inevitavelmente, outra não menos curiosa indagação: como e por que se daria a passagem da centralidade teórica da Identidade à Contradição?

Mais: como e por que estes dois Princípios se iriam achar confrontados, gozando o mesmo estatuto lógico de legitimidade, após dois milênios em um processo de desenvolvimento discursivo de confrontos, exclusões e, sobretudo, de mútua determinação lógica, somente na dialética hegeliana da Identidade?

Finalmente, como explicar que a superação da sobredeterminação do Princípio da Identidade não haveria de acontecer ali, naquele lugar teórico onde inicialmente surgira e no

qual desenvolveria toda a sua pujança de objetividade discursiva na Filosofia, mas que a superação decorreria das entranhadas tessituras contraditórias da Economia Política, expostas no âmbito da sua crítica marxista?

II. A Produção do Conceito e a Identidade

Acentuemos, preliminarmente, o caráter histórico das relações práticas da transcendência e da abstração, tradicionalmente havidas como fenômenos meramente ideativos, quando denotam, em primeira instância, processos ativos do homem na produção da própria existência.

A fundação prática do processo relativo à primitiva capacidade de abstrair e transcender decorre da atividade humana: o trabalho na feitura dos meios de existência frente às naturais determinações da necessidade. O homem, mediante o trabalho, põe-se finalidades na e pela superação de carências.

Pela atividade sobre a carência, provoca-se o homem à abstração da finalidade ou, conforme as palavras da **Ideologia Alemã**, *O primeiro acto histórico desses indivíduos, através do qual se distinguem dos animais, não é o facto de pensarem, mas sim o de produzirem os seus meios de existência.* (Marx, p.18) .

A atividade que se torna cada vez mais objetivada, mediante a abstração de finalidades, transcendendo as carências (1), torna-se a forma prototípica do fazer humano no

processo de especificação entre a socialidade histórica e a socialidade instintiva : a *abelha* e o *arquiteto*, no clássico exemplo de Marx.

A crescente afirmação do humano decorre sobre uma inapagável base natural e sobre ela se vai objetivando a atividade que a ambos transforma (2).

O fato histórico da produção material dá existência, transformando socialmente o fato natural da reprodução instintiva, mediante a crescente objetivação do trabalho humano, provocou não somente a clássica diferenciação do homem em relação aos animais, mas, sobretudo, a diferenciação, em si, do homem frente à própria animalidade.

Esse processo não é só uma superação hipostasiada do homem frente à exterioridade da natureza, mas também uma cega diferenciação interna, lentamente tornada consciente, da própria objetivação humana.

Na consideração, pois, acerca da abstração, é de se reconhecer que esta vem de ser denunciada, em primeira instância, na concretude prática do trabalho, transcendendo necessidades e abstraindo finalidades: na e pela atividade prática da transcendência devém a abstração prática do pôr-se finalidades (3).

Originariamente, a transcendência não seria outra manifestação ativa, senão a de superar as necessidades materiais da *entidade comunitária*, quando da unidade natural (*natürliche Einheit*) do trabalho com seus supostos materiais, nas palavras de Marx. (1983a, p.383.)

A configuração histórica da transcendência, bem como da abstração, emanam diretamente da existência ativa do homem em seu metabolismo com a natureza.

O acontecimento do transformar-se da *atividade vital* do homem em *atividade vital consciente* denuncia-o, rudimentarmente, como um ser genérico, como afirma Marx :

“ ...A actividade vital consciente distingue o homem da actividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objecto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que a sua actividade surge como actividade livre... “(1989a,p.165).

O trabalho do indivíduo proprietário, *senhor das condições de sua realidade - Herr der Bedingungen seiner Wirklichkeit* - só se objetiva sob as formas relacionais de mediação entre a comunidade, o indivíduo como membro da comunidade e a terra, o grande laboratório (Id.ib., p.384), exemplificando as formas históricas nas quais se efetivaram, primordialmente, de forma prática, a transcendência e a abstração.

Essas não são aqui consideradas, conforme o filosófico lugar comum, predicados de uma relação acentuadamente gnosiológica entre consciência e mundo (que seria uma manifestação tardia do desenvolvimento histórico da racionalidade), mas decorrem, primeiramente, da apropriação das *condições objetivas da vida*, da *atividade de auto-reprodução e objetivação da coletividade tribal* (Id.ib.p.384).

As formas inaugurais da transcendência e da abstração acontecem determinadas pela atividade produtiva de valores-de-uso, pois a forma de apropriação do *laboratorium natural*, a terra, é então coletiva.

A posterior transformação da atividade produtiva de valores-de uso em atividade produtiva de mercadorias e em relação processual expansiva do valor, que supõe e supera as formas anteriores, marcará o inventário das formas concretas nas quais o homem exterioriza, através do trabalho e de forma contraditória, a objetivação de si como ser social, em um longo percurso em que se faz como o único ser capaz de, na superação de carências, criar novas necessidades.

A atividade produtiva concreta instaura-se como a relação genérica e fundamental de intercâmbio entre a natureza e o homem-coletivo, *co-proprietário* - o metabolismo prático no qual se objetiva a universalidade natural do fazer racional, a consciência, relativa à comunidade.

Inicia-se o processo de dissolução desta universalidade natural-relativa, própria das economias naturais onde não predominam as atividades comerciais, pela intensificação da troca externa, dado o comércio da produção do excedente.

A regularidade alcançada pela atividade mercantil e pelo comércio, principalmente o marítimo, ambos decorrentes da intensificação da divisão social do trabalho e da propriedade privada, acabam por desenvolver a fragmentação nas sociedades embasadas na economia natural. (4)

O surgimento econômico das classes sociais entre os povos da Antigüidade marca o itinerário das primeiras guerras de conquista (5), verdadeiras empresas coloniais, quando a prática escravista (6) ganha uma extensão social até então desconhecida.:

“... Para esse negócio infame existiam até sindicatos. Grande parte dos escravos era destinada à Ática, mas Atenas, no *ágora* (símbolo da democracia grega), mensalmente, realizava uma feira de escravos que não possuíam nome próprio, nem personalidade, nem família. Rousseau e Hegel que tanto exaltaram a democracia ateniense se esqueceram desta forma de liberdade que chamaram *bela...*” (Nogueira, A. 1989, p.25).

Esse longo processo histórico (7) acaba por inaugurar, entremeando os séculos VIII e VII, uma transformação econômica de largo alcance na atividade comercial: a cunhagem da moeda (8) e a conseqüente transformação na circulação social das coisas .

Assim, mediante as formas e os modos de ser da atividade imediatamente produtiva da prática humana, que serão aqui indicadas como enraizamentos ontológicos, vão-se concretizando também as determinações do desenvolvimento da racionalidade da consciência e da consciência da racionalidade.

Ainda que substancialmente genéricas se apresentem estas determinações históricas ao plano ideativo, é à base da relação conflituosa entre economia natural e comércio que se irá determinar, inicialmente, a elevação da racionalidade envolta na transcendência e abstração prático -natural (relativa à particularidade da produção e do produto , encerrados no próprio horizonte comunitário) à transcendência e abstração prático - mercantil (relativa ao início do desenvolvimento histórico da circulação da mercadoria - *nota bem*, frente à particularidade da produção voltada para o valor-de-uso).

A nossa referência histórica passa agora a ser relativa, principalmente , aos povos que se desenvolvem à base de um complexo produtivo em que o comércio, como atividade econômica, intensifica-se. Isso se dá mediante um avançado grau da divisão social do trabalho,

que possibilita o desenvolvimento de uma sua forma particular, o que por sua vez já supõe o surgimento da sociedade de classes.

Inicialmente esse processo se verifica às custas de muitas guerras de conquista, pilhagens, rapinas, saques (9) que irão impelir, lentamente, o desenvolvimento econômico da esfera da circulação e a conseqüente base social à expansão da universalidade do dinheiro e da economia monetária.

O alto grau de abstração necessário à prática econômica da medida igual de valor, através da atuação intensa do comércio e do dinheiro (10), inaugura os pressupostos da universalidade ideacional mas, ainda, como uma categoria ontológica abstrata. Ilustremos com a seguinte passagem do **Poder e Humanismo**, de Alcântara Nogueira:

“... Se se considera, todavia, o período que compreende o fim do século VII e o começo do VI a. C., apesar de todo esse conjunto de crenças míticas ou religiosas, aparece destacando-se como objeto de investigação dos gregos o problema cosmológico. Estas crenças procedem de outras civilizações - especialmente da Mesopotâmia e do Egito - através de relações comerciais; enfim, intercâmbios que permitiram atividades, inclusive as de natureza colonizadoras e, com isso, se formaram aos poucos, o aprendizado e o entrelaçamento de técnicas até então desconhecidas (29). Daí porque parecem à veracidade as reflexões de R. Mondolfo ao comentar que essas trocas entre os gregos e os povos orientais resultaram numa tendência à generalidade e à racionalidade, mesmo que estas fossem destituídas de um espírito crítico e científico.... “(1989,p.28).

Inicia-se a reflexão sobre a historicidade das determinações ideativas, de acordo com o desenvolvimento das práticas sociais que se efetivam pela intensificação da prática mercantil, na Antigüidade. Da mesma forma, considera-se a historicidade do processo abstrativo, na

determinação lógica do próprio caminho da racionalidade, por sobre a objetivação vária dos enraizamentos ontológicos da existência.

Do intercâmbio mercantil, operado na base da troca de equivalentes e da prática da igualdade econômica reiterada na troca de mercadoria por dinheiro, foi provocado o grandioso evento da racionalidade ocidental, a capacidade de abstração do Universal.

Deve-se observar, portanto, que o desenvolvimento abstrativo da racionalidade conceitual da Identidade é, simultaneamente, um processo histórico da difusão do comércio (11) da medida geral de valor (12) e da escrita (13), de tal forma que, tardiamente, o que se convencionou em chamar de *amor à sabedoria*, a Filosofia, qualificar-se-ia melhor, aos olhos de hoje, como abstração do universal ou determinação lógica da infinitude.

Só assim se pode perceber a crescente complexidade e culminância históricas, as continuidades e rupturas havidas nos processos abstrativos da Matemática, a redução algébrica à identidade que os gregos operaram em relação à Geometria praticada pelos povos egípcios, à astronomia babilônica, à forma abstrata da narração cunhada em papiro da Épica homérica, à Poesia marcadamente especulativa de Hesíodo (14) e, como coroação destes processos teórico-práticos, a forma especulativa da teoria extraída à base de observações, inaugurada com Tales de Mileto (15).

Para apenas considerar os momentos iniciais do desenvolvimento discursivo no Ocidente, através dos meios de que a consciência se serviu ao exercício duplo do poder especulativo do universal e do poder discursivo da identidade, pode-se observar ainda que, de

forma ligeira, a função ideativa das *musas*, do *arché* e do *conceito* na elaboração da própria cognoscibilidade racional , ao nível do universal , que culminaria na objetividade da noção lógica do ser .

As musas são consideradas como alegoria abstrativa da consciência envolta na indeterminação abstrativa de si mesma, quanto ao seu poder de mediação, frente à extrinsidade do conteúdo (fantasia e realidade).

À consciência falam as musas acerca do conteúdo que aquela interpela: pela certeza da verdade do que é narrado, a consciência se ensaia como capaz da verossimilhança e não da verdade mesma, posto ser esta da competência dos deuses (Épica homérica).

Quando Hesíodo já se põe a indagar pelo princípio e, logo, chegar à verdade para ensiná-la (Gigon,1985,p.23), não é mais cabível uma imputação de racionalidade exclusiva à Filosofia e a conseqüente desqualificação do mito como irracional.

Conforme Gigon, as idéias da *Verdade*, *Princípio*, *Todo* marcam o peso filosófico da **Teogonia** no terreno das categorias formais , das quais emerge a idéia do ser como centro absoluto da Filosofia. (**Id.ib.**,p.29) . Através, pois, da indagação do princípio, já manifesta na poesia de Hesíodo, a consciência reconhece, pela objetividade da extrinsidade , a objetividade de si mesma.

A indagação grega pelo *arché* marca o contorno ontológico no qual se exercita o discurso inaugural da Filosofia que nos parece, mais acordadamente, ser cabível a Parmênides.

Apenas com a delimitação lógica da identidade e do ser - *Só o Ser é* , efetiva-se a conjunção do universo metafísico e gnosiológico, à base da qual se desenvolverá a abstração discursiva da identidade subjetiva (que só mui lentamente tornar-se-à objetiva) até a sua completa *Aufhebung* especulativa acontecida com Hegel.

Somente com a relação gnosiológica mediada pelo conceito, a consciência se interpõe claramente como subjetividade capaz de se adequar à objetividade. Assim, pelas *musas* , a consciência ensaia a crença na objetividade que, mediante o *arché*, converte-se em pressuposição básica da consciência e, finalmente, através do *conceito*, essa pressuposição da objetividade já se mostra incorporada à consciência , como condição de possibilidade da própria racionalidade: pelo conceito do ser , o ser do conceito se revela.

Ali, onde se desenvolvia celeremente o comércio (16) marítimo , exatamente ali , foi onde o pensamento se elevou ao nível da universalidade indeterminada, enquanto abstração social da forma econômica da igualdade (17): *conta-se que o primeiro agouro apareceu a remo.*(18).

Na Jônia mercantil , é que vai surgir a Filosofia como sinônimo da abstração discursiva do universal sob a identidade. Lá onde se concentravam os mercadores (19), nas colônias gregas do Mediterrâneo, surge a Filosofia desvestida de qualquer *milagre* (20).

A referência primordial da Filosofia grega clássica , afeita à idéia do conceito , operando logicamente imagens fenomênicas e essências ideais por metáforas dialogais, indutiva, no caso da maiêutica socrática (*épagoge*), e dedutiva, no caso da reminiscência platônica (*diérese*), remete a uma consideração da consciência abstrativa na apreensão do ser, determinada

socialmente pelo nível da sensibilidade , conforme o sentido da Quinta Tese de Marx sobre Feuerbach: *como atividade humano-sensível prática*. (Labica,1990,p.33).

Desse modo, a captação da própria definição da essência do ser , sem a inquirição do porquê de sua quiddidade, apenas possível mediante o conhecimento da causalidade, conforme Aristóteles (**Org.IV,AP,I,7,p.109**), revela exatamente o grau manifesto da ideação circunscrita na abstração cristalizada sobre o ser unívoco da definição conceitual pré-aristotélica. Explicando filosoficamente com Aristóteles: *O número de questões que nos propomos é proporcional ao que conhecemos*. (**Id.Ibid.**)

Assim sendo, a episteme não haveria de sofrer a mediação abstrativa do termo-médio, a interposição ensinada pela sensação, conforme o exemplo aristotélico do eclipse, (**Id.ib.,p.112**), uma vez que a inquirição não se ocupa da quiddidade quando há a evidência simultânea do quê e do porquê.

A obviedade abstrata do ser cristalizado pelas essências ideais, não indagaria a propósito da realidade econômica do termo-médio que hoje, indicamos tratar-se do trabalho como substância social do valor. Mas, à época , e de uma forma abstratamente lógica , já sentenciara corretamente o Filósofo - *vendo não conhecemos*. (**Org.IV,AP,I,32,p.99**).

Essa indagação lógica da causalidade, apenas possível pela determinação lógica do termo-médio como objeto de inquirição, somente teria resposta histórica, quando a forma valor da mercadoria se cristalizasse em outra mercadoria, na mercadoria-dinheiro, *moeda, interpondo-*

se , intermediário (μεταξυ), entre as próprias mercadorias. Por isso Aristóteles condenaria o empréstimo com juros, conforme explica Gonnard :

“...Condena Aristóteles o empréstimo com juros e contra êle invoca argumentos que por vezes mal ou puerilmente se interpretaram e cujo fundo parece ser que o referido empréstimo desvia a moeda de sua verdadeira função de intermediária das trocas para fazer dela meio de lucro....”(1942,p.44).

Recorde-se também a observação de Vico , no **Ciência Nova**, precisamente quando se refere aos *Princípios da Ciência das Medalhas* :

“ O terceiro princípio é o da ciência das medalhas, que foram hieróglifos, ou seja, empresas heróicas ,com que os heróis conservaram suas histórias, pelo que talvez entre os latinos se lhes deu o nome de moedas (...) ; e entre os gregos , a moeda foi chamada νομισμα , e, quase adivinhando Aristóteles, disse que procediam de νομος, lei, isto é, que vinham a ser as moedas a fala das primeiras leis...” (1987,pp.209,210).

O processo lógico de abstração determinativa do termo-médio só foi possível quando o ser do valor-de-uso da mercadoria brotado da sensibilidade se transmuda e, a determinação lógica da infinitude conquista a analogia: tratar-se-ia, saberíamos só depois, do início do *destacar-se* do dinheiro como *forma unitária do valor relativo do mundo das mercadorias*, nas palavras de Marx , em **O Capital**. (1982, p.78).

A abstração racional do ser, e não meramente a referência tradicional aos produtos desta abstração na forma proposicional (21), só conquista seu definitivo estatuto lógico e formal sob a Identidade, quando, contraditoriamente, reveste-se o ser de sua roupagem analógica , da

mesma forma que o ser da mercadoria, ao revestir o produto do trabalho, torná-lo-ia misterioso; tanto na Metafísica quanto na Economia Política, o ser é, pois, prenhe de mistérios.

Revestir o ser de sua roupagem analógica significa nada mais que determiná-lo , conforme as próprias particularidades manifestas no devir de suas formas de individualidade - só quem devém aparentemente é o indivíduo, (mercadoria ou dinheiro), não o ser por si da forma valor.

O ser aristotélico nada mais é que a primeira conjunção metafísica das determinações lógicas da empiria , sinonímica de transformação.

A substância, conforme Aristóteles, *diz-se daquilo que nunca se predica de um sujeito* (Org.I,Cat.,I,5,p.48) e, sabedores que aquilo que não possui gênero é o *não-ser*, pois o *que devém não-é* (Org.V,Top.,IV,6, p.145), por conseguinte, *o não- ser não contém qualquer espécie* (Id.Ibid.) , o devir da substância , ou a transformação que em si é substância, expressa em si , e por analogia, o resumo lógico de que cada coisa individualmente devém.

Somente mediante a profunda consciência da finitude do movimento em si da realidade individual , a ponto de permitir quantificar suas causas, precisamente quatro, pôde Aristóteles determinar, formalmente, a lógica do movimento da finitude do pensamento sob a Identidade.

Identidade e finitude se criam e se determinam mutuamente ao nível da particularidade, muito embora, e contraditoriamente, seja a particularidade a exata expressão da infinitude em seu aspecto qualitativo. Quer dizer, pelo menos conforme a anterior especificação moderna da particularidade, mais precisamente acontecida com Spinoza, consoante acolhamos como certo o julgamento de Hegel, tratar-se-ia da *negação da negação* (1985c,p.288), a mera expressão quantitativa da infinitude. A referência gnosiológica da indução ou dedução, os móveis abstrativos da identidade e finitude, é ainda numérica e matemática, e não conceitual e reflexiva, como na dialética, pois quantificar ou demonstrar não é refletir sobre a finitude é exercê-la.

Desta feita é que, ao sentenciar Aristóteles que somente mediante a determinação do termo-médio é possível o universal, vê-se, entretanto, que esta determinação em devir faz supor simultaneamente a negação de sua unicidade definível.

O demonstrável supõe o indemonstrável, princípio metafísico já presente em Aristóteles, que tornaria *longo e vertiginoso*, conforme J.Mariás, *o caminhar através de sua metafísica*. (1966,p.87).

Somente muito depois, este princípio metafísico atingiria sua plena expressão lógica com a spinoziana afirmação *omnis determinatio est negatio*. Por isso se explica que Aristóteles nos possa oferecer, quanto a esta questão, apenas (o que à época foi um formidável passo lógico) a conjunção da dedução e da indução. Isto se daria sob a investigação da causalidade ou do termo médio, como *princípio do movimento* (Org.IV,AP,II,8,p.134) não sendo, pois,

meramente demonstrativa, mas refere-se, antes de tudo, à *definição da definição*.(Idem,p.132).

A fundamental e aguda percepção de Aristóteles refere-se, entre outros, ao reconhecimento do movimento no interior da finitude , suportada na concepção circular da geração (Id.Ibid,,p.141). Decorre, desta forma, a inseparabilidade reflexiva da indução e dedução : *conhecer o porquê antes de o que* (Org.IV,AP,II,8,p.128), eis a expressão ideativa da abstração coroada no silogismo.

Não se trata, ainda, de uma determinação em si reflexiva da abstração, a reflexão qualitativa do infinito, mas trata-se sobretudo da lógica do pensamento finito, da abstração da Identidade , que não é ainda a *determinação do conceito*:

“ A demonstração pertence a este intelecto, porquanto procede mediante conceitos, quer dizer, só mediante determinações. Tal proceder por conceitos, por fim, não sobressai da finitude e da necessidade; o ponto mais alto que alcança é o infinito negativo, a abstração da mais alta essência, que é precisamente a determinação da indeterminação.” (Hegel,1968c,p.538).

A substância, enquanto aquilo impredicável de um sujeito, que, na palavra aristotélica do *De anima*, significa considerar o pensamento não como *metabolè eis hállo*, mudança à outra coisa, mas *epidosis eis autó*, *progresso em direção a si próprio*, conforme a boa observação de Ortega (apud Marias,1966,pp.86,87).

A realidade histórica que se apresenta enquanto tal é, em Aristóteles, a *enteléquia da ousía* - o valor como não-ser empírico e, cuja abstração de sua *nomos* , haveria de aguardar muitos

séculos, ainda, até que se mostrasse dado no real e no pensamento. Justifica-se porque Vico e Marx denunciaram a presença, no pensamento de Aristóteles, daquilo que seria uma espécie de “pressentimento do conceito” do valor.

Bem percebe Mariás que, a partir do livro VII da **Metafísica**, a “exposição canônica da teoria da substância”, acaba-se por concluir que :

"Como se vê, para Aristóteles a estrutura da substância aparece com clareza... onde propriamente não há substância, no ente artificial (apò teknes). (...) O esquema matéria-forma como explicação da substância é tanto menos aplicável quanto mais verdadeira é a substância de que se trata, e só é simples e claro quando se toma um produto humano artificial, que é de onde, em última análise, esse esquema procede".(Id.ib.p. 83).

Portanto, ao se buscar a manifestação histórica deste *produto humano artificial* e relacioná-lo, mais de perto, ao outro conceito quase não lembrado da metafísica em Aristóteles, como *ciência procurada (zetouméne epistéme)* (Id.ib.,p.80), chegaremos à consideração relacional entre o assunto (pragmata) e as coisas (krémata) da matéria e forma da *ousía*. Pode-se, então, compreender como a pressão abstrativa da multiplicidade, que o aumento da circulação do dinheiro provocaria na abstração, deslocaria a interpelação racional do ser parmenídeo rumo ao ente.

Quem primeiro compreendeu bem a coisalidade de que determinados aspectos sociais da vida humana se revestem, e que o aspecto plural dessa coisalidade só aparece sob a forma consistente do dinheiro como seu nexos, foram, inegavelmente, os sofistas:

“... Os sofistas, ensinavam a falar de tudo. Mas convém precisar um pouco mais esse "tudo": é tudo aquilo de que se ocupam os homens na sociedade: os assuntos e as coisas que

se necessitam ou usam para êsses assuntos (pragmata, khrémata). A política, as leis, os tributos, as guerras, ou deuses; e, é claro, o dinheiro que é o que significa a palavra khrémata, no plural: khrémata, khrémata anér - o dinheiro, o dinheiro é o homem...”, diz Mariás. (Id.ib.,p.41)

A universalidade do ser e o ser do universal seriam , lentamente, ab-rogados pela particularidade do ser social do capitalismo. Aquele conjunto ideativo, forma e matéria da Identidade, sofreria uma pesada deflexão; a realidade des-fundaria a filosofia, arrancando-lhe a base metafísica. A manifestação ideativa desse fato histórico se traduz, filosoficamente e em seu ápice, na peleja da Crítica com a Metafísica . Esta, ilustrando com Hart. mann,

“Celebrava seus triunfos no espaço vazio da especulação , sendo o verdadeiro campo dos grandes edifícios sistemáticos, todos os quais se derrubaram tão pronto como a crítica tocou não mais que ligeiramente em seus fundamentos.”(1986,p. 31).

A “atualidade do possível enquanto possível” , na **Física** aristotélica , seria socialmente fundada na expressão metafísica deste “estranho ser em marcha que a filosofia grega anterior a Aristóteles não pôde compreender...”, conforme Mariás (**op. cit.**,p.84), bem como continuaria a ser, acrescentaríamos, como realidade social-econômica de consistência contraditória , incompreensível a toda e qualquer filosofia posterior.

Neste sentido é que já podemos entender que a conjunção lógica da indução e da dedução, o silogismo, são expressões ideativas e lógicas do pensamento da finitude e , mediatamente deixam-se transparecer na discussão quantitativa, extensiva ou restritiva, das formas proposicionais.

A relação analógica pressuposta na definição pré-aristotélica, embora não contemplada conceitualmente, Aristóteles a estampa em toda a sua realidade:

“Não é necessário admitir o ser das idéias nem da Unidade separada da Multiplicidade para que a demonstração seja possível. Necessário é, todavia, que um mesmo predicado seja afirmável de sujeitos vários; sem isto não haveria universal. Ora, não havendo universal, não haverá termo-médio, nem, por conseguinte, demonstração” (Org.IV,AP,I,11,p.43).

Observa-se que Aristóteles simplesmente rebaixa a pretensão de universalidade da filosofia anterior, notadamente socrático-platônica, pois o *conceito* socrático e a *essência* platônica não eram em si universais como se supunham. Apenas com a *inquirição* do termo-médio, pensou Aristóteles haver realizado a conquista do universal, de forma lógica.

Mas, ainda que tenha identificado, com acerto, o *modus operandi* do termo-médio na dedução, este pequeno-largo passo lógico, só nas mãos de Spinoza, seria agigantado simplesmente porque fora reduzido.

A inquirição sob cuja forma a racionalidade da identidade operou milenariamente o princípio da identidade de forma indutiva e dedutiva, ao transformar-se em *determinação e negação*, põe as bases abstrativas de si da identidade frente à própria contradição.

Assim, como pelo termo-médio pensava Aristóteles ter alcançado o universal, assim, pela exata determinação spinoziana da particularidade, anuncia-se, de forma lógica, o universal de forma objetiva.

Com Spinoza, pode-se então, rebaixar a pretensão da universalidade aristotélica, conquistada pelo termo-médio , da seguinte forma: a indução oferece à abstração a particularidade pela singularidade; por seu turno, isso reordenaria a própria dedução , que é o oferecer a determinação da singularidade pela particularidade.

O círculo lógico da finitude, gestado de milênios, cristaliza-se e se rompe no próprio zênite, com Spinoza, quando haveria de dar à luz o grande rebento do universal objetivo, visto que, em relação às filosofias precedentes, o universal conquistado era abstrato, e este seria rebaixado ao nível da particularidade pela filosofia abstrativa que o supera e subordina.

Ver-se-á como Hegel fará o rebaixamento também desse pressuposto universal objetivo ao nível da universalidade abstrata, pondo as últimas bases lógicas da universalidade objetiva sob a identidade. Trata-se, então, de determinar historicamente em que veio consistindo o caráter lógico desta *especificidade e universalidade*.

Somente agora na Idade Moderna, quando a matéria empírica, fecundada em muitos chãos de história e teoria, está preparada conceitualmente à determinação da universalidade, mediante o acolhimento abstrativo da contradição, faltam exatamente as condições históricas.

Pode-se compreender, à luz da contemporaneidade, as dificuldades abstrativas da indução e dedução, enredadas nos limites teóricos da consciência histórica. A indução e a dedução são processos ideativos, bem explícitos em si, embora interrelacionados, “circular e recíproco”, para usar as palavras de Aristóteles (**Org.III,AA,II,4,p.177**), da lógica da Identidade: são as inelutáveis bases do pensamento racional sobre as quais a reflexão dialética pode ser encetada.

Como tais, sofrem, simultaneamente, a *Aufhebung* dialética, no momento em que se abandona a ordem natural da finitude empírica e se passa à ordem da abstração qualitativa da infinitude do ser enquanto ser específico, que supõe em si a própria generalidade, mediante a qual se pode especificar.

A marcha genética da *ousia*-valor, já podemos assim entender a marcha genética da abstração filosófica do universal, formaliza-se categorialmente se na abstração do ser.

Desta feita, a especulação determinativa, sob a forma lógica das manifestações gerais da sensibilidade, forma primeiramente com Aristóteles um “empirismo total” que, para mais uma vez usar as palavras de Hegel, “... como um empírico consumado, é ao mesmo tempo, um empírico pensante” (1985b,p.252).

A racionalidade do ser universal torna-se analógica, qual a expressão do valor cuja essência lá, por não ter efetividade concreta, não podemos provar, diria com Aristóteles, “pela sensação, nem apontando-a com o dedo” (Org.IV,AP,II7,p.124).

Hoje, fariamos a relação deste nível abstrativo dequitado da materialidade social da forma valor, que só se efetivaria sob o capitalismo com a descoberta de sua “natureza íntima”, para a crucial distinção relacional entre o seus movimentos, aparente e verdadeiro:

“... Mas, desde já, está claro: a análise científica da concorrência só é possível depois de se compreender a natureza íntima do capital, do mesmo modo que só podemos entender o movimento aparente dos corpos celestes depois de conhecer seu movimento verdadeiro que não é perceptível aos sentidos. ... “(Marx, O Capital,1,1,1982,p.364).

O mero ser filosófico, sem efetividade histórica, só se tornaria demonstrável, se fosse afirmado predicativamente de vários sujeitos, sem o qual não haveria o universal, portanto, não haveria o termo-médio. (Org.IV,AP I,11,p.43).

Estamos diante da culminância histórica determinativa do pensamento discursivo, transcendendo-se em sua forma lógica: “A Lógica não é uma doutrina, é um espelho cuja imagem é o mundo. A Lógica é transcendental,” asseverava Wittgenstein. (1987,p.128).

Mas por que, somente na fase filosófica do velho Aristóteles, pôde a consciência abstrativa dar-se conta da necessidade da determinação da proposição atributiva, da particularidade, como mediação necessária entre o singular e o universal?

A este processo ideativo culminam várias determinações históricas e de ordem teórica, relativas ao próprio desenvolvimento discursivo do *amor à sabedoria*, bem como as por demais conhecidas históricas façanhas das lutas políticas entre a aristocracia e democracia na *pólis* grega, bem como do florescimento e caducidade da hegemonia ateniense sobre as demais cidades-estado.

Traríamos uma ordem de consideração, que supõe as explicações, já de domínio comum, acerca não do gênio aristotélico, que embora nos parecendo inegável, não nos atrai aqui a consideração no terreno da psicologia, e sim, da história; portanto, da universalidade do pensamento discursivo culminada na lógica aristotélica, aliás, como pareceria mais de acordo com o próprio procedimento aristotélico - não estamos a julgar o indivíduo, mas o homem.

Somente quando, pois, a riqueza concreta do entesouramento fosse lançada à circulação, sob a forma dinheiro da mercadoria, foram criadas as primitivas condições objetivas à necessidade de determinação lógica do universal através da universalidade (relativa à época) conquistada pela riqueza abstrata circulante - “o ser se enuncia de vários modos”.

Desta feita, a *definição* é imprópria à *enteléquia* deste novo ser que somente se torna apreensível racionalmente, por analogia, conforme suas diversas manifestações:

“...Aristóteles não partiu, como faria crer a ordem adotada por Brentano, da decisão de distinguir os múltiplos sentidos do ser, senão que se viu progressivamente obrigado a reconhecer que o ser não era unívoco.....” (Aubenque.1984,p.17).

Foi por demais reconhecido como significativo que a formação da universalidade do pensamento aristotélico houvesse emanado das contribuições das expedições alexandrinas, através da remessa de informações, livros ou exemplares biológicos, decorrentes das guerras de conquista e que eram enviados sistematicamente ao Liceu (22).

Indagamos, agora, pela forma específica de tratamento demonstrativamente lógico que Aristóteles pôde imprimir ao discurso racional, buscando reconhecer no fato mais universal que impactara não só o círculo privado dos discípulos aristotélicos, como também a própria feição econômica da atividade social na Grécia. Referimo-nos ao fato de que Alexandre e também seus sucessores, ao se apossarem dos capitais e tesouros persas - “riquezas condenadas à esterilidade”, irão se apressar “em transformá-los em moeda, provocando assim uma verdadeira revolução econômica em territórios onde o comércio ainda se praticava segundo os moldes elementares.” (Aymard,1957a,p.208).

Também encontramos nas palavras de Dopsch, secundado por nota remissiva à Beloch, a seguinte referência:

“ De importância transcendental foi o impulso que Alexandre Magno deu a economia monetária depois de conquistar o Império persa, pois ainda que desde a época das cunhagens dos dareios se percebiam ali em moeda as anteriores prestações em espécies, estes ingressos de dinheiro não se punham em circulação, e sim que os reis os entesouravam em sua maior parte....este encontrou grandes tesouros de metal nobre, guardados ali improdutivamente... fez cunhar grandes quantidades daqueles metais nobres. Este formidável incremento dos meios de circulação provocou em seguida consequências econômicas muito importantes.” (1943, p.96)

A propósito do favorecimento intelectual que a intensa atividade comercial propicia às classes que a representam, tomemos mais esta referência histórica:

“Mas não esqueçamos o precedente de Mileto, no período anterior: lá também, e já então, a atividade econômica, a riqueza, as relações de toda ordem e em todos os sentidos, coincidiram com uma florescência cultural de que o nascimento da filosofia jônica constitui apenas a mais notável manifestação. Esta repetida coincidência não pode ser fortuita: tal como a civilização milésia dos séculos VII e VI a. C., a civilização ateniense dos séculos V e IV a. C. não se dissocia, pois nelas colhe a sua seiva, das diversas correntes que então transformavam a cidade no centro mais ativo e mais próspero da vida econômica no mediterrâneo oriental.” (Aymard, 1957b, pp.146,147).

Desta feita, vê-se que o início de sobredeterminação da contradição à identidade realiza necessariamente seu percurso histórico ao nível de ideação e, como tal, esse também pode ter detectado seu ápice na Idade Moderna, ocasião em que, e somente quando, a categoria da particularidade se mostrou historicamente concreta e a categoria da universalidade historicamente abstrata.

Em Hegel, também esta questão se iria apresentar referida a como *desatar o nó* fichteano frente a infinitude qualitativa, a determinação lógica da infinitude reflexiva.

O “ nó ” da indireta dialética conceitual movida pela Idéia, Fichte se resignara a “cortá-lo”, pelo fato de reconhecer a sua insolubilidade sob a determinação da Identidade.

Referimo-nos ao que Fichte confessara não resolver, a “questão capital”, mas que apesar disso, ou, por isso mesmo, talvez, também o faria reconhecer que “quanto ao método ganhamos pé firme”, pois através da *Wechselbestimmung*, ele chegaria à consicência da determinação recíproca do conceito sintético. (1988,p.67).

Assim como o grandioso Spinoza realiza a primeira síntese moderna determinativa da Identidade, Fichte realiza a sua primeira grandiosa crítica sistemática; e, ao fazê-lo, põe os fundamentos do método genético da dialética, muito embora, não os exercite pela absoluta determinação da finitude da Identidade que sobrepassa a exterioridade do devir: “não há causa para sair desse círculo”, diria Fichte (**Id.ib.**p.23).

Algumas linhas antes já mostrava Fichte de forma contundente, não o próprio limite do “historiador pragmático do espírito humano” (**Id.ib.**,p.31), mas o limite em si da circularidade da finitude da identidade que acolhe, corajosamente, à Spinoza, a oposição mediante a afirmação, “Todo predicado possível do eu designa uma limitação dele”(**Id.ib.**p.73).

Faremos, agora, uma primeira aproximação teórica frente ao tão controverso quanto frutífero problema metafísico da razão pura, coroado por Kant, em sua **Introdução Sexta**, “como são possíveis os juízos sintéticos a priori”, sombreados, inicialmente, por Fichte.

Mediante aquela afirmação supracitada, Fichte, simultaneamente deslegitima o *Ich denke* kantiano como fundamento último da representação.

Para Fichte, o fundamento da representação não poderia ser fundado pela representação, mas haveria que ser ele a própria atividade e não a sua mera expressão:

“Eu penso é, em primeiro lugar, uma expressão da atividade; o eu está posto como pensante, e nessa medida como agente. “É, além disso, uma expressão da negação, da limitação, da passividade; pois pensar é uma determinação particular do ser; e de seu conceito são excluídas todas as demais espécies de ser. O conceito de pensar é, portanto, oposto a si mesmo; designa uma atividade se é referido ao objeto pensado; designa uma passividade se é referido ao ser em geral; pois, para que o pensar seja possível, o ser tem de ser limitado.”(Id.ib.,p.73).

Assim como o “Eu penso” kantiano decorre de um julgamento analítico, portanto, é também uma representação, e, conforme a crítica perspicaz de Fichte, sentencia que , segundo o conteúdo, não há nenhum juízo meramente analítico, o que lhe faz concluir a partir de Kant e, utilizando-a contra o próprio Kant, que “com eles (juízos analíticos) não só não se vai muito longe, como diz Kant, mas nem sequer se sai do lugar.”(Id.ib,p.57).

O “Eu” fichteano como substância una, na qual estão postos, de forma idealista, todos os acidentes possíveis, portanto todas as realidades (Id.ib.,p.74) , postula, através de um “decreto da razão” (*Machtspruch*), a substituição do “rigoroso termo-médio” por um termo-médio “achado” pela reflexão; enquanto tal, não deriva do pensamento como “produto da reflexão” (como o *Eu penso* do racionalismo puro ou crítico), mas “...como produto daquela ação sintética originária do eu; que por isso, como ação, não deve justamente chegar à

consciência empírica..."(Id.ib.,pp.,63,64). Fichte ainda diz que "...As ações que são estabelecidas são sintéticas; mas a reflexão que as estabelece é analítica."(Id.ib.,p..64).

Daqui , pôde Fichte estabelecer rigorosamente, isto é, de forma prática, o exato modo teórico de tratar a reflexão:

"... por que a reflexão tem de partir da parte teórica, não obstante mostrar-se, a seguir, que não é a faculdade teórica que torna possível a prática, mas que, pelo contrário, é a faculdade da prática que torna possível a teórica (que a razão em si é meramente prática e que só na aplicação de suas leis a um não-eu que a limita ela se torna teórica). - É porque a pensabilidade do princípio prático se funda na pensabilidade do princípio teórico. E é da pensabilidade que se trata na reflexão." (Id.ib.,p.65)

Fica fácil , assim, reconhecer a aguda percepção de Fichte acerca da ausência de solução do problema da razão pura ao nível da teoria, como o tentara em vão Kant, simplesmente porque o fato da crítica não poder se revelar como pura, como sabia bem disto Fichte, revelaria sobretudo que a própria razão muito menos o poderia ser.

Ocorre, então , a Fichte remeter não a "solução da tarefa" à prática, mas pela prática demonstrar que teoricamente ele se mostra de fato insolúvel: "(...) o nó é menos desatado, do que transposto para a infinitude."(Id.ib.,p..83).

Conforme observara , também, o tradutor Rubens Filho , em nota N. 13 a esta mesma página, "A ambição de desatar (lösen) esse nó irá inspirar, alguns anos depois, a filosofia hegeliana, que fará as contradições se resolverem e dissolverem (sich lösen) dialeticamente e verá essa impossibilidade de solução (Lösung) apenas uma infinitude ruim."

Acerca da "verdadeira questão polêmica entre idealismo e realismo": "que caminho tomar na explicação da representação", (**Id.ib.**p.82) é preciosa à nossa reflexão, acerca da identidade, a forma de enfrentamento do problema própria de Fichte.

Interessante é observar que na parte teórica da "**Doutrina-da-Ciência**", Fichte considera essa questão "totalmente irrespondida", pois, ambos os caminhos são corretos, ou, para usar suas palavras a propósito das leis do "Juízo Filosofante", são "maneiras-de-ação necessárias da inteligência"(**Id.ib.**,p..30): "(...) é-se obrigado sob uma certa condição a seguir um deles e sob a condição oposta o outro; e com isso, então, a razão humana, isto é, toda a razão finita é posta em contradição consigo mesma e embaraçada num círculo.(...)" (**Id.ib.**,p.82).

Mas a necessidade de solucionar o conflito da razão esbarra na consciência de que não é possível resolvê-lo teoricamente, e assim, da consciência dessa impossibilidade, a solução é jogada à prática: " Para que isto ocorra, o eu, que sob esse aspecto é prático, é posto como um tal, que deva conter em si o fundamento da existência (Existenz) do não-eu que diminui a atividade do eu inteligente..."(**Id.ib.**,p.82).

Reconhecemos aqui em Fichte, pela primeira vez e de forma contundente, a consciência daquilo que Hegel chamaria posteriormente de "auto-alienação da consciência" e que, inclusive, assustara o próprio Kant, como podemos ler em seu **Tratado**, de 1791; este versa sobre o tema do concurso proposto pela Academia Real de Ciências de Berlim, "*Quais são o efetivos progressos que a Metafísica fez na Alemanha desde os tempos de Leibniz e Wolff?*".

Kant indagara sobre o que aconteceria se o que Hume apenas referindo-se à causalidade, "pôs em aperto a todo metafísico", fosse representado de forma universal.(1987,p.25)

Na indagação acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, questão clássica da Introdução VI, da **Crítica da Razão Pura**, assim aparece formulada no tratado do Concurso: "Que ocorreria se ele ou outro qualquer tivesse representado isto de forma universal?..."(**Idem**,p.25). Ora, ocorreria que a forma universal teórica desta indagação, não apenas referida à causalidade, mas à própria determinação da Metafísica sobre a relação capitalista de trabalho, seria executada pelo próprio Kant.

Indagar sobre os "juízos sintéticos a priori" seria a coroação indagativa da questão fundamental lançada sobre a base abstrativa do princípio da identidade, qual seja, a suspeição analítica sobre a própria impossibilidade histórica de se tomar a razão como pura. E isto Fichte o percebera bem, tanto é que opõe à razão pura das idéias *claras e distintas*, o "Eu" inchado de possibilidade e realidade.

Desta mesma forma de consideração, afirma-se que a crítica fichteana a Kant nada mais é que reconhecê-la como a "abstração da espontaneidade do por"(**Idem**,p.73), visto que, para Fichte, conforme o seu **Prefácio** de 1798, Kant critica apenas a espontaneidade do por . Isso equivale a dizer que a crítica kantiana atinge apenas o "pensamento natural".(**Idem**,p.7)).

Desta feita, a crítica pura como a kantiana "que se anunciava como Crítica, não é nada pura, mas é em grande parte propriamente metafísica."(**Idem**,p.7). Da mesma forma veremos que a crítica husserliana ao *a priori* kantiano também não é pura, mas fenomenológica.

A oposição no interior do próprio sistema de Fichte está pressuposta, sem, contudo, poder ele exercitá-la em sua própria determinação:

"(...) Assim, tão logo seja admitida a validade absoluta de tudo o que se segue dela, já se admite que ele é um princípio absolutamente primeiro e único e que comanda pura e simplesmente o saber humano. Portanto, há aqui um círculo, do qual o espírito humano jamais pode sair; e é bom admitir determinadamente esse círculo, para algum dia não cair em embaraço com sua descoberta inesperada." (*Idem*, p.23).

Pois, para que tal acontecesse, isto é, o transformar da "dedução genética" em "dialética genética", suporia a própria consciência crítico-econômica da subordinação da identidade à contradição, fato teórico explicitado somente com Marx e que, por sua vez, suporia também a consciência filosófica da equiparação da não-identidade à identidade, fato teórico explicitado somente com Hegel.

Quanto à originalidade desse tratamento teórico de Fichte, o enfrentamento prático da indagação kantiana, e, quanto à decisão deste enfrentamento prático ter sido o resultado teórico das determinações reflexivas pela forma genética, também se poderia afirmar que neste ponto, através de Hegel, Marx se ligaria ao pensamento fichteano e, por ambos, à indagação kantiana. Essa afirmação quer significar a radicalidade da ruptura de Marx, não apenas referida ao idealismo hegeliano e aos *maus hegelianos*, mas importa não esquecer, sobretudo, que Marx herda uma pesada tradição filosófica de rupturas graves: Feuerbach que rompe com Hegel; Hegel que rompe com Fichte; Fichte que rompe com Kant; Kant que rompe com Hume, entre outros tantos veios teóricos, não menos importantes, como os que vão nos trilhos do materialismo clássico, que se irradiam dessa matriz histórica.

Por meio dessa invejável e corajosa tradição de heranças que se rompem, (se comparada à prática contemporânea do ecletismo), Marx encetaria a definitiva crítica do princípio da identidade à base do qual, idealismo e materialismo tradicionais, se irmanavam.

No caso, além de Marx ser devedor de Feuerbach, como a tradição acentuada por Plekhânov afirma (1978,p.10), também herdeiraria ao seu modo, isto é, criticamente, as determinações que Fichte impôs ao pensamento filosófico: o chamamento determinativo da "Tathandlung"(estado-de-ação), como princípio absolutamente primeiro que é o "fundamento de toda consciência" e o "único que a torna possível".(op.cit.,p.43)

Mais precisamente, seria esse o "sentido" de uma "reabilitação do entendimento" ou um "reencontro de Marx com a linguagem kantiana", na expressão de Ruy Fausto (1987,Vol.II, p.168,ss.), pois o que Marx resgata do idealismo clássico é a idéia da prática, desvencilhando-a da redoma racionalista que a arrefecia.

J. D'Hont recorda a passagem de Lenin - "Marx liga-se pois diretamente ao pensamento de Hegel, introduzindo o critério da prática na teoria do conhecimento", a propósito da relação entre teleologia hegeliana e a praxis, afirmando:

"A teleologia hegeliana, vêmo-la já, não esconde a sua relação muito estreita com a observação e a análise da praxis. É por isso que Lenine não se engana, sem dúvida, quando, lendo os últimos capítulos da Lógica de Hegel discerniu aí pressentimentos do materialismo histórico e uma espécie para integrar, na própria teoria, o critério da prática."(1979,p.37).

Pode-se, desta forma, reencontrar o verdadeiro estatuto teórico do marxismo, frente a Hegel e a Feuerbach e, da mesma forma indicar, mais acertadamente, os estatutos do

pensamento de Hegel e Feuerbach . Por exemplo, Lukács, em sua Autocrítica de 1967, mencionou o “excessivo papel de mediador entre Hegel e Marx”, imputado a Feuerbach (1989,p.361), e Barata-Moura, utilizando-se das expressões de Henri Arvon, afirma : “ Pensar Feuerbach, historicamente, segundo uma matriz de transição não implica forçosamente “mutilá-lo” ou emparedá-lo entre dois “imperialismos”- o de Hegel e o de Marx...”(1993,p.48).

Mas a rede teórica da filosofia clássica alemã, apesar das distinções e inquietudes internas, é tecida pelos fios da identidade e, como tal, a cerzidura histórica é a mesma que dá o feitiço da economia política. Seria esta a razão pela qual Marx, conforme Mészáros, caracteriza “os escritos de Hegel como expressão do ponto de vista da moderna economia política.”(1981,p.111).

Mas, o que haveria de ter provocado a necessidade desses avanços , mediante rupturas, no pensamento filosófico ? Deixemos a resposta para Engels, no seu **Ludwig Feuerbach...**:

“Durante esse longo período, de Descartes a Hegel e de Hobbes a Feuerbach, os filósofos não avançaram impelidos apenas, como julgavam, pela força do pensamento puro. Ao contrário. O que na realidade os impelia para a frente eram, principalmente , os formidáveis e cada vez mais rápidos progressos das ciências naturais e da indústria...” (**Obras Escolhidas**,vol.III,p.181).

A particularidade referida à especificidade contraditória do ser posto pela “*mãe do antagonismo*” , a indústria moderna, demonstrou que ab-roga em si a universalidade conquistada pela lógica da identidade - o universal conquistado pela finitude conceitual da

indução ou dedução, submetendo-o a si enquanto particularidade, ao nível da própria particularidade.

Exatamente à luz da história, em toda a sua força terrena, ocorre um fato de grandeza ontológica que Marx anotara no **Posfácio de 1873 de O Capital**, uma de suas manifestações tardias na Alemanha e referida aos especialistas da Economia Política:

"(...) Quando podiam ser imparciais no trato da economia política, faltavam à realidade alemã as condições econômicas modernas. Quando surgiram estas, surgiram em circunstâncias que não permitem mais seu estudo imparcial sem ultrapassar os limites burgueses.(...)". (1,1,1982,p.10).

Referimo-nos ao processo que hoje é demasiadamente reconhecido na literatura marxista - a reificação da consciência, que decorre do advento do moderno capital. Este já fora assim anunciado no **Prefácio de 1859 da Contribuição à Crítica da Economia Política**:

"(...) Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; (...) É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer.(...)". (1983b,p.25).

Bem como aparece assim na **Ideologia Alemã**: "(...) E se em toda ideologia os homens e suas relações nos surgem invertidos, tal como aparece numa camera escura, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida objectos

que se forma na retina é uma conseqüência do seu processo de vida directamente físico."(p.26); e mais, "É onde termina a especulação, isto é, na vida real, que começa a ciência real, positiva, a expressão da actividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. É nesse ponto que termina o fraseado vago sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar. Ao expor a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autônoma..."(p.27);

Ou, ainda desta forma o encontramos no **Prólogo de 1847, da Miséria da Filosofia** - Marx já ali não mais se reconhece na qualidade de alemão e filósofo para "*protestar contra o duplo erro de Proudhon*", e sim, como "*alemão e economista*".(1985,p.35).

Aparece, ainda, em toda a sua acentuação marcadamente filosófica, na **Sagrada Família**, principalmente quanto às "*Campanhas da Crítica Absoluta*", no sexto capítulo. (1987, pp.79, ss.)

Esse atalho citativo nos serve para explicar o fato ao qual vamos nos referir: apenas quando se efetiva radicalmente a concretização prática do trabalho abstrato, o "trabalho social" específico da sociedade burguesa, tem-se a derrocada prática do Universal ideativo que se vinha gestando conceitualmente há quase dois milênios: da Grécia escravista à Europa burguesa, do *arché* grego ao *Geist* alemão, o universal se veio objetivando sob a forma lógica da finitude conceitual indutiva e dedutiva.

Somente quando a particularidade da relação capitalista de trabalho se explicita, não é de todo fortuito que da Holanda, o maior centro industrial à época, pôde o "ser consciente"

conquistar na expressão de Spinoza, a consciência histórica da própria determinação da particularidade: "toda determinação é negação" (Carta a Jarig Jelles, de 02.06.1674) anuncia o limite reflexivo da idéia e , simultaneamente, o pôr reflexivo do próprio método: "o método é o próprio conhecimento reflexivo." (1979,pp. 52, e 68).

O limite reflexivo da idéia é ultrapassado à diferenciação da "idéia verdadeira" diante do "ideado" (**Idem**,p..51), ou a inteligibilidade do "ir adiante" (**Id.ib.**) do conhecimento.

Notório se faz observar que, embora se referindo ao ato gnosiológico do pressuposto ao posto, aquele momento puramente reflexivo quando o pensamento atua sobre si , a partir do que lhe é refletido, despregando-se mediatamente de toda consulta empírica, Spinoza oferece um exemplo matemático de proporcionalidade, quando reconhece que os "comerciantes" operam na prática essa operação , "despida" de demonstração:

" Mas, para que se entenda tudo isso melhor, usarei de um só exemplo, que é o seguinte: dados três números, pergunta-se qual o quarto que está para o terceiro como o segundo para o primeiro. Dizem comumente os negociantes saber como descobrir esse quarto número, porque, sem dúvida, ainda não esqueceram a operação que aprenderam de seus mestres "despida", isto é, sem demonstração."(**Idem**,p.49).

A isto indicamos que , quando se impõe à Spinoza a consciência de que a idéia não é em si reflexiva e sim, o método, portanto, a correção do intelecto indica o tornar-se reflexivo, ir adiante do "conceito do círculo" movido pela "idéia do círculo", fica demonstrada a caducidade iminente do próprio universal ou, pelo menos, do que até então era consagrado como universal.

O grande alcance de Spinoza foi o de ter rompido com o *frusto* gnosiológico da filosofia, voltando-se à historicidade, por constatar a ausência concreta de um universal, a ser especulado: "...Logo, o que acima de tudo devemos procurar é o conhecimento das coisas particulares."(Idem,p.67)

Assim, lastrando o sistema spinoziano que, conforme mais uma vez creditemos como veraz o que Hegel, com "certa hipocrisia confessou" (Nogueira,A.,**op.cit.**,p.108), "ser spinozista é o ponto de partida essencial de toda filosofia" (1985c,p.285), reconhecemos que o universal no qual a abstração da identidade culminava de forma indutiva ou de onde partia na forma dedutiva, pode agora ser reconhecido em si como o exato nível da particularidade.

De um jeito ou de outro, se assim o considerarmos, podemos entender e afirmar com Aristóteles, que aqui se centra a causalidade do devir ou a quiddidade do ser.

Mas, ainda há outra conseqüência a ser sacada desta nossa reflexão, referida com exclusividade ao clássico "problema da indução": asseveramos que o problema da indução não se resolve indutivamente ou muito menos dedutivamente.

A tradição, mais uma vez, remonta a Aristóteles - "Quanto à indução, é a passagem dos particulares ao universal". (**Org.V**,Tóp.I,12,p.30).

Embora sob renovadas formas, os que dela em todas as épocas fizeram a excelência de seu método investigativo ou, contrariamente, os que a fizeram a excelência do procedimento a ser criticado, tiveram-na ou ainda a têm, conforme Aristóteles a havia determinado fundamentalmente: "passagem do particular ao universal" e, quanto a isto, defensores e

opositores se irmanam. Exatamente aqui, neste ponto arquimediano da discussão velha de séculos acerca da indução, divergiremos imediatamente de Aristóteles, toda a tradição e sua crítica poderão, portanto, ser reconsideradas sob nova perspectiva: primeiro, indução não é "passagem", não é "o que leva", numa palavra, não é mediação ou movimento - indução é determinação, no preciso sentido spinoziano, "omnis determinatio est negatio".

Ou seja: indução significa não uma "passagem", mas uma "determinação"; segundo, não se trata de uma determinação do particular ao universal, mas sim uma determinação da particularidade pela singularidade.

Desta feita, muda-se completamente a forma de tratamento tradicional, a kantiana, ao "problema de Hume" como sendo o da causalidade e a auto-vangloriada originalidade de Popper em tê-lo traduzido mais radicalmente como "problema da indução"(1975,p.92).

Quanto a este ponto também oferecemos a nossa contribuição. Trata-se não apenas do problema teórico da "causalidade" ou "indução", mas, simultaneamente, remete à própria dedução, que também não seria uma "passagem do universal ao particular", mas a determinação da singularidade pela particularidade. Está-se sobretudo diante de um problema prático que o trabalho abstrato trouxe à metafísica.

Recordemos o anúncio da objetividade na Alemanha, no exemplo tomado de Marx: quando podia existir enquanto tal, faltavam as condições históricas e, quando estas existem, já não pode mais existir enquanto tal.

Resumindo: a dureza da efetivação histórica do trabalho abstrato produziu, sob a objetivação do estranhamento do capital, a inversão radical das condições objetivas através das quais foram gestadas, simultaneamente, a ascensão e determinação da universalidade, no ventre da própria identidade - para usar uma expressão de Marx, esta nada mais seria que a estrutura gnosiológica da ideação referente ao mundo da circulação, a "expressão social do mundo das mercadorias". (1982,p.76)

E retornamos aqui à questão inicial: somente quando foi determinado, efetivamente, sob o capitalismo, o nível da particularidade, cujo mérito acerca de sua percepção teórica não é kantiano como se supõe muitas vezes, mas cabe à Spinoza, é aflorado o limite do próprio princípio da identidade circunscrito à sua finitude .

Também, e simultaneamente, o princípio da contradição é reclamado a limitar a exterioridade do idêntico, posto que o idêntico a si, só é em si idêntico, se se supõe a analogia referencial ao que não compete ao mesmo, comprometendo a própria identidade auto-referida.

No bem conhecido **O método da Economia Política** ,de Marx, há uma questão que importa ser retomada neste momento da reflexão, com o objetivo de explicitar a articulação até agora realizada entre o trabalho abstrato e a abstração do universal. Ei-la:

"Mas estas categorias simples, não têm uma existência histórica ou natural autônoma, anterior às categorias concretas? *Ça dépend.*"(1989b,p.22)

Advertidos estamos por Marx da plena atualidade da categoria do trabalho abstrato ter-se concretizado somente no quadro da relação capitalista de trabalho, como "trabalho sans

phrase", "trabalho geral" e, ainda, somente no máximo desenvolvimento da forma mais moderna da sociedade burguesa ter-se tornado, pela primeira vez, uma categoria "praticamente correta" (*erst praktisch war*) (23).

O reconhecimento, a partir desta "diferença essencial" (*in wesentlichem Unterschied*), faz-nos reconhecer e manusear a centralidade ontológica da categoria do trabalho em sua existência "antediluviana" (*antediluvianisches Dasein*), nas colônias gregas do Mediterrâneo, sem que implique no erro de eternizar as relações burguesas.

Por isso, não será demasiado enfadonho sempre lembrar ao leitor - para não partilhar sociologicamente do mesmo erro analítico que irmana, de forma "historicamente compreensível", pensadores do porte de um Weber, Castoriadis, Aron ou Habermas que inviezam o pensamento de Marx (24), de que não se trata de reconhecer uma categoria especificamente correta à produção capitalista, aonde não se havia configurado ainda a sobredeterminação socialmente válida do valor-de-troca sobre o valor-de-uso, acontecida somente mediante a sobredeterminação econômica do capital sobre a mercadoria.

Trata-se de considerar, outrossim, a existência "natural ou autônoma" da categoria do trabalho e não se refere, pois, ao trabalho abstrato, *Arbeit überhaupt*, somente inaugurado em sua especificidade unilateral e reificada, pela moderna indústria.

A partir das especificidades desta categoria do trabalho em relação à determinação do capital-industrial, pode-se retornar cientificamente do "mais complexo" ao "menos complexo"

e reconhecer, via pensamento, a formação histórica da atividade social da produção da existência .

Da mesmíssima forma , pode-se reconhecer o processo do desenvolvimento da consciência tal a época em questão o praticava, objetivamente e de forma contraditória, referido ao processo objetivo que punha o enraizamento ontológico da prática discursiva - a busca ontológica da gnosiologia, e menos referida acentuadamente, pois, aos produtos subjetivos decorrentes desta prática discursiva - a busca gnosiológica da ontologia.

Ambos os processos não seriam distintos *a priori* em objetivo e subjetivo, divisão cara à filosofia, ao sabor mero das afirmações dos discursos. Mas são simultaneamente objetivos , muito embora a racionalidade discursiva o tenha objetivado, de forma subjetivamente idealista, exatamente por e mediante a crescente divisão social do trabalho ter agudizado, progressivamente , a conseqüente fragmentação da consciência.

A ausência deste reconhecimento inverte, de forma idealista, a metódica "viagem de retorno" no processo dialético de concretização das categorias, tornando-a uma dedução lógica da universalidade concreta do mais desenvolvido à particularidade histórica do menos desenvolvido, que culminaria inelutavelmente na ilusão de conferir à história um desígnio.

O trabalho, para ser abstraído como "substância social" (O Capital,1,1,1982,p.47) da forma valor , o terceiro termo no exemplo da simples redução geométrica do triângulo (*Idem*,p.43), é produto de um longo processo histórico que somente , na e pela sociedade burguesa , pôde

efetivar concretamente esta ontológica "redução geométrica": a grande indústria fez as vezes deste geômetra.

Dada a afirmação de Aristóteles - "Nós inquirimos o termo médio, somente porque não o sentimos;"(**Org.IV**,AP..II,2,p.112), lembramos o que Marx diria acerca da forma valor, "não encerra nenhum átomo de matéria".(**Idem**,p.55).

Assim é que a categoria econômica do valor, se interpelada abstratamente desconectada de suas determinações sociais - o suposto estritamente econômico, torna-se passível de ser identificada como uma categoria de cunho "metafísico" (25). Ora, o valor veio exatamente derrubar a metafísica e , não considerar assim, significa transformar a economia em metafísica.

Conforme F. Teixeira, "...como se trata de uma determinação histórica, o valor não contém sequer um átomo de matéria. Sua materialidade é puramente social."(1990,p.57), indicando a correta consideração relacional da materialidade do valor que, uma vez estreitada na análise do "puramente" econômico tornaria, supostamente metafísica, a sua validação social.

Temos assim indicado, ainda que de forma genérica, a confluência do desenvolvimento contraditório do comércio à época do surgimento da Filosofia que nos ilumina à consideração, agora já em um nível de abstração mais determinado, da relação entre a universalidade da forma dinheiro da mercadoria e a universalidade da forma conceitual do discurso ontológico.

Não será outra razão , senão essa, a explicar os primórdios da Filosofia como tendo na noção do ser a excelência de sua abstração ao nível da universalidade - contraditoriamente,

quando os sofistas imediatamente relacionam o Universal-teórico ao Universal-prático, o conceito ao dinheiro, o próprio discurso revela a particularidade de sua universalidade e a ontologia revela a particularidade de seu ser. P. Fougeyrllas anotara a “ vaidade ” da Filosofia:

“ Enquanto saber, a filosofia fez seu aparecimento no mundo jônico na forma de grandioso projeto. Pretendeu ser a totalidade do saber e saber total. Mas, a crise cética do tempo dos sofistas mostrou a vaidade de tal pretensão.”(1972,p.45).

Inicia-se o processo teórico de concretização das determinações abstrato-discursivas da própria racionalidade do Princípio da Identidade, sob a relativa ausência do peso ontológico das contradições sociais a se tornarem plenas, nitida e objetivamente no plano do mundo do trabalho e da organização política da consciência de classe, apenas sob o capitalismo.

Este processo culminará na assunção da contradição ao pensamento conceitual, a última conquista objetiva da lógica da Identidade . As condições históricas que enraizaram o valor no dinheiro e a identidade na consciência haveriam de ser tragadas pela contradição do capitalismo, que não as soluciona mas as potencializa , em si e ao máximo, sob sua reificação.

Esses elementos são suficientes à passagem da Igualdade, pressuposta na troca de equivalentes, relação econômica vigente ao longo das formações sociais pré-capitalistas, à sua expressão lógica adequada: o Princípio da Identidade.

Anterior à moderna história do capital, tem-se predominantemente a forma fenomênica da troca de equivalentes, em que a igualdade opera como determinação fundamental e com força de lei: "a mesma quantidade de trabalho social cristalizado". (**O Capital**, 1,1,1982,p.175)

A lei econômica, na permuta de equivalentes, é a igualdade, e a expressão filosófica dessa lei do intercâmbio das mercadorias é o Princípio da Identidade no intercâmbio das idéias. Dito de outra forma: o modo de ser da igualdade, na linguagem econômica, encontra a sua expressão filosófica no Princípio da Identidade, e se pode concluir que o Princípio da Identidade é o ponto de vista próprio da equivalência, a expressão lógica do mundo da circulação simples.

Essa estrutura lógica não é totalmente falsa, é a verdade do mundo da aparência, portanto, uma verdade objetivamente subordinada à verdade da produção como "unidade de produção e circulação".

Neste sentido, se explicaria o fenômeno do "mito filosófico", a propósito da teoria do sujeito-objeto idêntico, analisado por Lukács (26).

A razão histórica para a continuada hegemonia do Princípio da Identidade explica-se, então, por ser a expressão lógica das relações do mundo da circulação, que se iria configurar como a superfície da sociedade burguesa.

Pode-se avançar rumo à outra conclusão, a partir do supra-exposto: até aonde vigorou economicamente o princípio econômico *dove è equalità non è lucro*, vigorou filosoficamente a determinação lógica do Princípio da Identidade.

Explica-se o fundamento material, a base ontológica do Princípio da Identidade: a intensificação da prática mercantil nas colônias gregas e a crescente abstração prática da igualdade econômica, empurrou a ascensão do pensamento racional ao nível da universalidade, exigido pela abstração real da prática econômica.

Assim como no real, o ato da troca supõe a ab-rogação das singularidades e particularidades da mercadoria enquanto valor-de-uso, no processo abstrativo a razão se torna *occidental* quando realiza, na busca do *arché*, o seu "pulo de gato": o exercício abstrativo da universalidade.

A fase filosófica do ensaio especulativo da universalidade (*arché*) culmina com a identificação de suas determinações, onto e lógicas: "Só o Ser é" parmenídeo inaugura na Filosofia a consciência relacional da Universalidade e Identidade.

O pensamento filosófico da Identidade e o princípio prático da Igualdade são, portanto, herdeiros legítimos do movimento histórico da atividade produtiva que os fez inaugurados: não um e outro separadamente, mas simultaneamente, tal gêmeos univitelinos dados à luz no mesmo parto - nas colônias gregas do Mediterrâneo, não porque fossem gregas mas porque eram, sobretudo, mercadoras.

Pode-se considerar agora a segunda indagação anteriormente feita: Como e por que se daria a passagem da centralidade teórica do Princípio da Identidade ao Princípio da Contradição sem que este, no entanto, tenha se tornado hegemônico no pensamento discursivo?

Após ter-se desenvolvido, em um longo percurso marginal em relação a racionalidade discursiva, surge o princípio da contradição, integrando-se de forma lógica à elaboração sistemática do pensamento e, sobretudo, gozando o mesmo estatuto de legitimidade frente ao princípio da identidade, na re-elaboração hegeliana da dialética e, precisamente, na obra que traz a sua especulação metafísica de forma melhor elaborada - a **Ciência da Lógica** (27).

A relação lógica acontecida entre identidade e contradição , na abstração filosófica (ou entre a equivalência mercantil e a apropriação capitalista do trabalho não-pago como sendo o verdadeiro conteúdo ontológico deste movimento gnosiológico) , tem como "palco amplo e consciente" a **Ciência da Lógica**.

Portanto, adentremos, então, esta esfinge filosófica da "modernidade".

NOTAS

1 . Lukács diz: "Com justa razão se pode designar o homem como um ser que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas.(...) Ao contrário, o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que - paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente - ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los;(...).De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto imediato da consciência que guia a atividade;(..." (1978,p.5)

2. Este pensamento implica imediatamente a consideração do texto "Teses sobre Feuerbach", de Marx, que é objeto exclusivo de análise detalhada no livro de G. Labica, **As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx**. Também remete à consideração crítica da tradição filosófica segundo a qual no pensamento é que reside a nobreza da humanidade - antiga desde os gregos, acentuada na Idade Moderna pelo racionalismo cartesiano e, hoje, refúgio epistemológico, tanto do humanismo da intersubjetividade quanto do cientificismo arquetípico emanados de supostas formas estruturais da sociedade; uma abstração formal aliás, comum à diversas correntes de investigação sociológica que se irmanam na consideração gnosiológica das relações sociais tidas como fatos sociais de determinação "antropológica", "cultural", "burocrática", "ética", entre outros, a despeito da consideração discursiva da contradição, a fiação diurna, que legada ao fenomênico, retorna à tona investigativa como demandando uma análise compreensiva, desfiação noturna: toda teoria que se reconhece "compreensiva" em oposição ao "objetivismo", nada prova além da unilateralidade objetivista de seu locutor antitético, senão a própria unilateralidade subjetivista, e em ambas, se pode reconhecer a inabilidade discursiva no trato da contradição: a contradição não se pensa conceitualmente, fixa-se - eis a fórmula de uma, ou, a contradição não se pensa conceitualmente, sente-se - eis a fórmula da outra.

3. Preferimos a referência ao termo "transcendência" em "atividade prática da transcendência" no sentido da referência lukacsiana "a posição teleológica do trabalho", com o cuidado de não o tomar no sentido hegeliano: "o fundamento teleológico é uma propriedade do conceito e da mediação por meio dele, que é a razão."(1968,II,p.393); e ainda, o sentido fichteano, herdado de Kant, que impregna a palavra "posição" dificulta particularmente a precisão da materialidade do ser, portanto, do trato da questão mesma ontológica. Talvez por isso, a suada distinção que Lukács opera entre as categorias da universalidade e da totalidade acaba por as deixar análogas,entretanto, apesar de seus "deslizes filosóficos" apontados na autocrítica de 1967, Lukács acerta o caminho preciso de diferenciação, a totalidade. Assim como a universalidade é o néctar da Filosofia, a totalidade seria o do marxismo. Desta feita, a universalidade seria da ordem da identidade e, a totalidade da ordem da contradição. O "caso atípico" de Lukács, foi analisado por J.Chasin, em "Posfácio" ao **Pensando com Marx**, de F.Teixeira. Os "deslizes filosóficos" de Lukács se explicam pelo do forte acento que herda da boa tradição discursiva da filosofia alemã, notadamente de Hegel e, inicialmente sob a

influência de Simmel e Weber, como o próprio Lukács reconhece, no Posfácio à **História e Consciência de Classe**. Por um lado, estava sob a perspectiva que ainda tinha como certo um lugar para a Filosofia contra a fragmentação do conhecimento, e, por outro, da necessidade política partilhada também com Korsch, Bloch, Gramsci, entre outros, na década de 20, de opor um marxismo "filosófico" ao marxismo "positivista" da II Internacional. Ainda é de se observar que seu longo estudo sobre Hartmann, a quem atribui um impulso certo rumo à ontologia diante do positivismo e neo-positivismo, resgata a base crítica de Hartmann às "ciências exatas" e ao fundamento matemático que lhes confere a suposta exatidão. Ora, Hegel, com muito mais precisão conceitual na **Ciência da Lógica** já efetuara essa crítica ao afirmar que a matemática é a abstração carente de conceito e, por isso, enceta a discussão filosófica sobre o infinito matemático. Hoje propomos a rediscussão acerca de ser o neo-positivismo, de fato, o *Gegner* da indagação ontológica, simplesmente porque a torna ilegítima. Não seria, ao contrário, de utilidade lógica à ontologia quando, por si só, demonstra executando logicamente, a caducidade da própria filosofia enquanto pretensão discurso "perennis" do universal? Mas sua tarefa "crítica" se encerraria no âmbito da finitude da lógica da identidade. Além do mais, o neo-positivismo não tem, pelo menos em nosso caso, no âmbito das chamadas ciências sociais, o peso acentuado que vem conquistando a Fenomenologia; esta ganha a adesão da consciência teórica contemporânea por sua exclusividade antitética frente ao positivismo, pela indagação formalmente ontológica que porta frente ao *Lebenswelt*, pela crítica ao racionalismo egóico opondo-lhe a maleável categoria da intersubjetividade, e sobretudo, eis a grande razão, porque sua "rationale" se opõe aos clássicos, materialismo e materialidade, idealismo e idealidade, convertendo-se no método por excelência de descrição "científica" de qualquer camada da realidade, desde que a contradição seja suprimida teoricamente. Além de tudo, torna fácil o filosofar ou interpretar, à base da intencionalidade, sem que seja preciso exercer a "astúcia do conceito". Sobre mais informações acerca da relação Hegel e Lukács ver "Der Rezeptionshistorische Hintergrund von Georg Lukács: Der Junge Hegel" de Erzsébet Rózsa; e, sobre o conceito de *Lebenswelt*, ver "Der Phänomenologische Begriff der "Lebenswelt" - seine Relevanz für die Sozialwissenschaften" de Wilfried Lippitz.

4. Segundo Dopsch: "O desenvolvimento do comércio conduziu logo, no século VII, à fabricação do dinheiro amoadado, que, aceitando o testemunho de Herodes, se atribui aos lídios. Entretanto, Beloch já fez observar que não deve excluir-se a possibilidade de que antes, nas cidades gregas da costa, como Mileto ou Focea, já se cunhava a moeda de elétron. Em um século, mais ou menos, o dinheiro amoadado se difundiu rapidamente destas regiões por todos os centros mercantis da Grécia, chegando inclusive até as colônias ocidentais (Sicília).(. .).Beloch pôs de relevo que a economia monetária ocupou o lugar da natural só com muita lentidão.(...) Beloch explica este fenômeno pela circunstância de que até entrado o século V a quantidade de metal nobre em circulação foi muita restringida." (1943,p.90).

5. Tomemos como ilustração apenas um testemunho de Heródoto acerca da tomada de Mileto pelos persas: "(...) Os generais mandaram chamar os tiranos que se encontravam ali e falaram-lhes da seguinte maneira: "Jônios, é chegado o momento de mostrar sua dedicação à casa do rei. Cada um deve esforçar-se por tirar seus conterrâneos da coalizão. Prometam-lhes

que não terão nenhum prejuízo pela sua revolta, que nem seus santuários, nem seus bens pessoais serão incendiados e que sua condição não será mais dura que antes. Mas, se eles não quiserem atender seu pedido, se entrarem decisivamente na luta, digam-lhes logo, ameaçando-os, o que vai acontecer: se forem vencidos pelas armas, eles serão reduzidos à escravidão, faremos de seus filhos eunucos, desterraremos suas filhas na Batriânia e entregaremos seu território a outros." (in PINSKY, 1983,p.30).

6. Conforme Bonnard: "Guerra, nascimento, pirataria, direito privado, tais são as principais fontes da escravatura."(1980,p.123).

7. A exposição detalhada dos acontecimentos históricos que preenchem de "dados" este "extenso processo histórico" não pode ser contemplada neste trabalho. Indicaremos ao leitor três das obras consultadas e que imediatamente apresentam, em abundância, o pormenor dos acontecimentos históricos aqui pressupostos: o "História Geral das Civilizações", 17 tomos, por André Aymard e Jeannine Auboyer.; o " El historiador e la Historia antigua" - Estudios sobre la teoría de la Historia y la Historia económica y política de la Antigüedad" de Eduard Meyer; e, o "A Civilização Grega", de André Bonnard.

8. "No entanto uma invenção de importância difícil de calcular modifica bruscamente - pelos finais do século VIII- a economia natural ainda meio suportável e a agrava: é a invenção da moeda.(...) A moeda propriamente dita, onde cada cidade batia a sua marca, garante do peso, foi inventada na Lídia, esse país da Ásia Menor onde o Pactolo rola as suas palhetas de ouro. Mas foram as cidades gregas da Jónia costeira que se apoderaram da invenção e a espalharam, no vasto movimento colonial que é da mesma época, pelo mundo inteiro."(BONNARD,op.cit.,p.104)

9. Engels se refere, assim, à história política de Atenas até Sólon: "...Os principais meios para estrangular a liberdade comum foram o dinheiro e a usura. A nobreza residia principalmente em Atenas e em seus arredores, onde o comércio marítimo, misturado com a ocasional pirataria, a enriquecia e concentrava dinheiro em suas mãos. desde então, o sistema monetário que se desenvolvia penetrou, como ácido corrosivo, na vida tradicional das antigas comunidades agrícolas, baseadas na economia natural. A constituição das gens é inteiramente incompatível com o sistema monetário." (in: MARX,ENGELS, Obras Escolhidas, Vol.III,p.89).

10. A confirmação da importância do comércio e da circulação do dinheiro como fatores decisivos ao desenvolvimento cultural dos povos tem sido objeto de polêmica na teorização acerca do desenvolvimento dos povos antigos. A Terceira Assembléia de Historiadores Alemães de 1895, realizada em Frankfurt, oferece-nos uma referência ilustrativa através do artigo de Eduard Meyer, "A Evolução Econômica da Antigüidade". Conforme Meyer, a tese de Rodbertus, segundo a qual a economia antiga é caracterizada como a "economia do OIKOS" é aceita por Karl Bücher quando define que "a economia nacional não é anterior ao estado moderno". Ambas as teses são severamente criticadas por Meyer que lhas aponta como partícipes, qual as idéias populares, da "teoria do desprezo pelo trabalho físico" (MEYER,1982,p.70). Em relação ao universo teórico da filosofia, são frutíferas as reflexões

de Alfred Sohn-Rethel em **Geistige und Körperliche Arbeit**, no qual expõe a sua crítica à tradição filosófica desenvolvida, unilateralmente, à base do trabalho intelectual.

11. Vejamos ainda com Aymard, a propósito das civilizações imperiais do Oriente, que nos permite articular à proximidade da época, outros povos, a propósito da importância do comércio e da forma dinheiro para a abstração do universal: "Justamente a moeda, instrumento indispensável para as atividades comerciais, foi, até uma época bastante tardia, desconhecida dos egípcios: de fato, foram Alexandre e seus sucessores, os Ptolomeus, que generalizaram o seu emprêgo. Mesmo a circulação do ouro, da prata e do cobre sob a forma de lingotes não apareceu senão muito tarde, lá pelo fim do primeiro milênio, quando se multiplicaram as pilhagens dos tesouros e das tumbas. (...) O comércio exterior era extremamente fraco, pelo menos quando comparado à abundância e à qualidade da produção egípcia. A este respeito, a penúria de nossas informações não determina uma impressão enganosa.(...)Confiando nelas, concluímos que tal comércio dependia quase exclusivamente do rei. Só êle dispunha de excedentes exportáveis da produção agrícola ou artesanal(...) bastando-se largamente no que concernia aos produtos indispensáveis, o Egito só recorria ao estrangeiro para os produtos de luxo.(...)"(op.cit.,p.45). E ainda acerca da ciência egípcia: " De mais a mais, a ciência, no sentido estrito da palavra, é orientada pelo desejo da eficácia prática, e não pelo do conhecimento real por meio da explicação. Procura receitas eficazes, sem ligar abstratamente entre si suas observações concretas.(...)O cálculo, indispensável às contas da administração, está em lugar particularmente honroso: desempenha amplo papel na educação do futuro escriba. Ora, apesar disto, permanece bisonho. Se é verdade que praticam o sistema decimal os egípcios, à maneira dos outros povos da Antigüidade, não possuem o sinal 0 (zero). (...) Quanto à geometria, jamais se eleva até a teoria." (pp.109 e 110).

12. Segundo Meyer: 'Deve ser observado que até o VIII século, não havia comércio regular no Egito como também ali não se conhecia o "conceito de uma medida geral de valor" (op.cit.,p.74).

13. Diz Bonnard:"Recentes trabalhos sugeriram que o nascimento da *Iliada*, no século VIII, na Jônia, se coloca no momento em que a poesia improvisada e ainda flutuante se fixa numa obra de arte escrita e elaborada. O aparecimento da primeira epopéia, a mais bela da herança humana, está ligado ao nascimento desta nova classe de burgueses comerciantes. São os comerciantes que difundem subitamente o uso antigo, mas pouco espalhado da escrita. Um poeta jônio - um poeta de gênio a quem a tradição dá o nome de Homero - eleva ao nível da obra de arte uma parte por ele escolhida da matéria tradicional épica improvisada. Ele compõe e escreve enfim, sobre papiro, a nossa *Iliada*".(op. cit.,p.34).

14."O espírito grego começou refletindo-se na poesia. Para a consciência dos mesmos gregos, a imagem originária e válida para todos os tempos do seu ser se encontra não em uma tradição de tipo religioso ou político, senão no mundo da épica homérica. A linguagem da épica é a única que entendem todos os povos helênicos e o que contam os poemas de Homero é o fundamento da imagem de cada um.(...) Seria, pois, de espantar que a filosofia não tivesse

brotado também da poesia. E, efetivamente, isto é tão verdade, que seu primeiro passo consiste em se distinguir da poesia."(GIGON,p.7).

15. "Tales vive neste ponto de múltiplas convergências. Os seus concidadãos e ele repõem o problema de viver num mundo desconhecido, que é preciso conhecer para nele viver. Formulam novas questões. Tales põe estas questões segundo um método que lhe é próprio e numa linguagem ainda não habitual nestas matérias. Na mesma linguagem com que os mercadores tratam dos seus negócios."(BONNARD,op.cit.,p.258).

16."Renuncio a falar dos começos, das relações econômicas do "homem primitivo". Não nos interessa aqui que seja ou não justa a afirmação de Bücher (op. cit.,p.16) de que, "nos primeiros tempos, a troca era totalmente desconhecida"; se bem devo observar que, dando uma olhada no material disponível, se vê que já numa fase muito primitiva tinha grande importância o comércio, a troca dos próprios produtos por produtos alheios. Não obstante, pode afirmar-se que, em todos os povos que interessam à história, o comércio constitui um dos fatores decisivos no desenvolvimento da cultura.(BONNARD,op.cit.,p.72)

17. "Dito o que, não esqueçamos, entre as invenções jônicas, nem o dinheiro, nem a banca, nem as letras de câmbio.Tudo isto invenções ou criações rejuvenescidas pelo emprego novo que lhes dava este povo sempre em mudança, ávido de descobrir e de possuir a vida na sua cintilante complexidade. A profusão do génio jónio atordoa-nos.Finalmente, de todas estas invenções, a mais prodigiosa, a mais fecunda e a mais duradoura - duradoura até nós, até aos nossos mais longínquos descendentes, a invenção da ciência."(BONNARD,op.cit.,p.256).

18.Tito Lívio,I,VII-VIII in: (PINSKY,J.,1980, p.125).

19.Vejamos agora algumas indicações históricas acerca do "processo da vida real", inicialmente, na antiguidade grega: "Diferentemente se passaram as coisas com o aparecimento da moeda: ela permitiu capitalizar o excedente da produção convertida em dinheiro. E mais: o rico aprende a fazer frutificar o seu dinheiro, pretende que esse dinheiro tenha "filhos" (é assim que ele chama aos juros). a arrogância hereditária reforça-se com a rapacidade. Enquanto antigamente acontecia ao nobre dar um excedente que não podia consumir, agora empresta, e o juro que exige é alto, porque lhe agrada aplicar uma parte do seu capital em empresas marítimas onde o risco é muito grande. Empresta e especula. O capital amontoado não é mais que uma aplicação de fundos com vistas à aquisição de novas riquezas. (...)Assim nasce o que Aristóteles chama a "crematística", o que significa a arte do dinheiro - a aptidão para acumular e fazer produzir o dinheiro. Vê-se que esta "crematística" não está longe de ser uma primeira forma de capitalismo.(BONNARD,op.cit.,105).

Vejamos agora com MEYER: "Com o comércio, abrem passo na Grécia a circulação do dinheiro e a economia monetária.(...) A partir de agora, com os pesos e medidas do Oriente, se introduz o sistema de circulação e de troca. Os metais preciosos, reduzidos a uma proporção fixa de valor (ouro=13 1/3; elétron=10; prata=1) e pesados com referência às unidades de peso do sistema ponderal, passam a ser agora os expoentes gerais do valor: todas as mercadorias medem o seu por eles e se intercambiam na proporção a seu valor em dinheiro.

Na Lídia, que marca o confim entre o mundo grego e oriental, os metais preciosos que funcionam como dinheiro cobram no século VII a forma na que desde então vem circulando, a forma da moeda, ou seja a de uma coisa de metal cunhado sob a autoridade do estado e ao qual este garanta um determinado peso. Desde a Lídia, a moeda se estende rapidamente por todo o mundo grego e itálico e, mais tarde, sob a dominação persa, ainda muito mais lentamente, entre os povos civilizados do Oriente. (...) A introdução do dinheiro e do comércio geral que engloba todos os estados e territórios, transforma radicalmente as relações econômicas e sociais: assim se vai gestando a crise social do século VII e VIII, o movimento revolucionário que conduz à derrocada do regime da nobreza." E ainda em nota a este parágrafo, Meyer prescinde dos "fatores espirituais" que se acham em "estreita e ativa interdependência com os materiais", apontando o seu livro "Geschichte des Altertums" a propósito da análise detalhada desta evolução histórica." (MEYER, *op.cit.*, pp,86,s.s.)

Interessante são as observações de Aymard acerca da intensa atividade comercial dos mesopotâmicos:

"É simplesmente curioso verificar-se que, no início do século VI, no reino babilônico de Nabucodonosor, os gregos não estão presentes apenas como mercenários: há documentos relativos a negócios e que assinalam a existência de mercadores "jônios" na Babilônia(...)

"A intensidade das relações econômicas de toda ordem provoca também, e bem cedo, o surgimento, de formas evoluídas de organização comercial e até mesmo bancária. O empréstimo a juros é praticado correntemente, tanto para as colheitas como para o dinheiro" (...) E o que particularmente interessa à nossa tese, eis de forma clara: "Para facilitar ainda mais as trocas, por meio de sua simplificação, faltou a esta sociedade apenas o conhecimento da moeda.(...) O metal circula sob a forma de lingotes, placas e anéis sobre os quais acaba por ser aposta uma rubrica que, pelo menos, garante sua pureza. Mas jamais se chegou à cunhagem de moedas, invenção reservada a civilizações mais ocidentais.(...)"A ausência das moedas ou, pelo menos, de um padrão único e de valor fixo constituiu, ao que parece, o único atraso da vida econômica na Mesopotâmia."(*op.cit.*,p.142 e s.s.)

Ainda acerca da civilização lídia encontramos a seguinte passagem: "Heródoto afirma que, entretanto, que os lídios foram os primeiros capeloi, isto é, concomitantemente varejistas e estalajadeiros. De qualquer maneira, não podemos por em dúvida a intensidade das trocas com as cidades gregas da costa, para as quais convergiam os vales fluviais e que serviam de intermediárias marítimas com o Ocidente.

Eram certamente estas trocas que provocaram a invenção da moedagem, que punha um fim à pesagem e ao controle do título dos lingotes, cujo uso se generaliza, a exemplo dos mesopotâmios. A tradição hesita bastante quanto ao local e à data desta invenção. Talvez fôsse nas cidades gregas das costas, e por particulares. Mas, se o reino lídio nada fêz senão imitar, fê-lo imediatamente.(...)(196).

E mais: "Os gregos, porém, tomaram mais do que os tesouros: a Lídia, bem próxima de suas cidades da Ásia, foi certamente um dos caminhos, e indubitavelmente o principal, por

onde entraram em contacto com o Oriente. Técnicas artesanais e artísticas, idéias e práticas religiosas, temas míticos, observações científicas: bem pesada foi a soma de seus empréstimos. Isto porque o acaso não é suficiente para explicar o avanço que a Jônia, associada e praticamente submetida a Sardes, tomou então sobre as outras províncias do mundo grego: nenhuma encontrava tão grandes facilidades para tirar proveito das experiências do próximo"(p.198)

A propósito do império persa: " O que mais faltou ao império persa, para a realização de sua potencialidade econômica, foi o desenvolvimento sistemático da economia monetária. Os arquemênidas só mui lentamente seguiram o exemplo dado pelos reis lídios. A partir de Dario I, cunharam moedas de ouro, os "dárlicos", preciosos, mas em número muito reduzido.(...)Mas, até o fim, a difusão do império, e por vezes bem longe do Mediterrâneo, das moedas atenienses, atesta que as exigências em numerário se encontravam insuficientemente satisfeitas. Os reis preferiram sempre entesourar, conservando o metal proveniente dos tributos em lingotes vasados em jarras. Durante muito tempo, assim, ficaram tais riquezas condenadas à esterilidade. Apoderando-se dos capitais persas, Alexandre apossa-se de tesouros espantosos para a época: 120.000 francos de 1914. ele e seus sucessores apressar-se-ão em transformá-los em moeda, provocando assim uma verdadeira revolução econômica em territórios onde o comércio ainda se praticava segundo moldes elementares."(p.208).

20. "Na época clássica, nenhum dos gregos, nem os historiadores nem os filósofos, faz o mínimo aceno a uma presumível derivação da filosofia do Oriente. Heródoto (que faz derivar o orfismo, contra toda evidência, dos egípcios) não diz nada; Platão, mesmo admirando os egípcios, sublinha o seu espírito prático e antiespeculativo, em contraste com o espírito teórico dos gregos (República,IV, 435 s.s.;Leis,V 747 b-c; Timeu, 22 b.), e Aristóteles atribui aos egípcios unicamente a descoberta das matemáticas. (Metafísica, A 1, 981 b 23 s.s.)" (REALE,1993,p.13).

21.Devemos esta diferenciação à observação feita pelo Prof.Dr. Anchieta Barreto, a propósito da discussão em torno de seu livro escrito em parceria com Prof.Dr. Rui Moreira: **O Problema da Indução**, de1993.

22.Sobre o ser aristotélico ver **El problema del ser en Aristóteles**, de P.Aubenque (Madr,Taurus,1980).

23. Ver : "O duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias" in:(Teixeira,1995,pp.

69-80); e "Trabalho Abstrato" in: (RUBIN,1987,pp.146-174). A discussão em torno da categoria do trabalho abstrato e da forma valor nas formações sociais pré-capitalistas encontra-se ilustrada, por exemplo, na crítica de R. Fausto a C. Castoriadis no **Marx: lógica e política**, especificamente no *Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor* (pp.89 ss.). Esta devém a propósito da passagem em **O Capital**, quando Marx faz a seguinte referência a Aristóteles: "(...) O gênio de Aristóteles resplandece justamente na sua descoberta da relação de igualdade, existente na expressão do valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade em que viveu impediram-no de descobrir em que consistia,

"verdadeiramente", essa relação de igualdade."(1,1,p.68). Castoriadis, por não entender esta relação à base da categoria da contradição, intenta deslegitimar pela referência marxista a Aristóteles à propósito da relação da igualdade pressuposta da forma valor, a própria teoria valor-trabalho de Marx. Ruy Fausto responde acertadamente a Castoriadis quanto à "determinação" do valor pela crítica à tradição kantiana da "posição" como ato subjetivo. Entretanto, acrescentaríamos que podemos retirar da acusação de "metafísico" - "O primeiro capítulo do *Capital* é metafísico(...) e ainda, "(...) o primeiro capítulo do *Capital* é, do princípio ao fim, hegeliano(...)" que Castoriadis, em *As Encruzilhadas do Labirinto* (pp,268-270) imputa a Marx, o aspecto deslegitimador e, por assim dizer, desfazer a própria crítica: afirmar que neste momento Marx é hegeliano, significa exatamente, e isso Castoriadis não entendeu, que à esta esfera da superfície da sociedade burguesa vigem as leis da equivalência e, por isto, a dialética hegeliana da identidade que equipara a contradição à identidade é suficientemente objetiva a este exercício lógico abstrativo da igualdade; mas deve ser reconhecido que assim como tal aparece à circulação a equivalência, esta já vem determinada pela apropriação do trabalho não-pago. Dizer que "Marx reformula a questão a seu modo - que a põe de uma vez no campo da tautologia metafísica" , (Id.268), demonstra que Castoriadis tanto não compreendeu Marx quanto desconhece o modo de ser do próprio capitalismo: esta aparente tautologia da equivalência é obra do próprio capital, quando à superfície da sociedade todas as relações de expropriação **capitalista** se revestem do princípio da equivalência.

24. Sobretudo pensamos agora nas weberianas reflexões acerca da "legalidade intínseca do mercado" , acompanhadas de uma crítica de cunho humanista, quando incidem em sua ausência de fraternidade e sua impessoalidade (1991,p.420). Confrontar com o "Mercado: uma forma específica de sociabilidade" in: (Teixeira, **op.cit.**, pp.56-64); também nos referimos a Castoriadis quando comenta o "marxismo tradicional", confundindo-o com a Economia Política (1983,p.161); também nos referimos a R.Aron que, embora reconheça a filiação neokantiana do relativismo sociológico de Weber (1962,p.27), transforma Marx num historiógrafo croceano, à la ogne storia è storia contemporanea, eivado ainda de estruturalismo e filiado ao racionalismo dedutivo da edificação conceitual (**idem**,p.46); poderíamos aumentar o leque dos críticos de Marx com Habermas, em seu grandioso esforço racional em promover o casamento filosófico do marxismo com a fenomenologia e em promover o divórcio sociológico entre o marxismo e a "economia"(sobreudo em, **Conhecimento e Interesse**, Cap.1; em **Pensamento Pós-Metafísico**, Cap. III; em **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**; e, entre outros mais, a "Herança maxiana" em **Complementos e Estudos Prévios da Teoria da Ação Comunicativa**). Encontra-se, desde os Grundrisse, a advertência de Marx: "economia política não é tecnologia" - Allein die politische Ökonomie ist nicht Technologie (1989,p.7; 1983a,p.21).

25.Dobb, por exemplo, transcreve em nota, no **Teorias do Valor...**, a seguinte afirmação da Prof. Joan Robinson a propósito da noção do valor: "uma das grandes idéias metafísicas em economia."(1977,p.11).

26.Reconhecemos alguns problemas na interpretação lukacsiana de Hegel e que se concentram no capítulo, **A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**. Serão apenas apontados, nesta ocasião, porque demandam um arco de reflexões e uma investigação independente, portanto, ultrapassam as possibilidades desse trabalho. A centralidade categorial do “presente” que Lukács reconhece em Hegel (1979a,p.18) , como também à “contradição” (Id.ib.p.10) e a consideração, segundo a qual, “as descobertas ontológicas de Hegel” são “densas de futuro”, consolidam o rastro da “contradição entre sistema e método” em Hegel. Se considerarmos o devir hegeliano, como um devir que já deveio, veremos que a dialética hegeliana é, ao contrário, densa de pretérito. Toda a demonstração especulativa de Hegel, sobre a gênese da Idéia, faz-se pela auto-exposição do conceito. O que Hegel demonstra, na realidade, é o calvário da Filosofia com a assunção da contradição à lógica. E não faz isso voluntariamente; é levado a acoplar a dialética à razão negativa, logo de saída, sem qualquer mediação efetivamente dialética (1969,p.29) e o faz, renovando a base da identidade. Por isso, as contradições apontadas em Hegel - o sistema é dogmático e a lógica é dialética, se justificam pela demasiada aproximação entre Hegel e Marx, quase destinando o primeiro a ser superado pelo último. Aquela “recordação”, o calvário do Espírito Absoluto, que Hegel apontara na **Fenomenologia do Espírito** (II,p.220), ele mesmo a realiza, genialmente, na **Ciência da Lógica**. Assim, o “presente”, em Hegel, é de natureza lógica e, não histórica, aliás, como tudo em Hegel o é; a dialética, também. E como sua lógica está inelutavelmente prisioneira da identidade,portanto, do ponto de vista do fenômeno da circulação, não seria “densa de futuro”, mas de um passado histórico que ,através de Hegel, se encarna como síntese de múltiplas determinações: a contradição é uma delas, mas não a principal para Hegel; mesmo que as evidências exclamem o contrário, caberia anotar cada passagem onde Hegel exalta a contradição e, logo em seguida, a dissolve na identidade. Essa seria uma das investigações mais preciosas para o marxismo. Àquela altura do tempo, a contradição é que seria “densa de futuro”, como a história e a teoria o demonstram. Ainda com referência ao estatuto mesmo da ontologia, é de ser investigado por que a observação primeira de sua crítica ao ponto de vista gnosiológico, Lukács o faz pelas mãos da “praxis moral” (p.9).

27.Não comporta aqui, como objeto exaustivo de consideração, a herança heraclíteana, as refutações do materialismo pré-dialético e as clássicas antinomias da identidade, nas quais se debateu a filosofia, principalmente, a filosofia alemã pré-hegeliana, além do mencionado, posto que nos interessa o caráter lógico de “sistematicidade”e equiparação entre identidade e contradição. Essa conjunção lógica de determinações a reconhecemos na **Ciência da Lógica**.

INTERMEZZO: Uma asa marxista para o jarro da Ciência da Lógica

*...confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, e, na teoria do valor, joguei várias vezes, com seus modos de expressão particulares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente..." (Marx, **Posfácio de 1873**, de **O Capital**).*

Ao se tomar esta preciosa confissão de Marx como "senha", pode-se ousar uma fundamentação materialista ao descerramento do enigmático universo filosófico da "Doutrina do Ser" da **Ciência da Lógica** (1), assentando sua profunda radicação histórica que jaz ao apelo da gênese conceptual.

Isto não significa invalidar a exposição do "reino do pensamento de uma maneira filosófica", como Hegel o esclarece em seu Prefácio (1968,p.31), mas reconhecer as determinações históricas que lhe possibilitaram fazê-lo, ricamente de "maneira filosófica" e não de outras, como por exemplo, matemática ou jurídica. Essas Hegel conhece bem quando as critica em seus limites especulativos, involucradas que se acham na extensão do particular: eis o limite do próprio tempo quando se encerrara o "Zeit der Gärung", o tempo de fermentação de criações novas. (Idem,p.28).

Mas a metafísica não há de sucumbir aos limites da temporalidade histórica, muito menos quando empurrada ao precipício da finitude pela própria impotência com que a lógica e o entendimento a velavam.

Antes disto , há que ser revigorada , para que se ponha em plenitude a peleja da Filosofia Pura contra os limites dos novos tempos que já lhes são mortalmente concretos.

Hegel disputará , sobretudo contra Kant, os limites da própria subjetividade que o *Ich denke* kantiano representa , ou a verdadeira alma da Metafísica, abstração ou especulação, da mesma forma que Mefistófeles e Deus disputavam a alma de Fausto, no clássico de Goethe.

O final deste poema, a tragédia social dos limites da liberdade e do conhecimento, que só se rompem quando o homem se lhes entrega praticamente a alma para se superar, ao superá-los, todos o conhecem quando Mefistófeles sentencia: "És meu".

A metafísica do tempo que Kant representa, "eis-me visões, sou Vosso", (Goethe,p.43) subordina-se à metafísica do tempo que Hegel representa (2), *Im Anfang war die Tat* - no Princípio era a Ação (Idem,p.114).

Para utilizar a figura de E. Bloch, diremos então que se trata este *Intermezzo*, de mais um esforço teórico , seguindo aqueles que oferecem uma asa marxista para segurar o jarro quente da **Ciência da Lógica**:

"(...) Não cabe nenhuma dúvida de que Hegel é difícil de entender, um dos mais incômodos entre os grandes pensadores. Muitas de suas frases ou proposições são como jarros cheios de uma bebida forte e fervente, e, ademais sem asa por onde segurá-los." (1983,p.21).

Se Marx reconhece que Hegel havia sido o primeiro pensador a apresentar "de maneira ampla e consciente" as formas gerais do movimento da dialética, e, acrescentando-se que a referência fundamental do movimento dialético, presente em **O Capital**, trata-se da "lei econômica do desenvolvimento da sociedade moderna" (1,1,1982,p.6), encontra-se mais uma chave de explicitação teórica acerca do núcleo objetivo das formas gerais da dialética da Identidade, presente na **Ciência da Lógica** : referimo-nos aos "momentos" conceituais do idealismo da identidade, tão conscientemente explícitos em Hegel e que são os mesmos nos quais se embasa, coroando-os, a teoria clássica do valor.

A radical crítica marxista da teoria clássica do valor não se solidifica apenas no âmbito estreito da "economia", visto que aquela, necessariamente, coroa uma outra crítica, talvez mais radical ainda, pelo seu milenário peso histórico, a do *Untergund* lógico da racionalidade feiticizada na identidade. Apenas nesse sentido, superar Hegel significa superar com ele, todo a complexidade de um passado histórico, ainda vivificante, diga-se, da tessitura ontológica da ideação; seus alcances objetivos, seu desprezar-se da áurea mitológica e fisicalista, seu irromper-se audacioso na universalidade e sua vertiginosa aterrissagem na mundaneidade política, seu tatear-se endiabrado nas proximidades "divinas", racionalmente zombando de provas ontológicas, o seu litígio experimental com as "idéias claras e distintas", bem como seus viéses e revezes gnosiológicos, suas malhas finas ou espessas de logicismo ou a-logicismo, suas nuances desesperadas de fideísmo ou agnosticismo, seu poder aliciador de justificação racional, enfim, tudo aquilo que inventa uma tradição abstrativa na filosofia e ciência e, desautoriza a redução do pensamento de Marx às "três fontes", transformando-o,

como bem disse Chasin em seu Posfácio ao **Pensando com Marx**, numa espécie de *ménage à trois*. (Teixeira,1995,p.343). Frente a isso, a ruptura do marxismo haveria de possuir a mesma envergadura da originalidade auto-suficiente da nova **forma mentis** que se inaugura sob o novo ser do capitalismo.

O acirrado embate entre materialismo e idealismo , que fundamenta toda a filosofia alemã clássica, atingiria a culminância com Hegel, mediante a sua exposição genética de um processo especulativo supostamente auto-sustentável, fazendo a balança teórica pender conscientemente para o idealismo.

Nesse sentido, bem disse Lukács que Hegel "...nunca hesitou; conscientemente foi sempre idealista, sempre um esclarecido adversário do materialismo." (1973,p.417).

Apesar disto, em **O Capital**, e de maneira ainda mais contundente em **Os Grundrisse**, quando trata da análise do dinheiro (3), Marx resgata as "expressões particulares" da filosofia hegeliana , apesar da reconhecida "mistificação" na qual a dialética se acha tecida sob as artimanhas filosóficas do idealismo.

Por que , então, Marx se mune das "expressões particulares" hegelianas e por que o faz exatamente ao analisar a forma do valor?

No Prefácio à primeira edição de 1867 de **O Capital** , encontra-se uma resposta: trata-se da necessidade da "abstração do simples" - "...A forma valor, a qual tem no dinheiro sua figura acabada, é muito vazia e simples."

Marx , nesse precioso excerto , indica-nos qual seja a sua tarefa investigativa que "em vão", apesar de dois milênios de investigação, ainda permanecia "indepassável" : desvendar a forma valor da mercadoria. (e que somente seria possível com a objetivação do valor sob o capital.)

Como foi possível a Marx "devassá-la", utilizando-se das "formas gerais do movimento" da dialética hegeliana após desmistificá-la? Praticamente, a relação especificamente capitalista de trabalho já era uma verdade histórica em toda a sua dureza ontológica.

Apoderar-se desta materialidade de forma lógica vinha sendo a tarefa científica da Economia Política, cujo objeto dileto de investigação era reconhecidamente o valor-de-troca (4).

Para a Economia Clássica, a riqueza é fundamentalmente mercantil e a mercadoria é o signo óbvio da riqueza privada: "um objeto externo", diria Marx, já nas primeiras linhas de **O Capital**.

Ao afirmar a concretude material do objeto de sua análise, Marx golpeia a tradição teórico-filosófica que, embasada no clássico princípio da identidade, acaba sempre por subsumir o real ao conceito do real.

Importante é chamar , neste momento da reflexão, a importante crítica que Hegel havia indicado, acerca da "idealidade", no âmbito na tradição filosófica : idealidade e idealismo na tradição da lógica subjetiva são carentes do movimento concreto , posto que a abstração sistemática, carente de movimento endógeno, é imperfeita.

A ausência de "a determinação lógica da infinitude" autocircunscreve metodicamente o sistema abstrato, carente de relação (1968,p.143).

Será essa mesmíssima razão pela qual Hegel criticará o silogismo formal da geometria: "...ela pode manter-se no interior da identidade formal, quer dizer, da unidade carente de conceito, que é a igualdade, e que pertence à reflexão extrínseca que abstrai ..." (1968,p.714) .

A auto-fundamentação lógica do movimento genético da dialética é impossibilitada, assim, de realizar-se nos sistemas filosóficos subjetivos , posto que a identidade formal que os embasa, onde a contradição se faz ausente, culmina necessariamente nas representações filosóficas da idealidade abstrata:

"(...) O pensar formal se cria, a este proposito, o princípio determinado de que a contradição não pode ser objeto do pensamento; entretanto, na realidade, o pensamento da contradição é o momento essencial do conceito (...)"(1968,p.734)

Desta feita, estavam postas as condições objetivas e subjetivas ao desvendamento da forma valor: primeiro, pela ampla extensão de determinação que a mercadoria assumiu na sociedade burguesa, chegando, por esta razão, a se converter em sua "célula econômica".

A partir desta realidade empiricamente contundente, signo da riqueza moderna, tornou-se teoricamente possível a "abstração do simples": a mercadoria é a abstração simples da riqueza sob a moderna história do capital.

A plenitude concretizada da forma mercadoria é a sociedade burguesa, portanto a "célula econômica" da sociedade burguesa é a forma mercadoria; segundo, a dialética hegeliana havia

alçado o estatuto teórico do princípio da contradição ao patamar da objetividade conceptual, sob a identidade.

Por esta razão, isto é, pela conjugação só agora concretizada da realidade e idealidade, o espírito humano não lograra em penetrar o "simples".

Apenas mediante o pleno desenvolvimento analítico das contradições das metamorfoses da forma valor, da mercadoria até à forma dinheiro no método expositivo, foi possibilitado a Marx tecer indiretamente a dialética do trabalho assalariado e, desta feita, desvendar o fetichismo da mercadoria.

O que se deve entender sobre o método de exposição de Marx, F. Teixeira em seu arrojado **Pensando com Marx**, deixa claro a propósito do objeto de estudo de Marx:

‘... a reprodução teórica do objeto de estudo de Marx, o modo de produção capitalista, tem dois momentos: o da pesquisa e o da exposição. *O Capital* é essencialmente o momento da exposição da pesquisa. Mas atenção, trata-se de expor as *determinidades de uma realidade historicamente determinada...*’ (1995,p.37).

O movimento da dialética do trabalho humano , cuja objetivação se assenta sobre uma inescusável base natural sobre a qual se efetiva a crescente determinação da socialidade manifesta-se, sob o capitalismo, um duplo carácter : como trabalho concreto e trabalho abstrato, revelado através do duplo carácter da mercadoria.

A "abstração do simples" é uma das mais preciosas contribuições da dialética hegeliana ao pensamento de Marx: "Dando a um conteúdo a sua forma mais simples, o pensamento dá-lhe a sua última determinação".(Hegel,1986,p.175).

A relação fundamental que se converte em *standart* da lógica dialética hegeliana, a equiparação gnosiológica entre a "identidade" e a "não-identidade", tem como base o estatuto ontológico que o "não-ser" conquista na Doutrina do Ser, "momento" basilar e igualmente legítimo frente ao "ser", na e pela verdade do devir.

Assim, precisamente na **Ciência da Lógica**, trata Hegel de refundar, em conjunção dialética, o enraizamento metafísico da lógica e o enraizamento lógico da metafísica, pois, somente mediante a dupla revigoração do ser e da especulação, pensava Hegel superar a "ruína da metafísica" que é obra comum da "ciência e do entendimento humano".(Prefácio à Primeira edição de 1812,p.27). Por esta razão é que a "ciência lógica, que constitui a própria metafísica ou a filosofia especulativa pura, foi até agora muito descuidada (...).(Idem,p.29)

A exposição genético-conceitual do movimento da dialética apreendida em suas "leis gerais" seria ante-sala abstrativa da crítica marxista à a exposição da forma valor , conforme a identidade objetiva , tal aparece à superfície da circulação (5).

Marx vai encetar, pois, uma conjunção de universos teóricos já distintos, a Filosofia e a Economia que serão igualmente superadas ao ser estatuída , mediante a crítica do princípio hegeliano da identidade e a crítica do princípio da igualdade da Economia Política, a "lei econômica do desenvolvimento da sociedade moderna".

Hegel foi o primeiro pensador a equiparar, gnosiologicamente, o estatuto ontológico da "não-identidade" ao tradicional patamar filosófico atribuído à "identidade: a verdade de um e de outro", e de ambos simultaneamente, é a relação na unidade do devir: "identidade da identidade com a não-identidade" (1968, pp., 68, 69).

Caberia a Marx, portanto, extrair a objetividade ontológica da "não-identidade" da sobredeterminação gnosiológica da "identidade": romper a tessitura da identidade da dialética hegeliana e estampar-lhe a concretude do engolfamento do real, cujo movimento dialético não se realiza objetivamente, conforme pensava Hegel, por ser apenas tributário das determinações genéticas do conceito.

A lógica hegeliana é objetiva não por ser a "exposição genética do conceito" (1968, p. 511), muito embora objetividade e conceito sejam sinônimos na lógica hegeliana, mas por ter a crítica hegeliana da identidade subjetiva superado a base unilateralmente gnosiológica da lógica tradicional, o Princípio da Identidade Subjetiva.

Assim, se tornou possível a elevação do próprio princípio da identidade ao patamar discursivo da objetividade conceptual e concreta da universalidade de que tanto carecia o pensamento moderno pré-hegeliano.

Embora sob a forma gnosiológica, esta até então pressuposta universalidade historicamente correspondia também à formação do singular e do particular, e, desta forma foi criada a possibilidade da universalidade pelo próprio pôr das determinações históricas do singular e do particular. Historicamente, o processo é o inverso.

Este exato pressupor do universal era, afinal, o seu próprio pôr invertido: a consciência lógica desta relação histórica na qual se acaba revelando a inversão do fenômeno abstrativo, acaba surgindo, por assim dizer, em suas formas gerais, na dialética conceptual da idéia hegeliana como sendo a definitiva resposta, no âmbito da identidade, à indagação kantiana. Neste sentido, pode-se considerar a **Ciência da Lógica** como a última resposta verdadeiramente conceptual à indagação metafísica de "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*".

O "a priori", que aparece como ponto de partida, é na realidade o resultado de um longo processo histórico, tornando-se dialeticamente, o ponto de chegada da especulação, "a idéia como o acabamento do conceito" (1968,p.674), enquanto que na abstração subjetiva, permanece como o indeterminado ponto de partida. Ilustrando com Göethe, o *a priori* kantiano à luz da *idéia* hegeliana, revelaria-se como análogo ao "Pude evocar-te mas reter-te não pude"(**op.cit.**,p.75)

O "a priori" kantiano somente se iria concretizar enquanto tal na *idéia* hegeliana. Essa consideração nos faz entender, de forma diferente do **Ludwig Feuerbach** de Engels, a contradição entre método-dialética e sistema-dogma na lógica hegeliana:

‘Entretanto, só há um meio para essa volta ao ponto de partida no momento em que se chega ao fim de sua filosofia: é supor que a história chega a seu ponto final no momento em que a humanidade toma consciência dessa mesma idéia absoluta e proclama que essa consciência se adquire através da filosofia hegeliana. Com isso, porém, proclama-se como verdade absoluta todo o conteúdo dogmático do sistema de Hegel - o que está em contradição com seu método dialético que se opõe a todo dogmatismo.’ (Marx e Engels, **Obras Escolhidas III**, p.174).

Se deslocarmos o eixo da temporalidade da dialética hegeliana para o vetor passado-presente, provocaremos uma mudança no movimento lógico do devir, passando a ser referido como um devir que já deveio. Nessa acepção heterodoxa, talvez se esclareça que em Hegel, talvez mais do que em nós, estivesse presente a consciência de que a Filosofia agonizava em suas mãos. A gênese metódica da idéia sob a identidade objetiva quer dizer: “justificar”, conceptualmente, o milenar desenvolvimento da idéia absoluta, animado por um tempo histórico que “anoitecera” sob as barras da aurora capitalista. No Prefácio de 1820 do **Princípios da Filosofia do Direito**, encontramos:

“(…) Para dizermos mais alguma coisa sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia cega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efectuou e completou o processo de sua formação.(…)” (1986,p.28).

O “Pássaro de Minerva”, a Filosofia enquanto sinônimo de sabedoria, só alça seu vôo quando um tempo se efetivou. *Eule de Minerva*, ele disse e, não *Phoenix*.

Somente uma profunda consciência da historicidade possibilitaria a Hegel responder com rigorosa determinação conceptual, via dialética, a Kant, o que significa romper com Kant.

Teoricamente, e apenas com Hegel, a *Filosofia Pura* haveria então de se achar resolvida (6). Engels apontou, nesse sentido, para o caráter revolucionário da filosofia hegeliana:

“E nisso, (ele se refere ao *tudo que existe merece perecer* como resolução da tese, *tudo que é real é racional*), precisamente, residia a significação real e o caráter revolucionário da filosofia hegeliana (à qual nos limitaremos aqui, como coroamento de todo o movimento

filosófico iniciado com Kant): ela acabou, para sempre, com o caráter definitivo de todos os resultados do pensamento e da ação do homem(...). (Op.cit.,pp.172,173).

A plena objetividade, em si discursiva, da Filosofia estaria de uma vez por todas conquistada, a "realidade havia alcançado o seu conceito", nas palavras de Hegel.

Agora, o que historicamente haveria de ter provocado esta derradeira cópula especulativa da identidade, eis a outra face de Janus, de dureza ontológica, que ao se revelar, deu a conhecer o limite abstrativo de sua cara metade gnosiológica. Ei-la:

Quando o trabalho *sans phrase* se concretiza em toda a sua materialidade na sociedade burguesa, nasce sepultando a própria "frase", a destruição do universal, a derrocada da suposta Filosofia Pura.

Para usar as palavras do Prefácio de 1844 da **Sagrada Família**: (...) *Es versteht sich, dass dieser fleischlöse Geist nur in seiner Einbildung Geist hat.*(...)"(1953,p.3) - "Esse espírito desencarnado só tem espírito na imaginação." (1987,p.7).

Quando Kant afirma, em sua célebre **Introdução**, que Hume destruiu a Filosofia pura (1938,p.160) de fato, vê-se que Hume nada mais é que a expressão da destruição histórica que o capitalismo efetuou sobre o universal, o ponto de apoio arquimediano das construções especulativas.

Quem destruiu a Filosofia pura não foi Hume, mas o capitalismo moderno: "a metafísica tinha perdido todo o seu sal" (Marx,1987,p.125) - (...) *Die Metaphisik war fad geworden* (...) (1953,p.199).

Da mesma forma que Hegel sentencia que "a alienação da consciência põe a coisalidade", historicamente o processo demonstra exatamente o inverso, a coisalidade é que põe a alienação da autoconsciência.

A "câmara escura" da Ideologia Alemã é esta consciência contemporânea da ausência do universal, melhor, da ausência das condições históricas de um discurso universal, que a toda especulação transforma em "fraseologia oca".

Desta feita é que , já em 1847, na crítica feroz contra Proudhon, Marx já não se reconhece como "filósofo" e sim, "economista". Ao cabo destas reflexões, podemos concluir que não há lugar para uma filosofia sob o capitalismo, o que equivale a dizer que, toda a filosofia há de ser enquanto tal, sob o capitalismo, necessariamente idealista.

Abre-se, entretanto, a estrada da ciência, o saber real...

Vê-se , assim, que a explicitação da infinitude qualitativa da racionalidade conceitual, como a que nos foi legada pela tradição inaugurada por Spinoza, "o método é reflexivo", é seguida de perto, mesmo que sendo superada por Fichte," método genético", por G.W. Hegel, "exposição genética do conceito" e, finalmente, por Marx, "a viagem do retorno".

Desta forma, o movimento do pensamento filosófico ocidental, embasado no princípio da identidade, atinge com Hegel a plena possibilidade da objetividade discursiva, isto é, a incorporação da contradição à necessária *animação* do conceito "...O conceito é como uma alma que, todavia não está animada..." (1968,p.669)

Estatuída a equiparação lógica entre a identidade e a contradição como "momentos" gnosiológicos na dialética do entendimento que determina e abstrai, fixando estas determinações, a superação de ambos como momentos isolados seria a tarefa do pensamento especulativo, coroação da resolução das contradições abstrativas.

O hegeliano resgate da "não-identidade" se dissolveria na unidade que, embora contraditória, mostra-se como tendo a base conciliatória pela dialética especulativa da Identidade.

A gênese do universal tributária da dialética do pensamento especulativo, base triádica do ser, da essência e do conceito, revela a ascensão do pensamento abstrato ao pensamento concreto, movido pelo devir interno das determinações do espírito objetivo, a Idéia - eis o movimento geral da dialética hegeliana.

O movimento lato da ideação discursiva hegeliana determina metodologicamente o universal abstrato encarnado pelo "ser", o momento mais abstrato na auto-exposição do conceito: "O ser, como relação abstrata do todo, imediata, consigo mesmo, não é outra coisa que aquele momento abstrato do conceito que é universalidade abstrata(...)" (1968,p.622).

O ser hegeliano, "o momento abstrato do conceito", e a forma mercadoria, o momento mais abstrato da análise do capital (7), aproximam-se metodologicamente como sendo, ambos, de determinação a mais abstrata: aquela, da lógica dialética e, esta, da produção especificamente capitalista.

Cumpra, portanto, observar que há, no entanto, uma diferença fundamental entre ambos: a mercadoria não é, como o ser hegeliano, uma determinação decorrente da lógica ; pois, antes de tudo é, "um objeto externo" (8).

A "mistificação" da dialética nas mãos de Hegel (9), acusada por Marx, pode ser compreendida como sendo ocasionada por duas razões objetivas advindas de duas ordens teóricas de ideação: a primeira, relativa ao esgotamento teórico da Filosofia com a concretização prática do trabalho abstrato, isto é, com a destruição do discurso universal, embasado no princípio da identidade, dá-se o seu equivalente, a saturação da objetividade explicativa do próprio princípio da identidade, frente à realidade contraditória do capitalismo (bem como neste mesmo processo acelera-se o desenvolvimento das ciências modernas); e, a segunda razão é relativa à incipiência da Economia Política quanto à sua ausência de clareza acerca da teoria do valor, sobre a configuração do Capital.

Somente com Marx, o princípio filosófico da identidade e a lei mercantil da equivalência seriam igualmente superados e somente poderiam ser superados simultaneamente.

Na análise marxista da relação capitalista de trabalho, ficou desvelada a contradição econômica entre a Teoria do Valor e do Capital: o trabalho não-pago sobredetermina a equivalência mercantil, a contradição sobredetermina a igualdade.

Da mesma forma, aconteceria a superação teórica da objetividade explicativa do Princípio da Identidade.

A Identidade, sendo o reflexo abstrativo da epiderme da sociedade burguesa, corresponderia à equivalência praticada no mundo da circulação.

Quando a investigação "abandona a esfera ruidosa da circulação", a troca de equivalentes, e penetra no mundo da produção do capital industrial, isto é, na globalidade do processo de produção e reprodução do capital, só então se desvela a natureza processual e contraditória do capital.

A contradição é a base do capital como relação de apropriação do trabalho não-pago, que, inclusive, leva a prática mercantil às últimas conseqüências: toda a produção torna-se produção de mercadorias.

Desta feita, a dialética da Identidade Objetiva que equipara a contradição à identidade, mostra-se como uma espécie de reflexão própria ao momento fenomênico de abstração da circulação simples, sem considerar, entretanto, a determinação da reprodução do capital sobre esta esfera imediatamente visível da sociedade burguesa.

Assim, haveria de ser "abandonado" o Princípio da Identidade ao ser também "abandonada" a esfera da circulação.

Esta atitude teórica, distintiva da análise marxista, seria possibilitada pela "desmistificação" da dialética hegeliana e pela crítica da Economia Política.

Como a dialética hegeliana era, na época, a mais elevada expressão lógica da objetividade conceitual na "abstração do simples", e a Economia Política a mais objetiva expressão da cientificidade acerca da sociedade burguesa, Marx se aproximaria teoricamente de ambas e as superaria no que elas tinham em comum e já "refutado", na prática, pela própria afirmação da relação capitalista de trabalho: a sobredeterminação teórica do Princípio da Identidade e do princípio mercantil da igualdade foram deslegitimados, ambos, pela sobredeterminação historicamente concreta da contradição.

Pela razão exposta, Marx em larga medida se fez discípulo da dialética hegeliana e, em medida não menos extensa, acabou por superá-la. Viria, talvez, também do próprio Hegel a lição do como se lhe poderia oferecer a correta refutação; tanto Marx a acatou, que impôs ao sistema hegeliano a verdade de sua superação, não exatamente da mesma forma como Hegel havia imposto (apenas conceitualmente) ao sistema spinoziano, a sua condição de "refutado":

"(...) Entretanto, não se pode considerar-se como falso o sistema, porque necessita uma refutação e seja apto para recebê-la; e sim que deve considerar-se como falso só isto: que tal sistema represente o ponto de vista mais elevado. Por conseguinte, tampouco o verdadeiro sistema pode ter com aquele a relação de ser só seu oposto; porque assim este oposto seria ele mesmo só um sistema unilateral. Mas bem como superior que é, deve conter em si o subordinado." (1968c, p. 514)

E ainda:

" A verdadeira refutação tem que penetrar na força do adversário, e colocar-se no âmbito de seu vigor." (Id.ib.)

Marx soube, como nenhum outro pensador, penetrar na "força" do pensamento hegeliano e de lá extrair o "vigor" de sua dialética, como se pode constatar em sua carta de 1868 a Kugelmann:

"Sabe muito bem (Herr Dühring) que meu método de desenvolvimento não é hegeliano, uma vez que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética mas somente depois que ela foi extirpada de sua forma mística, e isto é precisamente o que distingue meu método." (1978,p.214)

A aproximação teórica do "superior" e do "subordinado" e, conforme a lição marxista, aprendida de Hegel, "a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco", possibilita-nos ensaiar a subordinação da dialética do conceito à dialética do valor (10).

Consideramos a lógica hegeliana presidida pelo princípio da identidade, (o que não deixou de se constituir à época o coroamento de uma necessidade lógica do pensamento discursivo na abstração sobre a realidade e que já se vinha objetivando desde o surgimento da própria Filosofia pelo desenvolvimento objetivo da própria realidade) , uma vez que somente, e apenas, equipara a Identidade à Não-Identidade sob a determinação da própria Identidade - *Identität der Identität und nicht-Identität*. (WL,1993,p.74).

A dialética da contradição fundar-se-ia mediante a crítica da Economia Política, quando foi possível a Marx desvelar que na epiderme da sociedade burguesa, no "lar das mercadorias", todas as relações de apropriação e expropriação se revestem do princípio da equivalência.

Desta feita, a dialética prática da contradição especificamente capitalista não equipara, mas subordina a identidade (da prática mercantil) à contradição (produção capitalista).

Há de ser observado que estamos diante de único e milenar processo histórico em desenvolvimento contraditório, a formação e o desenvolvimento objetivo da prática mercantil e do mundo da circulação nas formações sociais pré-capitalistas ao qual correspondem a formação e o desenvolvimento histórico da forma valor da mercadoria, o que, por sua vez, objetiva o desenvolvimento abstrativo da racionalidade discursiva sob a determinação do Princípio da Identidade , a formação e desenvolvimento da Filosofia como discurso do Universal, culminado no *modus ratiocinatio* da Economia Política clássica .

Neste mesmíssimo e único processo que compõe as variadas formas e graus de desenvolvimento alcançados pelos homens na produção da própria existência se vinham concretizando, de forma contraditória , as condições objetivas à formação da moderna história do capital (a história da produção do excedente, da apropriação privada, da prática mercantilista, da forma valor, da indústria ,...).

Quando a circulação atinge formalmente o complexo da produção e se efetiva a subordinação real da prática mercantil ao processo de produção capitalista , e quando o dinheiro, além de suas funções monetárias, alcança a produção, exercendo a função econômica de expansão do valor, deixa de ser dinheiro e se converte em capital.

O capitalismo se põe a andar sobre as "próprias pernas" e a prática da equivalência monetária do valor se determinada, subordinando-se às formas relacionais diversas de apropriação e, mais especificamente, de expropriação do trabalho não pago.

Com a análise de Marx, em sua crítica à Economia Política, coroada em **O Capital**, temos aqui na história da teoria inaugurada, discursivamente, a dialética da contradição que subordina (e não meramente equipara) o princípio da Identidade ao princípio da Contradição.

Não seria supérfluo registrar que o sujeito prático desta façanha gnosiológica é o próprio capitalismo, bem entendido que, como relação social, processo supõe a determinação das relações entre homens presididas na e pela solidez histórica - prática e teórica das classes sociais.

Assim também, como o sujeito prático da façanha gnosiológica da identidade foi o processo da acumulação primitiva à formação do capital, notadamente referido ao desenvolvimento econômico-prático da forma valor pelo desenvolvimento histórico do processo da circulação.

A lógica discursiva da identidade não "pertence" ao sistema hegeliano, de forma a entender que somente nele e por ele se justificaria sua objetividade; eis o crucial momento explícito do idealismo hegeliano, fundamentado na sua concepção de objetividade, "a lógica objetiva é a exposição genética do conceito" (1968,p.511). Ver-se-á que a exposição genética, em si, do conceito não garante a objetividade deste; sequer de si, a não ser que a objetividade e o conceito sejam tidos como unidade (que supõe a superação da diferença) na totalidade (**Idem**,p.627), que é a exata tese hegeliana.

Da mesma forma, quanto à verdade de uma ou outra dialética estarem subordinadas só ao pensamento de Hegel ou Marx, e, embora diferentemente, a objetividade teórica da dialética da contradição não "pertence" ao marxismo, de forma a entender que, somente nele e por ele, se tem validada sua objetividade.

Trata-se, tão somente, de único processo histórico, portanto, também único processo lógico-discursivo: Hegel representa a coroação da máxima possibilidade discursiva da lógica, embasada no princípio da identidade, que acabara de incorporar à razão o princípio da contradição, após dois milênios de formação histórica e exclusão lógica.

Marx, por sua vez, apresenta-nos a primeira e única forma dialético-discursiva do princípio da contradição na "pré-história" que subordina a si toda a objetividade conceitual alcançada pelo princípio da Identidade. Pensamos ser esta a correta forma a partir da qual se deve encetar as demais distinções entre a "dialética hegeliana" e a "dialética marxista", e que, apesar de renovados esforços por parte de hegelianos e marxistas, ainda se acha longe de um esgotamento em todas as suas conseqüências teórico e práticas.(11)

Assim procedendo, faz-se uma reaproximação entre a Filosofia e a Economia, na abordagem da relação entre o princípio filosófico da contradição e a apropriação capitalista do trabalho não-pago.

Em uma pequena citação de **O Capital**, no **Teorias da Mais Valia**, precisamente, na crítica de Marx contra o "apologista cínico da produção capitalista" ou "mentecapto sem

escrúpulo", McCulloch, encontra-se uma passagem que serve de auxílio ilustrativo ao *détour* que aqui se realiza:

"Ademais, exclui (Marx está se referindo a Ricardo) a troca entre mercadoria e trabalho do valor relativo de uma mercadoria. Porque, se uma mercadoria se troca por uma mercadoria, trocam-se quantidades iguais de trabalho. Se se troca pelo próprio trabalho, trocam-se quantidades desiguais de trabalho, e a produção capitalista se apoia na desigualdade desta troca."(3,IV,p.1223) .

Na **Ciência da Lógica**, o princípio econômico da igualdade, sob a forma de princípio filosófico da Identidade, sofreu a conjunção lógica da contradição mediante a afirmação, já referida, da "identidade da identidade com a não identidade".(1968,pp.68,69)

A primeira e fundamental reordenação lógica à Identidade subjetiva, pré-hegeliana, devém nesta simples afirmação: assim ocorreu a equiparação ontológica entre a identidade e a não-identidade quando o mesmo estatuto de verdade atribuído de forma qualitativamente igualitária, ao ser e ao nada, deslegitima a força explicativa do princípio da identidade subjetiva.

De uma só feita, Parmênides e Kant, o alfa e o ômega filosóficos da razão subjetiva, são igualmente atingidos pela crítica hegeliana da abstração.

Assim, de forma genialmente abreviada, Hegel atingiu o cerne da própria tradição filosófico-metafísica.

O ser parmenídeo e a coisa-em-si kantiana, o início e o apogeu metafísicos da Identidade Subjetiva ou da finitude lógica da abstração, foram logicamente superados pela dialética "verdade do devir" : " Só o ser é", a máxima abstração originária do universal abstrato sob o

princípio da identidade, e o "deixar de lado a coisa-em-si como real para si mesma", a máxima impossibilidade da abstração do universal abstrato , ambas sob o mesmo princípio da identidade subjetiva, amarram-se como extremidades de um mesmo laço lógico , carente do devir.

O ser, o momento inaugural da plenitude da abstração do universal e a coisa-em-si, a rendição à ausência de universalidade gnosiológica, o entulho da representação, ambos sob a determinação subjetiva da identidade, são qualificados sob a crítica hegeliana da lógica tradicional como manifestações da impotência do pensamento abstrato para tratar das verdades especulativas, assim como o ser parmenídeo "tomado assim todo por si (...) é o indeterminado e não tem nenhuma relação com outro..."(1968,p.87) , posto ser resultado da mais originária determinação da abstração. A coisa-em-si "...não é ela mesma mais que um produto do pensamento, e precisamente só do pensamento que abstrai.", (Idem,p.53), é, pois, igualmente carente da verdade do movimento. São desta feita configurados, *in extremis*, o ponto de partida e o ponto de chegada (relativo a Hegel) do movimento da abstração realizado sob as determinações do intelecto e suas antinomias. Estas decorrem, necessariamente, de seu basilar ponto lógico de apoio: o princípio da identidade subjetiva.

Assim, sob o mesmo Princípio da Identidade, Parmênides fundou a metafísica pela lógica, e Kant desfundou a metafísica pela lógica ou, nas palavras de Hegel, "transformou a metafísica em lógica".(1968a,p.47)

A absoluta subsunção do *Logos* a um princípio conceitualmente ontológico, acontecida nos primórdios da Filosofia, inaugura a identidade unívoca entre o ser e o conceito.

O movimento da multiplicidade admitido como determinação de exterioridade das formas fenomênicas, o *locus* da "não-identidade", não se faz alçado à unidade subjetiva da essência conceitual. De igual forma, a absoluta subsunção do princípio ontológico a uma determinação gnosiológica, a última estação conseqüente da abstração moderna nos trilhos da identidade subjetiva acontecida em Kant - "a nulidade do espectro da coisa em si" - (**Idem**,p.45), provocou na Filosofia Moderna a dificuldade de superação dos limites da unidade indeterminada, tributária da tradição lógica da subjetividade.

A coisa em si revela a absoluta rendição do intelecto às próprias contradições, um *mea culpa* filosófico da ausência objetiva do universal que "haveria que reconhecer pelo menos a dignidade de uma coisa em si", já ironizava Hegel.

O longo circuito subjetivo do princípio da identidade criou a lógica das formas puras e ossificou o movimento do pensamento discursivo no juízo.

A certeza das formas puras excluía a verdade do conteúdo, entretanto, advertira brilhantemente Hegel: "Se a lógica parece carente de conteúdo. não é culpa de seu objeto, e sim só da maneira como esse objeto está concebido" (**Idem**,p.45). Aliás, qual na esfera econômica, a certeza do trabalho abstrato "excluía" a apropriação do trabalho não-pago da prática mercantil da equivalência.

Assim, pois, como o juízo é impotente para expressar as verdades da especulação filosófica, pois "é uma relação de identidade entre sujeito e predicado" (*Idem*, p.84), da mesma forma o "mundo da circulação", o verdadeiro fundamento abstrativo do juízo, é impotente para explicar as verdades da especulação capitalista. Tanto na Filosofia quanto na Economia, é, portanto, impossível explicar a Especulação (teórica e prática) com base na igualdade da troca ou na identidade da abstração.

Desta feita, a objetividade da "coisa-em-si" era tão incognoscível à representação filosófica da identidade quanto a mais-valia o era à consciência econômica da igualdade.

De todo o exposto: todo o movimento trilhado pelo pensamento discursivo ocidental tendo como base o princípio da identidade é o reflexo abstrativo do desenvolvimento da circulação de mercadorias nas formações sociais aonde o valor-de-troca ainda não se havia objetivado sobre o valor-de-uso.

Seja observado mais um extrato de **O Capital**:

"Capital, portanto, nem pode originar-se na circulação nem fora da circulação. Deve, ao mesmo tempo, ter e não ter nela sua origem..." (1982, p.186).

Eis, de pronto, o limite abstrativo da força explicativa do princípio da identidade: na Economia, explicar a origem da criação do valor, e, na Filosofia, explicar a origem da contradição. "Eis o busilis"!

Desta forma podem ser clareadas as necessárias e contraditórias determinações do intelecto como depositário reflexivo da abstração que incide sobre o mundo da circulação tanto na Filosofia quanto na Economia: "A ciência real da economia moderna só começa quando a análise teórica se desloca do processo de circulação para o da produção.(...)" (Marx, O Capital,3,5,p.388).

Seria possível observar que assim como a circulação encerra sua missão econômica na realização do preço da mercadoria, no dinheiro, a **Fenomenologia do Espírito** encerra sua missão na realização do conceito. Ali, a Economia Política, aqui a Filosofia. Ali, é impossível explicar a especulação capitalista e, aqui, é impossível explicar a especulação filosófica. Ali, o dinheiro é o ponto de chegada do movimento das formas do valor assumidas pela mercadoria e, aqui, o conceito é o ponto de chegada do movimento das formas do espírito assumidas pela consciência. Ali, o dinheiro é o ponto de partida para a dialética do capital e, aqui, o conceito é o ponto de partida para a dialética da lógica. Dali, nasceu a ruptura com o princípio da igualdade da troca, base da teoria clássica do valor e, daqui, nasceu a ruptura com o Princípio da Identidade Subjetiva, base da lógica tradicional.

Assim como o grande golpe na identidade subjetiva seria desferido pela especulação, da mesma forma, o grande golpe na equivalência seria desferido pelo capital moderno.

Portanto, na **Ciência da Lógica** tem-se, pela primeira vez na história do pensamento, de "forma ampla e consciente", o movimento das formas gerais da dialética, cujo móvel lógico é o princípio da identidade objetiva que contempla igualmente a contradição. Mas atenção, a

dialética hegeliana da identidade objetiva abarca a contradição como um momento necessário do devir e não se configura, portanto, como dialética da contradição (12).

A força desintegradora, portanto, da "não-identidade" está fundada na determinação genética da dialética conceitual da Idéia.

Ainda aqui, pode-se afirmar que, da mesma forma como a mercadoria não é em si relacional e sim, o capital, o conceito hegeliano também não seria em si relacional e sim, a Idéia o é.

A unidade "palavra infortunada" por indicar "ainda mais que a identidade uma reflexão subjetiva" (1968,p..84) é "substituída" pela especulação objetiva segundo a qual "...nem o ser nem o nada são algo verdadeiro, sim que só seu devenir é sua verdade...".(Idem,p.87)

Qual seria a explicação para que Hegel houvesse equiparado, dialeticamente, de forma objetiva, o ser e o nada, condicionando-os reciprocamente, "...Sua verdade, pois, consiste neste movimento do imediato desaparecer de um no outro: o devenir."(Idem,p.78), e ter determinado, entretanto, a "identidade" e a "não-identidade" sob o princípio da identidade?

Em seguida, ensaiamos explicações, além daquelas dificuldades expressas pelo próprio Hegel quanto a "escassez de trabalhos existentes" que lhe proporcionasse "materiais e um fio condutor" ao trato objetivo à **Ciência da Lógica** (1968,p.509).

À esta época, dois fatos merecem mais uma vez ser aproximados: um advindo da Economia Política e, o outro, da própria Filosofia.

No ano em Hegel concluiu a *Ciência da Lógica*, em 1816, nem ao próprio Ricardo era clara a origem do valor relativo, conforme ele mesmo confessara a Malthus, em uma carta datada de 07 de fevereiro de 1816.

Em acordo com a indicação de Sraffa, eis a confissão de Ricardo, já considerado, então, o maior economista em seu País:

"Se conseguisse superar os obstáculos que me impedem de dar uma idéia clara da origem do valor relativo ou da troca teria ganho metade da batalha." (1982,p.04).

Um ano após, em 1817, Ricardo publicaria o clássico **Princípios da Economia Política e Tributação**, onde, ao tratar do *difícil tema do "Valor"*, para usar uma expressão utilizada em a Advertência à Terceira Edição de 1821 dos **Princípios**, excluía a apropriação do trabalho não-pago do valor relativo de uma mercadoria:

"(...) Mas é correto dizer, como dissera anteriormente Adam Smith , "que a proporção entre as quantidades de trabalho necessárias para adquirir diferentes objetos parece ser a única circunstância capaz de oferecer alguma regra para trocá-los uns pelos outros"; ou, em outras palavras, que a quantidade comparativa de mercadorias que o trabalho produzirá é que determina o valor relativo delas, presente ou passado, e não as quantidades comparativas de mercadorias que são entregues ao trabalhador em troca de seu trabalho." (Idem,p.46).

Vê-se como a "troca" entre trabalho e mercadoria é excluída da "regra" jacente à teoria do valor.

Retomemos a relação entre a Economia e a Filosofia: ao ressaltar Hegel, a unidade especulativa entre a identidade e a não-identidade, nutre um peculiar desprezo dialético pelo intelecto, por ser este o retrato-falado da fixidez das determinações abstrativas.

O movimento contraditório, isto é, o devir genético-conceitual da Idéia, traspassa necessariamente este momento do pensamento à especulação, o coroamento absoluto da unidade dialética, realizadora da resolução das contradições: "os contrários se resolvem na unidade" (1968,p.52). Ou seja: Hegel desenvolve a lógica do movimento subjetivo do pensamento discursivo embasado no princípio da identidade, o círculo lógico da má infinidade, até a sua superação pela "especulação", forma metafórica do estatuto da objetividade conquistado pela dialética da identidade ao ter incorporado o princípio da Contradição à lógica para possibilitar a apreensão de seu movimento genético.

Como na Filosofia a contradição sempre fora o busilis lógico da verdade, na Economia Política, a força-de-trabalho na "troca" de mercadorias sempre fora o "estranho efeito".

A crítica marxista da teoria clássica do valor, mediante a elucidação do "fetiche" da mercadoria (que é óbvio, em 1816 era desconhecida tanto de Hegel quanto de Ricardo) foi a segunda e radical golpeada na sobredeterminação lógica do princípio da identidade. E este foi realizado com tal precisão de objetividade ontológica, calcada inicialmente, na pesquisa do "apoderar-se dos pormenores da matéria" e, após, na exposição "da lei econômica do desenvolvimento da sociedade moderna", que só então foi possível a Marx, "desmistificar" a dialética saída das mãos de Hegel.

A propósito, Hegel e Ricardo foram as mais ilustres vítimas da mercadoria, "igualitária e cínica de nascença", para usar as palavras de Marx . (**Capital**,1,I,p.95).

A identidade objetiva inaugurada pela "especulação" dialética de Hegel "resolveu" as contradições abstrativas da lógica tradicional e deslegitimou as formas puras da subjetividade unilateral, carente de contrários.

O movimento triádico da auto-exposição do pensamento discursivo encetado pelo conceito dialético do conceito, o silogismo irrefutável das mediações reflexivas entre o ser, a essência e o conceito, possibilitou a conquista da "abstração do simples" . Eis a última forma de determinação da infinitude qualitativa além da forma quantitativa do infinito matemático - "o número é a forma mais inapropriada para as determinações dos conceitos", disse Hegel (**Idem**,p.541). Quando o conteúdo é mediado conceitualmente e o pensamento faz-se mediado de conteúdos, configura-se a dialética da Idéia como processo do conceito que se concretiza a si mesmo , a partir de si .

Com Hegel, uma justa concepção da objetividade da lógica dialética renasce e, por ela, uma aguda compreensão gnosiológica da determinação ontológica do pensamento torna à luz, porquanto inicia a sua **Ciência da Lógica** com a "Doutrina do Ser". Mas, simultaneamente com Hegel, a Filosofia como máxima encarnação sistemática do pensamento discursivo que interpela ao universal metafísico ensaia o seu canto de cisne. Com Hegel, a especulação *per se* objetiva da Filosofia entoa sua mais bela ária e, simultaneamente, o próprio réquiem, o caso este que em Hegel era já , se não consciente, pelo menos explícito:

"A idéia absoluta é o único objeto e conteúdo da filosofia (...) A dedução e o conhecimento destas particulares maneiras é agora a ulterior tarefa das ciências filosóficas particulares..."(1968,p.725).

O contragolpe do trabalho abstrato sobre o trabalho da abstração indica que o ápice de sua concretização é, contraditoriamente, o fazer-se universal abstraindo as particularidades, quando na realidade, ele é uma forma particular, invertida, da objetivação universal do trabalho concreto. E o refazer teórico da abstração filosófica do universal, a partir de si, como *a priori*, não é um ponto de partida, como supunha Kant, mas o resultado do longo processo de formação discursiva da racionalidade que, ao se determinar enquanto tal na absoluta indeterminidade, já o faz superado historicamente, convertendo-se em particularidade.(13)

Marx retoma, das cinzas do princípio da identidade objetiva, o seu mais vigoroso rebento: a "não-identidade", a própria materialidade da particularidade do capitalismo, a última manifestação da realidade na "pré-história", cuja concreção especificamente ontológica é a contradição.

Por esta razão, Hegel, com o esforço especulativo da Filosofia, viu a dialética do movimento da realidade, pelo menos "metodicamente", em suas formas mais gerais como um "sistema de totalidade" (1968,p.736).

Mais um dos grandes legados hegelianos à teoria crítica do capital de Marx teria sido o admitir a contradição como um dos momentos radicais do ser.

Assim haviam sido decifrados os enigmas lógicos do pensamento radicado, gnosiologicamente, na identidade subjetiva pela assunção dialética na lógica objetiva, da contradição.

"...O pensar formal pensa, de fato, também a contradição; somente que a aparta imediatamente de si, e ao fazê-lo assim traspassa da contradição somente à negação abstrata." (1968,p.734), eis o grande legado da dialética hegeliana; da mesma forma , pela superação desse legado , foram decifrados os enigmas econômicos da forma valor quando foi desvelado o fetiche social que o suporta, o estranhamento do trabalho reduzido à força de trabalho..

Desta feita, Hegel ressaltou brilhantemente os gemidos teóricos da contradição mas sem se dar conta da real violência das suas chagas. Essa tarefa seria a de Marx.

NOTAS

1. Ver: a recensão do "*Neuere Arbeiten zu Hegels Rechtsphilosophie und zur Dialektik bei Hegel und Marx*" de Gerhard Göhler (**Hegel-Studien**, pp.355-383). A propósito do reconhecimento da necessidade de uma leitura sistemática de Hegel, sejam vistos: "*Hegel-systematisch gelesen*" de H. Holz (*Dialektik* 2, 1981, pp.20-28); "A Ciência da Lógica" de Hegel e a dialética materialista", de L. Bruno Puntel (*Rev.Síntese*, 5, pp.3-36); "*Die Allgemeine Struktur der Dialektischen Methode*", de Heinz Kimmerle (*ZphF*, 1973, pp.184-209). Ainda seriam esclarecedoras as mediações várias de referência à dialética hegeliana no debate encabeçado por Adorno e Popper, teoria crítica da sociedade e racionalismo crítico, reunidos em **La disputa del positivismo en la sociología alemana** (1972). Com relação específica ao tema sobre o ser hegeliano, tem-se: "*Sein als Genesis von Bedeutung - Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik*" de Georg Rompp (*ZphF*, 1989, pp.58-80).

2. Bem diferente do entusiasmo pela "grandeza da realidade pós-revolucionária" que preside o Prefácio da **Fenomenologia do Espírito**, apontado por Lukács (1979a, pp.27,28).

3. Ver: R.Rodolsky: **Génesis y estructura de El Capital de Marx** - estudios sobre los Grundrisse, 1979.

4. Seja conforme Adam Smith, "Com o fim de investigar os princípios que regulam o valor de troca das mercadorias, esforçar-nos-emos em mostrar, em primeiro lugar, qual a medida real do valor de troca, ou no que consiste o preço das mercadorias..." em **A Riqueza das Nações** (1985, p.31); seja conforme Ricardo, "...Determinar as leis que regulam esta distribuição é a principal questão da Economia Política", nos **Princípios de Economia Política e Tributação** (1982, p.39); ou em sua carta a Malthus de 9 de outubro de 1820 - "Você supõe que a Economia Política é uma investigação da natureza e causas da riqueza - e eu estimo que deveria chamar-se investigação das leis que determinam a repartição dos produtos da indústria entre as classes que concorrem à sua formação. Não se pode enunciar nenhuma lei com respeito a quantidades, mas sim com bastante exatidão para as porções relativas. Cada dia me convenço mais que a primeira investigação é vã e ilusória e que a segunda é o verdadeiro objeto da ciência. (cf. Keynes, 1943, p.18)

5. Reconhecemos ser esta a razão pela qual Marx adotou o ponto de vista de Hegel e não, o de Kant. A propósito, ver Rosdolsky em nota sobre o **Ensaio sobre a Teoria Marxista do Valor** de I. Rubin (**op.cit.**,p.107).

6. O achar-se "resolvido" da filosofia porta variadas significações. Sejam confrontados: "*Das Problem der Notwendigkeit der Philosophie*" de Jos Lesink (*Dialektik* 11, 1986, pp.15-25); "*La Ilustración como Philosophia Perennis*" de Jean Améry (RaabeP.Schmidt-Biggemann,1979,pp.231-238) e **A Filosofia em Questão** de P. Fougeyrollas (1972); **Metaphilosophie Prolegomena** de H. Lefebvre (1975); **A Filosofia na Crise da Modernidade** de M.A. Oliveira (1989). Aqui o exato sentido que utilizamos é aquele empregado por Marx e já referido à pg 37: "...Ao expor a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autônoma..."

7. "(...) É verdade que o método de apresentação adotado no primeiro livro era marcadamente impopular. A razão disso reside no caráter abstrato do assunto, no espaço limitado à minha disposição, e no propósito do livro. A segunda parte pode ser compreendida mais facilmente, pois trata de assuntos mais concretos. As tentativas científicas de revolucionar uma ciência jamais podem ser realmente populares. Mas, uma vez que o fundamento científico é assentado, a popularização torna-se fácil(...): Carta de Marx a Kugelmann de 1862 (1978, p.165).

8. Ver: Posfácio de Chasin, "Marx - a analítica das coisas" in: (Teixeira, **op.cit.**,pp.506,ss.).

9. A propósito ver o artigo de Andreas Arndt, "*Zwischen Philosophie und Wissenschaften - Zur Ortsbestimmung der Dialektik im Bruch von Hegel zu Marx*" (**Hegel-Jahrbuch**,1992,pp.89-97); o artigo seguinte de Wlodzimierz Lorenc, "*Hegel und Marx - Zwei Konzeptionen des dialektischen Aufbaus der Philosophie*"(99-104).

10. Exatamente aqui inverteremos o aforismo de Lenin do **Cahiers Philosophiques** - "Não se pode perfeitamente compreender o Capital de Marx e em particular seu primeiro capítulo se ter estudado e compreendido toda a Lógica de Hegel. Por isto, após meio século, nenhum marxista compreendeu Marx ".(p.149). Isto se faz necessário pois, do ponto de vista metódico, revela-se como uma presa fácil da crítica ao se lhe opor o próprio Método da Economia política, o procedimento científico de explicitação do menos complexo a partir do mais complexo; portanto, não se pode perfeitamente compreender a Ciência da Lógica de Hegel e em particular seu primeiro livro sem ter estudado e compreendido todo o Capital. É este o procedimento que aqui encetamos.

11. Há uma extensa bibliografia a propósito das relações entre a dialética de Hegel e Marx já de domínio comum dada a publicidade. Indicamos, além: o **Hegel: Perspektiven seiner Philosophie heute**, com atenção para os artigos de : Igór S. Narskij, "*Antinomische Widersprüche des Erkennens - Überlegungen zur Auflösung von "Hegels Hauptfehler"*", (29-42); J. Zélény, "*Verstand und Vernunft in Hegels "Wissenschaft der Logik" und in der materialistischen Dialektik*", (43-62); J. D'Hondt, "*Hegel in Frankreich*",(89-98); e, o quadro sintético de Pechmann, "*Kommentierte Bibliographie zur neueren Hegel-Forschung in der*

Bundesrepublik",(142-156). Seja consultada também no **História do Marxismo**, org. por Hobsbawn, o "Marxismo e teorias do Conhecimento " de O. Kallscheuer: Parte II:Paz e Terra: 13-101; e o **Geschichte des Marxismus** de P. Vranicki: Suhrkamp Taschenbuch.Wissenschaft 406.1983.

12 Note-se que esta observação tropeça com a boa tradição marxista que reconhece em Hegel uma contradição entre lógica e sistema. Engels desenvolve esta tese no **Ludwig Feuerbach...** (Marx,Engels,Obras,VollI,p.174) e **Anti-Dühring** (1976:21,22) e que sucessivamente é acatada por Lenin no **Cahiers** (p.86) e Lukács no capítulo da **Ontologia do ser social** -Princípios ontológicos fundamentais de Marx (1979b,p.31) e no **A Verdadeira e a Falsa Ontologia de Hegel** (1979a,pp.74-75). Não se sustentaria a tese da oposição entre lógica e sistema ou método e sistema em Hegel a não ser que se lhe impute uma dialética da contradição que, enquanto tal, reconhecemos que somente seria inaugurada com Marx. Veja-se como Lukács acolhe, para o marxismo, a frase de Hegel acerca da identidade e da não-identidade (1979b,pp.74-75).

13. Observe-se a exata citação que Lukács faz de Marx a este propósito (1979b,p.86).

II. *O Objeto Lógico à luz do Objeto Externo - o ser e a mercadoria*

O movimento da dialética hegeliana, presente na **Ciência da Lógica**, faz-se percorrendo a inquietude dos grandes espíritos frente às questões centrais da história da teoria e, dentre elas, a questão da "determinação lógica da infinitude" parece-nos ser, exatamente, a preocupação de fundo do pensamento hegeliano; arriscaríamos, até, a suposição de que foi esta a questão que obrigou a Hegel a tornar-se dialético.

A transformação da mercadoria em dinheiro é apresentada, em **O Capital**, mediante uma série de metamorfoses que se vão desdobrando, conforme o devir antitético da mercadoria, enquanto unidade contraditória de valor-de-uso e valor na circulação simples.

Inicia-se por observar que "O ser determinado ou a existência", o *Dasein* na **Ciência da Lógica**, guarda preciosas proximidades abstrativas com a esfera da circulação, o lar das mercadorias, em linguagem econômica. Convém não esquecer, antes de tudo, que o *Dasein*

hegeliano é um *logische Gegestande* , objeto lógico, (1968,p.509) e a mercadoria, enfatizou Marx, é um "objeto externo".(**Capital**,1,1,p.41)

A reflexão sobre a diversidade mútua do "ser" e o "não-ser" que formam a unidade, criando a "base" do significado abstrato da relação filosófica havida entre o ser e o nada, na discussão do capítulo referido ao *Dasein* (1968,p.99), ganha profundo significado concreto ao ser aproximada da reflexão desenvolvida por Marx, no primeiro capítulo de **O Capital**, sobre "A mercadoria": a mercadoria , tal surge na aparência da circulação, seria o ser da "Doutrina do Ser".

A dialética do ser e do não-ser e do "começo da ciência" em Hegel, mostra-se como a antecâmara reflexiva da dupla determinação da mercadoria, pelo trabalho abstrato e concreto.

Quando afirma Hegel que "o começo (da ciência) é a unidade do ser e do nada" (**Idem**,p.68) compreende-se o ensinamento hegeliano ao se ver demonstrado, no início da exposição de **O Capital**, que a mercadoria é simultaneamente "ser", valor-de-uso para o não-proprietário, e não-ser, não-valor-de-uso ou valor para o proprietário.

De igual forma é " não-ser", valor para quem vende, e ser, valor-de-uso para quem compra. O "ser" é, simultaneamente, valor-de-uso e valor, e o "não-ser" é, por sua vez, simultaneamente, valor e valor-de-uso.

A questão lógica de Hegel, o definir-se acerca de qual deve ser o começo da ciência , é respondida conforme a dialética , "o começo em si é a relação". (**Idem**,p.68)

Quando afirma Hegel que "O começo contém, em consequência, a ambos: o ser e o nada; é a unidade do ser e o nada; quer dizer, é um não-ser que ao mesmo tempo é ser, e um ser, que ao mesmo tempo é não ser"(id:ib.), estava posta a "abstração simples" da auto-exposição da forma valor pelo movimento genético da forma mercadoria: a "exposição genética do conceito" serve à exposição dos fenômenos aparentes da circulação, as metamorfoses da mercadoria, sob a óptica superficial em que se manifestam no capitalismo. Não revelam, portanto, a este nível, a natureza do capitalismo: "Este resultado abstrato se aclara por meio da exposição de sua gênese concreta; esta contém a natureza do conceito;..)", diria Hegel (1968,p.512).

A Lógica Objetiva ou do Ser (mercadoria) pode ser indicada como uma luminar abstração filosófica, sob a identidade, das metamorfoses da forma valor da mercadoria até a sua conversão em dinheiro.

Ao tratar Hegel da "divisão geral do ser" são encontradas, inclusive, importantes aproximações abstrativas relativas às determinações do dinheiro como mercadoria: " como determinação, como tal qualidade" ou o dinheiro como equivalente universal ; " como determinação superada: magnitude, quantidade" ou o dinheiro como intermediário no processo de circulação; e "como quantidade determinada qualitativamente: medida " ou o dinheiro como medida.

Ao exame do "ser determinado" ou, em nosso ensaio explicativo, ao exame da mercadoria como "abstração simples" do *Dasein* (ou circulação), corresponde o "ser determinado como

tal" ou, em linguagem econômica, o produto determinado como mercadoria . Esta revela-se como ser determinado, e enquanto tal, possui a determinação de "qualidade" (que assemelhamos ao valor).

A qualidade, por sua vez, distingue-se em "realidade" (utilidade) e "negação" (valor-de-troca).

Uma vez, "posto como tal" é "algo, um existente" - lembremos as palavras iniciais de Marx acerca da mercadoria: " a mercadoria é por suas propriedades, antes de tudo, um objeto externo", ou, para usar as "expressões particulares" de Hegel, um algo, *Etwas*.

"Do devenir nasce o ser determinado"(1968,p.99) ou a forma mercadoria que assume o produto se objetiva mediante a realização do processo de troca.

Ao tratar da "qualidade" que aproximamos ao valor, Hegel indica que:

"A determinação não se desligou do ser todavia; por certo já não se desliga dele, pois o verdadeiro, que desde agora permanece por seu fundamento, é a unidade do não-ser com o ser; sobre ela, posta como fundamento, se apresentam todas as determinações ulteriores." (1968,p.101).

Assim, pois, por sobre a mercadoria como unidade contraditória de valor-de-uso e valor, ir-se-ão concretizar todas as posteriores determinações da forma valor analisadas no primeiro livro de **O Capital**.

O *Etwas* (algo) é "existente enquanto negação da negação" (**Idem**,p.105), visto que, na relação dialética, transforma-se em um ente determinado, um outro.

O algo e o outro é um devir, posto que o outro é um algo de si - "Tal outro, segundo sua própria determinação é a natureza física; esta é o outro do espírito".(**Idem**,p.107)

Retomemos a mercadoria e veremos que o "algo" da mercadoria é seu valor-de-uso, enquanto o "outro" do algo valor-de-uso é o valor-de-troca - natureza e espírito, ou, diria Marx, satisfaz às necessidades humanas quer provenham do "estômago ou da fantasia" (*Capital*,1,1,p.41).

O "ser-para-outro" e o "ser-em-si" são as determinações do aspecto relacional do algo e outro, isto é, a concretização do movimento dialético do conceito na abstração ou a concretização da forma valor mediante a troca.

Seguir-se-á a discussão filosófica acerca da relação entre o "uno" e o "múltiplo" mediante a qual Hegel concluirá que a identidade é sinônimo da idealidade.

Frente ao "uno", a "idealidade" é, pois, "realidade": "A idealidade compete antes de tudo às determinações eliminadas entretanto diferentes daquilo (daquele) donde são eliminadas, e que pode ao contrário considerar-se como real. Mas deste modo o ideal volta a ser um dos momentos e o real é outro, mas a idealidade consiste em: que ambas determinações são de igual maneira só para um, e valem só para um, a qual única idealidade é portanto indistintamente realidade."(**Idem**,p.142).

Quiçá, aqui, se encontre a mais próxima abstração dialética da categoria do universal determinada como realidade e idealidade, uno e múltiplo, e, sobretudo, identidade, que oferece algumas dimensões abstrativas, presentes no "termo-médio achado" de Fichte, que oferecem determinações lógicas à expressão categorial do Trabalho Abstrato.

Importante é lembrar que Hegel chama a atenção sobre a "dificuldade" na exposição do "uno"- os momentos que correspondem ao desenvolvimento (constituição) do conceito do uno como ser-para-si (totalmente abstrato) se distinguem do uno-do-outro: "a negação em geral", ou, a negação do produto objetivada pela forma mercadoria; "duas negações" ou a negação mútua dos atributos antitéticos da mercadoria; "(negações) portanto de dois que são o mesmo" ou os atributos que simultaneamente se transformam em seu oposto; "que são absolutamente opostos" ou a dissociação da utilidade e do valor-de-troca; "a referência a si, a identidade como tal", torna-se um importantíssimo momento que pode ser referido à identidade da forma do valor cristalizada na forma dinheiro sob as diversas metamorfoses da mercadoria.

A "identidade como tal" marcaria assim a abstração analítica do princípio da igualdade jacente na teoria do valor: "referência negativa e entretanto referência a si mesmo" ou a dialética do movimento da forma valor como referência negativa do valor-de-uso e referência a si como valor-de-troca.

Assim , na discussão acerca da constituição dos momentos conceituais do "uno", ter-se-ia, fartamente, os momentos abstrativos da identidade referidos à abstração conceitual do trabalho abstrato:

" Ou bem, a pluralidade do uno é o próprio por do uno; o uno não é mais que a negativa referência do uno a si, e esta referência, e por tanto o uno mesmo, é o uno múltiplo. Mas igualmente a pluralidade é em absoluto exterior ao uno; pois o uno é precisamente o eliminar-se do ser-outro, e a repulsão é sua referência a si e simples igualdade consigo mesmo. A pluralidade dos unos é a infinitude, como contradição que se engendra de maneira despreocupada."(**Idem**,p.149).

A dialética da "pluralidade" e do "uno" enquanto dialética do trabalho concreto e do trabalho abstrato - a mútua determinação de "atração" e "repulsão" correspondem às contradições decorrentes entre a particularidade e a universalidade que devém do duplo caráter do trabalho, trabalho abstrato que cria valor (o "uno") e, trabalho concreto que cria valores-de-uso (o "múltiplo").

A reflexão filosófica acerca da unidade da idealidade concreta (o trabalho abstrato) que contempla em seu desenvolvimento genético a "multiplicidade concreta" (os múltiplos trabalhos concretos), somente ganharia concretude ontológica através das determinações analíticas advindas do próprio desenvolvimento da Economia Política.

Desta feita, a crítica hegeliana aos sistemas filosóficos que culminam na abstração da idealidade formal, carentes de relação, é referida à ausência da determinação lógica da infinitude pela carência da mediação genético-reflexiva da contradição.

Este passo inaugurado com Spinoza, entretanto, auto-circunscribe o limite da identidade ao círculo da própria finitude reflexiva do método que somente abstrai, à moda da geometria, e nada perscruta ou devolve à própria abstração na forma genética de um conteúdo verdadeiro. Assim é que Hegel pode ironizar que no sistema spinoziano "tudo entra, mas não sai nada".(1985c,p.290). Lembremos também a posição de Fichte, segundo a qual "Não há causa para se sair do círculo".

Desta feita, torna-se impossível a passagem lógica da "qualidade" à "quantidade" nos referidos sistemas, muito embora tenham como suposto em seus sistemas a passagem da quantidade à qualidade, como a assunção do *more geometrico* à conceituação filosófica.

Aquela mediação progressivo-conceitual, qualidade-quantidade ou de como (eis o que Marx corretamente apontaria no "Método da Economia Política" como a "ilusão" de Hegel, "conceber o real como resultado do pensamento") deduzir geneticamente do conceito a extrinsidade, tem como fundamento concreto e base dialética na lógica de Hegel, a unidade inicialmente abstrata do ser e do não-ser. Como a tradição clássica da filosofia, abstrativa da finitude a partir da infinitude, a rigor, que pela suposição do universal o constrói abstratamente, reserva desta feita ao "ser" o privilégio exclusivo na determinação do movimento conceitual.

Na e pela identidade subjetiva, o "não-ser" ou, como lhe nomeiem, a multiplicidade, a existência, o conteúdo, a quantidade, a diferença, o nada, o outro, a materialidade, enfim, acabam sendo tidos como atributos da exterioridade, pela própria limitação do entendimento. Este só opera, conceitualmente, com as regras lógicas de si enquanto cristalização da identidade subjetiva: "Devido à imediação desta unidade, donde desapareceu a diferença, que entretanto está em si presente ali, na unidade do ser e o nada, esta diferença, como ser-outro em geral, cai fora daquela unidade."(1968,p.156)

Esta "unidade", por sua vez, é, conforme Hegel, "o ser", a imediação como o ser afirmativo, mediada consigo por meio da negação da negação, ou, conforme a nossa aproximação, a imediação do produto que se afirma ao se negar a si como produto e se afirmar como mercadoria - o ser afirmativo (a forma mercadoria) da imediação (o produto); Continuando Hegel," o ser está posto como a unidade que penetra através de suas determinações, seus limites, etc., os quais se acham postos nele como eliminados; ..." **(Id.Ibid.)**

Indicamos que a unidade (o ser) da dupla forma do valor da mercadoria "penetra" através das próprias determinações da forma mercadoria, ou, são atributos próprios da mercadoria como uma unidade antitética.

Por sua vez, o "ser determinado ou existência" que representa a negação como momento do ser afirmativo, poderia significar a afirmação da mercadoria como negação do produto ou, ainda, a objetivação do valor-de-troca sobre o valor-de-uso, no nível mais elevado de determinação histórica.

Segundo Hegel, trata-se do "ser-determinado-absoluto," o ser-determinado em-si", o "uno". A indicação abstrativa que se fez referência, a posterior objetivação do valor-de-troca frente ao valor-de-uso, faz-se por sobre a base da mercadoria enquanto unidade; portanto, atenção, não imediatamente sobre a base imediata do produto, mas sobre a negação da negação, a forma mercadoria que reveste o produto.

Finalmente, Hegel expõe o "ser-para-si" como "aquele ser que continua por meio e através da determinação, o ser donde o uno e o mesmo ser-determinado-em-si se acham postos como eliminados", ou, finalmente, pode-se chegar comparativamente à forma dinheiro, o " ser-para-si" , como "figura acabada da forma valor", na expressão de Marx.

A forma dinheiro objetiva a gênese da forma mercadoria aonde as determinações antitéticas da mercadoria, do "ser", são agudizadas e eliminadas dada sua conversão em capital.

O dinheiro como "ser-para-si", inclusive já enlaçado expositivamente por Hegel como "destinação do uno" (Da repulsão,p.147), prefigura a autonomia relativa da forma dinheiro frente à particularidade da forma mercadoria pela universalidade da forma valor que encarna no mundo da circulação, ou, em linguagem filosófica, frente ao *Dasein*.

Esta segunda forma de consideração tornar-se-á elucidativa na passagem da " qualidade à quantidade" ou a passagem abstrativa da forma mercadoria à forma dinheiro da mercadoria.

A análise hegeliana se desenvolverá, agora, à base da relação dialética entre a qualidade e a quantidade que, a despeito de ter sido encaminhada no âmbito exclusivo dos sistemas filosóficos, revela-se, sobretudo, repleta de conjunções abstrativas com a Economia Política.

Ao tratar da "magnitude" (quantidade) em relação à "qualidade", a primeira afirmação da Segunda secção é:

"A diferença da quantidade com respeito à qualidade foi assinalada. A qualidade é a primeira, imediata determinação. A quantidade é a determinação que se volta indiferentemente ao ser, é um limite que ao mesmo tempo não é tal, é o ser-para-si que é em absoluto idêntico com o ser-para-outro - é a repulsão dos muitos unos, que de imediato é não repulsão, e continuidade deles."

Tomaremos agora, de maneira genérica, a reflexão hegeliana como estando por nós referida à forma dinheiro da mercadoria.

Neste sentido, a "qualidade" indicará a forma mercadoria; a "quantidade", a forma dinheiro da mercadoria.

No "devir" ou na "continuidade", no "existir", acontecerão todas as determinações do "existente-para-si" como exterioridade: a determinação quantitativa. A diferença entre a "pura quantidade" (a universalidade do valor objetivada no dinheiro) e a sua "quantidade determinada" (o caráter de mercadoria do dinheiro), o *quantum*, excelente abstração do valor-de-troca, que vai além de si mesmo e se nega, desenvolve a abstração hegeliana do "progresso ao infinito". (**Idem**, p.163).

O *quantum*, o "ser-outro do ser-outro", ou, a forma dinheiro, o "outro" da forma mercadoria que, por sua vez, é o "outro" do produto, "cai" no progresso infinito e, como *quantum* infinito, restabelece a "qualidade" - a forma dinheiro como encarnação máxima do

"fetiche" da quantidade, do valor-de-troca da forma mercadoria, restabelece a lógica da realização do valor nos múltiplos e sucessivos ciclos da circulação de mercadorias.

A forma qualitativa do *quantum* é, dialeticamente, uma "relação quantitativa"- ou a qualidade excelente da forma dinheiro como expressão acabada do valor é o seu transubstanciar-se em signo do valor-de-troca.

Com a idéia hegeliana da "exterioridade" ou do "existente-para-si" que se converte na infinitude do *quantum*, pode-se ensaiar, uma abstração da identidade de contradições que preside do movimento universal da gênese do dinheiro sem, contudo, atingir o cerne de seu fetiche.

Hegel atingirá, mediante a auto-exposição do Conceito, a questão da finitude (vemos como uma abstração comparável à determinação da autonomia parcial do dinheiro frente à circulação); falará, inclusive, sobre a "má infinitude", (analisaremos como os limites de expansão do valor sob a forma dinheiro) e, a fertilíssima discussão sobre "o verdadeiro progresso ao infinito".

Pela relativa incipiência da Economia Política e por ser prisioneiro do "ponto de vista da circulação" (Lukács,1973,pp.565-654), a interlocução teórica da reflexão hegeliana continua sendo a Filosofia ou, quando esta se lhe apresenta os limites explicativos , frente à objetividade, a discussão lógica da dialética entre qualidade e quantidade será encaminhada, ainda, no âmbito da Física ou da Matemática.

A transformação da mercadoria em dinheiro é apresentada, por Marx, mediante uma série de transformações que se vão desdobrando conforme o devir antitético da mercadoria, enquanto unidade contraditória de valor-de-uso e valor, na circulação simples.

Ao considerar as "formas econômicas" engendradas pelo processo de circulação, abstraindo o conteúdo material dos valores-de-uso das mercadorias, chega-se ao dinheiro como sendo o produto final do câmbio.

Mas, para que haja a realização plena das determinações do dinheiro, como ponto de partida do capital, é necessário que se tenham desenvolvido as condições históricas que possibilitam a retificação das relações humanas, ou seja, o desenvolvimento do valor-de-troca que culmina na "prostituição geral" do poder social do dinheiro como *nexum rerum*.

Desta feita, somente na relação entre trabalho alienado e propriedade privada burguesa tem-se, na forma dinheiro, a materialização plena do fetichismo da riqueza e da produção imediatamente voltada para a troca.

As contradições derivadas do duplo caráter do trabalho, abstrato e concreto, "idealidade" e "realidade", são subsumidas nas e pelas contradições do dinheiro que a todas ab-roga e torna efetiva : a determinação qualitativa da quantidade e a determinação quantitativa da qualidade, a unidade genética do "uno" e do "múltiplo" na dialética da identidade objetiva.

Essas contradições derivam, aqui, da determinação de "exterioridade" do dinheiro, representante universal da riqueza abstrata, que se opõe às mercadorias particulares, ao "mundo das riquezas reais".

Ao mesmo tempo em que objetiva o valor-de-troca das mercadorias, o dinheiro apresenta-se como forma e matéria universal da riqueza privada ; nas palavras de Hegel:

"Mas isto é o que o quantum como tal é em si. Porque ele é ele mesmo precisamente por meio de sua exterioridade; da exterioridade constitui aquilo pelo qual é quanto e está no de si mesmo. Portanto no progresso infinito se acha posto o conceito do quanto."(Idem,p.209) .

Mas , igualmente, o dinheiro se contradiz enquanto medida ideal dos valores-de-troca, posto que é ele mesmo a plena adequação do valor-de-troca: a medida quantitativa de si enquanto se transforma qualitativamente - " o que é a natureza do quantum, que como magnitude intensiva alcança a sua realidade e se acha agora posto em sua existência tal como está em seu conceito."(Id. Ibid.)

A materialidade de si do dinheiro é indiferente enquanto se apresenta como meio de circulação, sendo determinante seu *quantum* como unidade abstrata do valor. Mas, aqui se contradiz enquanto medida universal e *quantum* de si mesmo - a "má infinitude" do não-ser abstrato (**Id.Ibid.**).

Ao se apresentar como medida (universalidade), o dinheiro , enquanto "término indiferente", tem sua particularidade, o *quantum* do *quantum*, ab-rogada, posto que só se realiza no confronto com a diversidade das particularidades dos valores-de-uso, de forma "fictícia". A magnitude da determinação é eliminada na relação com a materialidade da riqueza real e, assim, o dinheiro se contradiz enquanto dinheiro.

O primeiro eliminar-se do dinheiro, enquanto medida, refere-se ao eliminar a heterogeneidade das particularidades dos valores-de-uso. Subsiste apenas a universalidade quantitativa dos valores-de-troca: é posto como *quantum* infinito, o "só em si mesmo", a "quantidade determinada qualitativamente".

O segundo eliminar-se do dinheiro, enquanto meio-de-circulação, é o eliminar da qualidade quantitativa de si, é a magnitude intensiva que se fixa.

O terceiro eliminar-se do dinheiro enquanto dinheiro é, simultaneamente, a negação da negação, a *Aufhebung* das funções ou determinações anteriores. Conforme os **Grundrisse**:

"Em sua última e completa determinação o dinheiro se apresenta então em todos os sentidos como uma contradição que se resolve em si mesma, que impulsiona a sua própria resolução." (Marx, 1989, p. 169).

Resumindo, pois, com as "expressões particulares" de Hegel: O "progresso ao infinito" da forma dinheiro se constrói mediante as determinações sucessivas do *quantum* expostas pela dialética da finitude e da infinitude: "que o quantum está posto como contradizendo-se em si mesmo" (a relação de contradição da forma mercadoria e da forma dinheiro); "o quantum se converte em um outro mas continua em seu ser-outro" (a forma dinheiro da mercadoria se converte em capital, mas continua o dinheiro a exercer as determinações próprias como função de capital); "o outro, por fim, é também um quantum" (o capital é, por fim, também uma determinação qualitativamente quantitativa, a saturação plena das determinações do valor-de-troca).

Diria, ainda, com Hegel: o outro do *quantum* mesmo é a ilimitação, a infinitude (**Idem**,p.199), assim como o capital é a ilimitação, a infinitude realizada da forma dinheiro.

A autonomia fugidia do dinheiro, a "aparência da autonomia", é sempre referida ao mundo da circulação; portanto, fora dela, o dinheiro se apresenta, nas palavras de Marx, como "cinza inorgânica de todo processo": "O dinheiro só existe com respeito à circulação e como possibilidade de introduzir-se nela mas perde esta determinação não bem se realiza; retorna então às suas determinações anteriores como valor e meio-de-troca". (1989,p.199).

Se o dinheiro atinge a autonomia do valor-de-troca frente à circulação na e mediante a sua relação com a própria circulação, o dinheiro há de se ter convertido em capital - "Isto significa, disse Marx, em outras palavras, que o intercâmbio não se deteve na criação formal de valores de troca, mas que de maneira necessária evoluiu até submeter a própria produção ao valor-de-troca" (**Idem**,p.198) .

A impotência da forma dinheiro na criação do valor, posto que somente expõe a realização do valor, distingue-se da contraditória onipotência do capital como uma relação necessária da criação do valor.

Há entre o dinheiro e o capital não meramente uma mediação progressiva de continuidade aproximativa, distinguível apenas quantitativamente, mas uma diferença qualitativa que inaugura um novo ser - "Só na oposição qualitativa surge a infinitude posta, o ser-para-si; e a determinação quantitativa mesma(...) ultrapassa no aspecto qualitativo", conforme Hegel (**Idem**,p.205). Ou, a inauguração da moderna história do capital.

A "simples infinitude quantitativa" da forma dinheiro especialmente referida ao "progresso do quantitativo ao infinito", à expansão do valor como capital, na linguagem filosófica de Hegel, "é a expressão da contradição, e não a solução dela" (Idem,p.200).

O capital expressa ,vigorosamente , as contradições da forma dinheiro , mas não as soluciona.

Da forma dinheiro, alcança-se o conceito do capital e, pela mesma forma abstrativa, da natureza do *quantum*, chega-se à restauração da qualidade: a exterioridade se converte em momento endógeno na relação capitalista, o ser pressuposto se converte em ser posto: em linguagem hegeliana significa que "... esta restauração significa antes de tudo que sua existência há alcançado sua determinação mais exata; vale dizer que surgiu o quanto determinado segundo seu conceito(...)" (Idem,p.210).

O *quantum*, na relação de "determinações de potências" na discussão matemática, encetada por Hegel , apresenta-se assim expressado:

"Neste conceito do infinito o quanto está verdadeiramente acabado e convertido em uma existência qualitativa; está posto como realmente infinito; está eliminado não só como este ou aquele quanto, e sim como quanto em geral. Mas a determinação quantitativa, como elemento de quantos, permanece como princípio, ou seja, segundo se disse também, permanece em seu primeiro conceito." (Idem, p.222) .

Da mesma forma, no conceito do valor como capital, o dinheiro está realizado e convertido em capital, mas o dinheiro, o *quantum*, permanece o primeiro momento conceitual do capital, o "princípio".

Observa Marx , no **Grundrisse**, que o dinheiro é ponto necessário de chegada da circulação e, simultaneamente, será a forma sob a qual o capital entra em cena:

"Todo capital novo, para começar, entra em cena, surge no mercado de mercadorias, de trabalho ou de dinheiro, sob a forma de dinheiro que, através de determinados processos, tem de transformar-se em capital."(1989,p.166).

O dinheiro realiza a universalidade da abstração do tempo e do espaço quando se determina a si como representação subjetiva da venalidade e representação objetiva da acumulação: "*Es el tesoro que no roen las polillas ni el orin*", dizia Marx.

Mas a função do dinheiro como capital não elimina as funções monetárias do dinheiro. Estas são realizadas sempre conforme as "leis" da equivalência na circulação simples, a base inelutável da relação capitalista.

Mas, por enquanto, chegou-se apenas à "conceituação" do capital, conforme adverte Marx, nos **Grundrisse**:

"a única determinação em que o capital está posto como diferença do valor de troca imediato e do dinheiro, consiste na de ser um valor de troca que se conserva e se perpetua na circulação e mediante ela; até aqui temos considerado só um aspecto, o da auto-conservação em e mediante a circulação."(1989,p.202)

No processo da circulação das mercadorias, analisado em **O Capital**, o dinheiro que "é apenas dinheiro se distingue do dinheiro que é capital, através da diferença na forma de circulação." (Marx,1982,1,1,p.166).

Diríamos com Hegel, a propósito: "O quanto tem em seu conceito o de ter um mais além de si mesmo (a forma dinheiro contém a possibilidade de efetivação do capital). Este mais além é em primeiro lugar o momento abstrato do não-ser do quanto (o capital não é o dinheiro); este se resolve em si mesmo (o dinheiro realiza o valor-de-troca das mercadorias); e assim se refere a seu mais além como a sua infinitude segundo o momento qualitativo da oposição."

Ao afirmar Marx que, o " mais além do quantum é a sua conversão em capital" (1989,p.200) entra-se no terreno prático da produção capitalista, momento em que o capital já se põe a andar sobre as próprias pernas.

Quando , além da subsunção das formas mercadoria e dinheiro ao capital , o capital tiver se apoderado da produção, dá-se a inauguração da especificidade do capitalismo como modo histórico de produção.

Há de ser abandonado , agora, o princípio da identidade e o conceito do capital e, com eles, a esfera da circulação, para se atingir , pela dialética da contradição, o modo contraditório de ser do capitalismo - *Lasciate ogni speranza, voi ch entrate...* com a identidade.

III. *O Conceito da Produção e a Contradição*

"O processo total de produção do capital inclui, tanto o processo da circulação propriamente dito como o processo da produção propriamente dito. Constituem os dois grandes capítulos de seu movimento, que se apresenta como totalidade destes dois processos(...)".

(Marx, **Grundrisse**, p. 130).

A idéia fundamental a partir da qual se pode iniciar a abordagem da produção e da reprodução refere-se à totalidade da socialidade humana e, mais especificamente ainda, à totalidade das relações sociais que se configuraram a partir da determinação da relação capitalista de trabalho.

Assim, pela primeira vez na história dos homens, deu-se, de fato e concretamente, a conjunção da produção e da reprodução das condições objetivas e subjetivas da existência social determinadas pelo valor alcançando, contraditoriamente de forma intensiva e extensiva, a totalidade das relações da socialidade moderna.

Trata-se de compreender, em primeira instância, que é pertinente neste momento, considerar o alto grau de desenvolvimento histórico alcançado pelo processo de objetivação do ser social mediado sob a determinação do capital, ocasião em que já se efetivou a abstração

real - qualitativa e quantitativa do trabalho abstrato, da universalidade da operosidade industrial por e sobre os múltiplos trabalhos concretos particulares. Disto decorre que as fontes materiais da riqueza, a terra e o trabalho, já se encontram identificados e subordinados ao capital, como se fossem fatores "naturais" de sua produção da riqueza abstrata: "(...) Do mesmo modo, a produtividade acrescida do trabalho não se converteria em mais-valia se o capital não se apropriasse da produtividade, natural e social do trabalho que aplica, como se fosse dele mesmo."(Marx,**O Capital**,1982,1,1,p.742)

Assim , a produção da existência na objetivação das especificidades várias do ser social encontra-se plenamente determinada pela reificação da particularidade da sociabilidade burguesa e, mediante esta determinação, decorre a falsa identidade entre a produção no sentido lato da objetivação biológica e social do homem, seu processo de humanização, mediante a reprodução do seu ser social, com a produção e reprodução da relação capitalista enquanto processo da auto-expansão do valor. Trata-se da "fusão da necessidade natural e da necessidade histórica", conforme Mézáros (1993,p.196). Desta feita, a produção capitalista expansiva do valor expressa a realidade de uma natural produtividade do trabalho, base do trabalho excedente (**O Capital**, 3,IV,p.725), que, ao ser incorporada ao processo produtivo de mercadorias, elastece a base cumulativa do trabalho não-pago, do trabalho passado sintetizado na "máquina-ferramenta" (**Idem**,3,V,p.683), a base objetivo-tecnológica da moderna indústria. Mediante a recriação ininterrupta da relação da apropriação do trabalho não-pago vivo, efetiva-se a subordinação real do consumo da atividade criadora de valores-de-uso, objetivando-se apenas se estiver subsumida ao processo da expansão do capital.

Disto decorre que as fontes materiais da riqueza, a terra e o trabalho, já se encontram identificados e subordinados ao capital, como se fossem fatores "naturais" de sua produção da riqueza abstrata:

"(...) Do mesmo modo, a produtividade acrescida do trabalho não se converteria em mais-valia se o capital não se apropriasse da produtividade, natural e social do trabalho que aplica, como se fosse dele mesmo."(Marx, **O Capital**, 1982, 1, 1, p.742)

Assim, a produção da existência na objetivação das especificidades várias do ser social encontra-se plenamente determinada pela reificação da particularidade da sociedade burguesa e, mediante esta determinação, decorre a falsa identidade entre a produção no sentido lato da objetivação biológica e social do homem, seu processo de humanização, mediante a reprodução do seu ser social, com a produção e reprodução da relação capitalista enquanto processo da auto-expansão do valor. Trata-se da "fusão da necessidade natural e da necessidade histórica", conforme Mézáros (1993, p.196).

Desta feita, a produção capitalista expansiva do valor expressa a realidade de uma natural produtividade do trabalho, base do trabalho excedente (**O Capital**, 3, IV, p.725), que, ao ser incorporada ao processo produtivo de mercadorias, elastece a base cumulativa do trabalho não-pago, do trabalho passado sintetizado na "máquina-ferramenta" (**Idem**, 3, V, p.683), a base objetivo-tecnológica da moderna indústria.

Mediante a recriação ininterrupta da relação da apropriação do trabalho não-pago vivo, efetiva-se a subordinação real do consumo da atividade criadora de valores-de-uso, objetivando-se apenas se estiver subsumida ao processo da expansão do capital.

A reprodução do capital supõe o próprio capital. Portanto, supõe e intenta perpetuar a relação processual de separação entre as condições objetivas e subjetivas da própria produção: de um lado, a herança da apropriação histórica sob suas diversas formas que culmina, sob o regime capitalista, na generalidade do regime de assalariamento e do peso social do valor de troca; de outro, as práticas históricas mercantis havidas complexificam-se e se sintetizam na generalidade do mercado mundial postos, ambos, pela moderna história do capital.

Assim, acontecem a mercadoria e o dinheiro que, hipostasiados na abstração da circulação simples, representam uma sùmula da propriedade privada burguesa quanto à completa separação da objetividade e subjetividade do caráter social e do caráter natural da exteriorização da atividade humana.

Na ocasião em que o caráter social do trabalho se afirma pela reprodução da reificação das relações sociais, aparecendo como "existência monetária" da mercadoria e, portanto, como coisa "fora da produção real" (*Idem*,3:V,p.593), a socialização do trabalho se nega ao se afirmar pela apropriação privada e a atividade criadora de valores-de-uso é subordinada pela atividade expansiva da criação do valor.

A essencialidade do processo produtivo marca o inventário das formas concretas que exteriorizaram a atividade produtiva do trabalho na superação das carências sociais, em conformidade, tanto com o grau de desenvolvimento das forças produtivas, como da organização do complexo das relações referidas a este momento das diversas formações sociais.

O processo produtivo instaura a relação de intercâmbio entre a natureza orgânica e o corpo inorgânico do homem - o metabolismo entre o homem e a natureza em conformidade com o grau de desenvolvimento das forças materiais da sociedade, transcendendo e criando as necessidades. Desta feita, o processo produtivo é, em primeira instância, voltado para a criação de valores-de-uso e cuja finalidade traz, subjacente, a reprodução social das próprias condições materiais existentes, bem como das condições técnicas da produção, herdadas do passado.

Nas formações capitalistas, o processo produtivo é imediatamente atrelado ao processo de expansão do valor: o processo reprodutivo torna-se a realização da contínua apropriação do trabalho não-pago.

Dito de outra forma: restrito ao momento da produção, o capital ainda se apresenta em sua exterioridade frente às formas do valor, portanto, ainda não se apoderou das condições que determinam a circulação das mercadorias:

"(...) Logo que a manufatura atinge certo nível de desenvolvimento - o que é mais válido ainda para a indústria moderna - cria ela para si o mercado, conquista-o com suas mercadorias. O comércio se torna então servidor da produção industrial, para a qual é condição de vida a expansão contínua do mercado. (...)" (*Idem*,5,III,p.387)

Quando a circulação de mercadorias tiver submetida ao processo de produção é que a reprodução da totalidade das relações de produção estará também prenhe de capital, particularizando-se como produção capitalista de mercadorias. (*Idem*,3,V,p.378)

Neste caso, a "reprodução simples", nada mais é que a mais fina abstração da lei da equivalência, pois, como tal, remete à "primeira fase da troca entre capital e trabalho como um processo formal", onde "o capital se configura em dinheiro e a força de trabalho assume a forma de mercadoria", portanto, realizam, na aparência, a troca de equivalentes (**Idem**,4,I,p.392).

Mas, este fenômeno à superfície já surge precisamente assim, posto que se acha subordinado à reprodução ampliada do capital, "a conversão direta do trabalho vivo em capital ou a materialização do trabalho vivo como realização do capital" (**Idem**,4,I,p.394). Significa ainda que a expansão do valor tem por base a conservação do valor ou de como a generalização do valor-de-troca tem como base inelutável a produção de valores-de-uso:

"(...) Mas, é a mesma lei que já se revela na mercadoria isolada, a saber: o valor-de-uso é condição necessária do valor-de-troca e por conseguinte do valor (...)" (**Idem**,p.729).

Muito embora (não seria supérfluo registrar) apareça invertida a relação de determinação entre a relação fundante da produção de valores-de-uso e o processo de trabalho, pela relação fundada da produção de valores-de-troca e o processo do trabalho subsumido ao processo de produção de mais valia : a inversão do capital sobredeterminando a práxis produtiva.

A artimanha histórica da essencialidade da reprodução do capital supera o momento da produção em sentido estrito, posto que, ao reproduzir a própria especificidade da produção de si , torna-se de fato o autêntico sujeito da produção. Inaugura-se a si próprio como o concreto

processo da transcendência por sobre as diversas fases do ciclo econômico do processo da produção .

A reprodução do capital inaugura a processualidade do próprio capital, pois não se trata, apenas, da auto-exposição do capital mediante as formas do valor, mas da criação de si como valor auto-expansivo:

“O resultado do processo de produção capitalista não é mero produto (valor-de-uso) nem *mercadoria* , isto é, valor-de-uso que tem determinado valor de troca. Seu resultado, seu produto, é criação de *mais-valia* para o capital e, por isso, *conversão* real de dinheiro ou mercadoria em capital; (...) (*Idem*,4,1,p.394).

A objetivação do capital, como criação e reprodução ampliada de novas bases laborativas e sociais à extração da mais-valia relativa, reveste de sua materialidade específica a rede jurídico-política, ideológica e científica, fazendo aparecer as relações sociais que por ela se objetivam tanto mais complexas quanto mais opacas em relação a si : a "burocracia", o "mercado", o "político", o "gênero", a "representação", a "comunicação" , enfim, os interligativos fenomênicos demonstram a consciência teórica fragmentada, a reificada opacidade.

As categorias são, antes de tudo, manifestações da existência, nas palavras na **Ideologia Alemã**, expressam determinadas formas de concretização do ser social, restando averiguar sobre que camada da existência incidem e de onde emanam, frente a totalidade do ser social que põe e é posto pelo capital.

Desta feita ver-se-á que a produção adequada ao capitalismo é a forma dominante da produção do valor e, mediante esta determinação do valor, dá-se a produção e reprodução da totalidade das relações sociais sob a preponderância dos fatores econômicos na "pré-história", a forma absoluta da produção de mercadorias. (**Idem**,3,VI,p.731)

A reprodução do capital não se efetiva, ou melhor, não se trata apenas de uma reprodução econômica da relação capitalista de trabalho, mas esta só se realiza mediante a reprodução da relação social de produção que produz e mantém a relação da propriedade privada burguesa dos meios de produção:

"(...) Demais, o modo capitalista de produção, se supõe existente essa determinada estrutura social das condições de produção, a reproduz sem cessar. Além de gerar os produtos materiais, reproduz constantemente as relações de produção em que são produzidos e por conseguinte também as correspondentes relações de distribuição." (**Idem**,3,VI,p,1006) .

Opera-se, então, uma inversão de complexos de produção e complexos de socialidade, posto que a reprodução simples, sendo a epiderme da socialidade produtiva burguesa, onde todas as operações de apropriação se revestem do princípio da equivalência, mediante as trocas que se realizam sob o aspecto fenomênico da circulação simples, tornam cada vez mais opacas as relações de apropriação do capital; estas se agudizam e se complexificam à medida que a esfera da circulação se amplia de forma quantitativa e qualitativa.

Trata-se do processo da criação das bases objetivas da produção do valor-capital, e, não tão somente, da circulação e realização imperfeita das formas do valor pertinentes ao complexo da circulação do capital.

Na processualidade do capital que, encarnando a concretização da máxima socialidade conquistada frente às determinações imediatas da natureza e às carências também mais imediatas, ocorre que, no plano ontológico mais geral da produção da vida e satisfação das necessidades sociais advindas do "estômago" ou da "fantasia", a produção capitalista de mercadorias passa a ser o grande demiurgo da formação da totalidade concreta desse ser social específico. Este é produzido e reproduzido, produz-se e se reproduz, intrínseca e contraditoriamente, pela sobredeterminação da relação antagônica entre a objetividade da produção social e a apropriação privada.

Mas este é, por assim dizer, contraditoriamente, *in nuce* e *post-factum*, o próprio processo, o pressuposto e o resultado simultâneos do capital como relação social de produção e reprodução de si como formação social.

Dá-se, pois, o engolfamento da totalidade das manifestações práticas e teóricas da atividade criativa do homem - o *homo laborens*, o *zoon politikon* e o *bios theoretikos* somente se exteriorizam pela determinação do trabalho vivo subjugado às diversas formas de manifestação da objetividade da apropriação do trabalho não-pago: o resumo essencial da história da expropriação que o capital agudiza e compendia em si.

A extensão da reprodução da relação capitalista de trabalho, retornando ao ponto de partida, é o momento por excelência do movimento dialético da abstração real do seu movimento expansivo, da processualidade, da auto-dinâmica da relação capital-capital, que permite reconhecer, ao nível teórico-categorial, o movimento amplo que percorre o capital na

esfera econômica da produção do excedente, a especificidade da extração da mais-valia relativa, como o verdadeiro móvel específico da auto-atividade expansiva do capital. (**Idem**, 1, 2, p. 585)

É ela mesma um complexo dentro do complexo da produção e, por ele, já se posta intrinsecamente determinada em seu movimento relativamente autônomo, pela centralidade da produção.

Os elementos constitutivos do capital, que se manifestam na esfera da circulação, tornam-se momentos processuais endógenos da relação capitalista mediante a sua função social "extra-econômica".

É nesse universo da totalidade que se vai afirmando a particularidade da relação capitalista de trabalho ao assumir a universalidade das formas de socialidade da produção. É sabido que o fundamento primeiro da relação de dupla determinação entre a produção e a reprodução assenta-se no valor-de-uso da força de trabalho que, ao se efetivar objetivamente sob o regime de assalariamento, produz muito mais do que o necessário para sua reprodução :

“O valor de uso da força de trabalho para o capital é justamente o excesso da quantidade de trabalho que ela fornece além da quantidade de trabalho que nela mesma se materializa e por isso é necessária para reproduzi-la.(...). (**Idem**, 4, I, p. 395).

O constante revolucionamento das bases tecnológicas da produção capitalista, também mais uma condição *sine qua non* da própria expansão do valor, altera significativamente a relação social entre trabalho necessário e trabalho excedente. É importante agora lembrar que "sob o

aspecto social, é erro considerar o trabalho industrial como trabalho excedente."(*Idem*,3,VI,p.726). São surgidas as possibilidades históricas da conversão da determinação da socialidade "pura" do valor sobre a vinculação da determinação estritamente econômica, a forma autônoma de fração do trabalho industrial e, não a totalidade do trabalho industrial.

A reprodução econômica do capital é operada sob a mais aguda forma de recuo das barreiras naturais, da *necessidade cega*, na medida em que se impõe sobre o avanço tecnológico submetendo-o a si :

"(...) A queda d água, como as terras, como toda força natural, não possui valor, pois nela não se materializa trabalho, e por isso não possui preço, que normalmente é o valor expresso em dinheiro(...) Onde não há valor, nada por isso mesmo se pode expressar em dinheiro(...)." (*Idem*,3,VI,p.742).

Da mesma forma, subordinadas ao *mister de fazer mais dinheiro*, se vão instaurando as diversas camadas da sociedade sobre a exclusividade do assalariamento.

A produção em si se faz complexa em diversos momentos que se afirmam em si como totalidades referidas ao processo geral de totalização do grande Capital, os capitais específicos ou frações de capital, quando ocorre a argamassa de todos esses momentos exclusivamente produtivos com as relações fundamentalmente sociais mediadas pelo valor.

O alargamento da reprodução do ser social condicionado ao desenvolvimento geral da reprodução do valor traz luzes sobre a base contraditória, na qual e da qual esse processo se afirma e se nega, objetivamente, na própria manifestação do poder social que lhe dá suporte: o

trabalho social, o poder social conjugado do trabalho como atividade socialmente transcendente na feitura contraditória da objetivação em si do gênero humano. (“gênero”, no sentido emancipatório dos **Manuscritos** e não conforme o sentido da sociologia contemporânea).

A efetivação de si, como ser que se exterioriza e se aliena na produção e reprodução de sua socialidade cada vez mais acentuada por sobre a reificação, denuncia a especificidade da concretização do trabalho, reduzido à força de trabalho. A confirmação da capacidade prática da objetivação do trabalho, como mediação fundamental dos homens no plano mais geral do ser que se afirma como social, desloca-se para a fragmentação das manifestações criativas resultantes da centralidade dessa mediação, corroborando-a praticamente quando, de forma reificada, a tem teoricamente superada. Isso significa, *in extremis*, o mistério da consciência prisioneira do valor de troca: se não se reconhece a centralidade do trabalho, mais difícil ainda é reconhecer o “veículo natural do trabalho”, o valor-de-uso, como “suporte”, e não “causa” do valor-de-troca, sob o capitalismo. (**Idem**,3,VI,p.741).

A cada vez mais concretizada abstração das necessidades humanas confundida com as necessidades de mercado, necessidades históricas que se afirmam como “demandas” na linguagem da economia burguesa, revelam a crescente racionalização do estranhamento do trabalho que produz a totalidade da reificação de si, do homem, e de seus produtos como mercadoria.

A auto-mediação do valor-capital aparece em toda a sua dureza ontológica, através da reprodução assentada sobre o caráter social da produção, e não sobre si, como se fosse extrínseca, pura externalidade frente ao movimento do ponto de partida endógeno do capital.

A condição necessária para a processualidade do capital como valor idêntico a si no movimento global do capital social é que seja processo de reprodução em que a continuidade das mudanças de forma e os diversos estágios que percorre geram os movimentos diversos da sua expansão.

Aqui não se trata de transformar em mercadoria o excedente, como o era a marca das formações excedentárias pré-capitalistas, mas converter toda a produção de mercadorias em produção capitalista de mercadorias.

O circuito de valorização do capital opera uma relação genética entre a produção e a reprodução mediante as transformações das formas do valor, mercadoria e dinheiro, onde o capital produtivo, à base do trabalho não-pago, gera mais capital produtivo, portanto, mais trabalho não-pago: "o capital manifesta sua natureza específica por meio da valorização (...)" (*Idem*,3,5,p.490).

A generalidade da reprodução do processo valor-capital tem na produção apenas o momento de valorização do dinheiro como equivalente lançado primitivamente na circulação: realiza-se como capital na reprodução das formas mercadorias e dinheiro acrescidas da mais-valia, a consubstanciação do valor acrescido que representam, funcionalmente, as formas de existência do capital (*Idem*,3,V,pp.391, ss).

No momento da produção, o valor-capital gera valor, aliás, é a única função em que o valor é gerado do ventre da própria relação especificamente capitalista. Por isso, a produção é industrialmente capitalista somente quando serve de *medium*, "mal necessário", no movimento de apropriação e criação da mais-valia.

O recurso da "reprodução simples" utilizado por Marx para explicitar a natureza processual do processo reprodutivo possibilita extrair das metamorfoses das formas do valor, mercadoria e dinheiro, isto é, da circulação simples, a simultaneidade operacional da mudança ocorrida quando se apresentam como formas funcionais de capital na reprodução ampliada do capital.

Portanto, o capitalismo não se apresenta unilateralmente como o oposto irreconciliável do mercantilismo ou da equivalência, mas os pressupõe, generaliza-os e os submete ao processo da própria valorização. Ademais, como na abstração genérica descrita nos limites da "reprodução simples", a mais-valia era a conversão da mercadoria em dinheiro, aqui se trata da viagem de retorno do valor-capital, à forma original de dinheiro - eis a função precípua do capital-mercadoria.

Desta feita, a produção torna-se a mediação fundamental da própria circulação do capital, o momento de auto-expansão do capital, sendo, entretanto, a circulação do capital parte da circulação geral das mercadorias.

Reconhecer a historicidade circunscrita apenas às relações superficiais de distribuição (*Idem*,3,VI,p.1011), e não as que se operam já no mundo da produção, é o momento excelente da reificação da consciência teórica que não apreende a radicalidade ontológica da

produção.

Filosoficamente, corresponde ao níveis clássicos aportados pelos modernos como referentes ao conceito e ao entendimento. Hoje, o irracionalismo sequer capta a objetividade desta superfície da realidade que o ecletismo, ao seu modo atabalhado, revela de forma subjetivista.

Assim, a produção processual da relação capitalista tem como momento necessário e suposto inelutável a circulação, o comércio. Mas a eles não se limita, subordina-os a si mesmo:

"(...) Mas, a necessidade imanente ao capitalismo, de produzir em escala cada vez maior, leva à expansão contínua do mercado mundial, de modo que não é o comércio que revoluciona constantemente a indústria, mas o contrário. E o domínio comercial é agora função da predominância maior ou menor das condições da indústria moderna(...)" (*Idem*,3,V,p.384)

O capitalismo, pois, desenvolve as possibilidades universais da expansão da produção de mercadorias mas, atente-se, das mercadorias sob a particularidade de serem produtos do capital.

A particularidade do primeiro momento exposto por Marx na reprodução simples serve para o capital assumir a forma dinheiro no processo do capital-produtivo enquanto que, na segunda, ao eliminar a forma mercadoria, precedoura, é-lhe conquistada a autonomia do valor que novamente adentra a circulação com o *telos* de gerar mais valor.

Não seria supérfluo registrar que a relação capitalista sob a forma D...D', "dinheiro que gera mais dinheiro" (**Idem**,3,V:450), deve ser diferenciado se referente apenas ao refluxo do dinheiro ou ao dinheiro já exercendo a função de capital. (**Idem**,4,I,pp.306, ss).

O capital produtor de juros, o capital-dinheiro, é a manifestação subjacente aos diversos ciclos percorridos pelo capital global enquanto unidade processual auto-renovável da criação da mais- valia e que procede geneticamente do capital variável.

O capital se auto-perpetua através da apropriação do trabalho vivo. Este, incessantemente se converte em trabalho objetivado que se subordina ao capital e, se perpetua também enquanto apropriação da força viva que se consome, reproduzindo, a própria subordinação da produção do valor-de-uso sob o valor-de-troca.

Vale lembrar que a decisiva condição para que se concretize a auto-expansão do capital não se refere ao " estar-objetivado" das condições de produção frente ao trabalho vivo, mas o "estar-estranhado", alienado frente ao trabalhador, o poder objetivo do trabalho social como propriedade do capital (**Idem**,1,IV,p.387).

Assim, " se a produção tem a forma capitalista, também a terá a reprodução" (**Idem**,3,VI,pp.1009, ss).

No modo capitalista de produção, o processo de trabalho é apenas um meio de criar valor; analogamente, a reprodução é apenas um meio de reproduzir o valor antecipado como capital, isto é, como valor que se expande (**Idem**,1,II,p.660) .

A "virgindade original" da produção capitalista, assentada sobre a apropriação do trabalho não-pago, somente se torna uma realidade histórica em movimento "espiral" no devenir ininterrupto de sua reprodução (das acumulações efetivadas mediante a conjunção genética dos três ciclos do capital global).

A objetivação da totalidade concreta do capital como relação processual contraditória, pois, historicamente superável, afirma-se ao mesmo tempo em que se nega mediante o complexo da reprodução já determinado pelo complexo da produção: "o capital em sua marcha completa é unidade do processo de produção e do de circulação" (**Idem**,3,V,p.451).

Mediante o processo de reprodução, enfim, o capital se inaugura como criador e criatura de si mesmo, ou como já definira Marx :

"Toda pré-condição do processo social de produção é ao mesmo tempo seu resultado, e cada um de seus resultados revela-se ao mesmo tempo pré-condição. Todas as relações de produção em que se move o processo são por isso tanto produto quanto condições dele."(**Idem**,4,III,p.1544).

Eis o mundo "enfeitado" da socialidade burguesa (**Idem**,3,VI,949) que, contraditoriamente, só se torna possível apreender a sua forma reificada, baseada na inversão do valor, mediante a consideração do processo da reprodução como um todo:

" A coisa (dinheiro, mercadoria, valor) já é capital como simples coisa e o capital se revela coisa e nada mais; o resultado do processo de reprodução todo manifesta-se como propriedade inerente a uma coisa; (...)" (**Idem**,3,V,p.451).

Este exato processo que, por sua vez, mais torna complexa e opaca a própria relação de produção a que se acha subordinado: o poder aparecer como coisa só de efetiva pela coisificação das relações sociais - " O capital se torna assim um ser prenhe de mistérios" (**Idem**,4,I,p.387).

Aliás, se essência e aparência fossem imediatamente coincidentes, não haveria necessidade da ciência - "(...) toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas (...)", já advertira Marx (**Idem**,3,VI,p.939).

A distensão do cinismo do capital como sujeito da produção, aparente fenômeno relativo à distribuição, redundaria na máxima dissimulação de si mediante as renovadas formas contemporâneas da retificação da consciência teórica.

No zênite das manifestações plenamente desenvolvidas do capitalismo - o "imperialismo" na expressão de Lenin, o "capitalismo tardio", na expressão alemã do *Spätkapitalismus*, ou "neo-capitalismo" no preciso sentido tomado por Mandel (*in*:Aymone,F.,1969,p.79) , o alargamento da base analítica das teorias do momento da distribuição provoca a des-

centralidade categorial da totalidade da produção e o conseqüente embaralhamento discursivo da ciência, "estranha e coisificada" (**Idem**,4,I,p.386) , acerca da recomposição teórico- objetiva da totalidade historicamente específica do capitalismo.

Mesmo que, a passos largos, encetaremos agora uma exposição do quadro contemporâneo das formas teóricas avisadas, prática e teoricamente, das contradições da relação capitalista de trabalho.

Estar-se-á a compor , mesmo a despeito das múltiplas divergências internas e externas das diversas tendências interpretativas, o que se poderia chamar de o ser fenomênico do capitalismo contemporâneo, tal é suposto pela gnosiologia idealista.

Este ser que, feito o cavalo de Tróia, dá suporte teórico às diversas considerações analíticas, ao lhes presentear como fundamento ontológico de suas críticas guerreiras e façanhas críticas (frente ao patamar da objetividade discursiva da Identidade já plenamente atingido com Hegel e da objetividade teórica do princípio da contradição atingido com Marx), também se lhes impõe os limites gnosiológicos da reflexão radicada na fenomenalidade .

O chamamento da "crise" desde o final do século passado tem sido o constante orvalhar das continuadas retomadas intelectivas de pressupostos e proposições, o constante rebuscar nos próprios fundamentos abstrativos - sujeito, objeto ou método; singular, particular ou universal; eu, outro ou intersubjetividade; economia, política ou ética, a abstração genérica das relações sociais.

Eis a confirmação, *lato sensu*, da ausência das condições históricas a uma ideação teórica que atinja a universalidade, pois a particularidade do modo de ser do capitalismo ab-roga em si a própria universalidade e a põe como universalidade da particularidade de si.

Não teria sido exatamente esta a ilusão da Economia Política, a eternização das relações burguesas, severamente criticada por Marx há quase duzentos anos?

Após haver sido deslindado o alcance discursivo do Princípio da Identidade, subjetiva e objetiva, o mérito ímpar da dialética em Hegel; e, o ter sido também deslindado, as "leis do desenvolvimento da sociedade moderna" à base do Princípio da Contradição, o mérito ímpar da dialética em Marx, far-se-à um breve estudo investigativo acerca do idealismo contemporâneo: da ausência discursiva do universal e da doxa da singularidade, sob a particularidade, à luz da teoria crítica da particularidade.

IV. Do Trabalho sans phrase à frase sem trabalho - o idealismo contemporâneo

“Quanto mais desgraçados os tempos, mais os idiotismos se multiplicarão.”

Diderot, *O Sobrinho de Rameau*.

Haveria de ser grave à pretensão emancipatória *ad infinitum* do esclarecimento iluminista que, sendo àquela revolucionária época o coroamento milenar da *forma mentis* ocidental, ainda que não fosse passado um par de séculos, já estivesse a Razão em tão desprestígio teórico acerca de sua objetividade.

De então, tem-se tornado assaz dificultosa aos pensadores hodiernos a tarefa de percorrer os caminhos da teoria rastreando, qualquer que seja, um dos graus da objetividade do ser social.

Após o desenvolvimento de múltiplas críticas ao "fato teórico" do positivismo, poder-se-ia, em certa medida, considerá-lo como mais uma página filosófica virada na história do pensamento.

No entanto, não seria menos verdadeira a consideração de que a prática do positivismo mostra-se industrialmente vigorosa enquanto expressão racional do estranhamento do trabalho:

“Está claro que esta abordagem determinista dos fenômenos, apta apenas a verificar *regularidades*, só pode ser a conseqüência de uma imagem conservadora o mundo, fundada sob a hipótese da repetição indefinida das relações sociais capitalistas.(...)” (Henriques,L.S..*Comte e a Decadência Ideológica. in: Temas,5*,Livreria Editora Ciências Humanas Ltda.,1979,pp.56,57).

A linguagem teórica do positivismo clássico - ordem, sistema, progresso, hierarquia, especialização, ciência e bem-estar, traduz nada mais que a corrente linguagem histórica do cotidiano prático da acumulação capitalista.

Conforme Henriques, “os limites gnosiológicos inerentes a uma imagem do mundo que reproduz as estruturas da sociedade capitalista estão, em Comte, visíveis a olho nu.(...)”(Idem,p.57), permitindo-nos reconhecer que o positivismo reflete, adequadamente, a expansão do valor, a fragmentação do ato laborativo produtor de mercadorias.

Anterior à formação teórica da racionalidade positivista, a prática da industrialização do estranhamento já há muito se fizera um modo histórico de produção da existência - " a filosofia cega sempre muito tarde" diria Hegel no seu famoso **Prefácio.**(*op.cit.*,1986,p.15)

O positivismo é, pois, um dos cântico do lar das mercadorias, a filosofia da produção *stricto senso*, da produção imediata. Mas a linguagem do capitalismo não se pronuncia apenas através do discurso positivista.

O Capital possui outros porta-vozes filosóficos a espelhar seus momentos fundamentalmente aparentes.

O processo da troca de equivalentes acontecido no mundo da circulação, na epiderme da sociedade burguesa, expressaria outra forma de ideação filosófica: aqui, o vendedor e o

comprador de mercadorias se igualam, supostamente, no mercado - o *Eu* e o *Outro* se deduzem, se reconhecem, encontram-se ou se identificam na mercância das consciências e subjetividades.

As filosofias que incidem sobre o fenômeno da distribuição, sendo a mais característica a Fenomenologia, auto-circunscrevem-se nos limites abstrativos da ideação que reflete e emana das relações contraditórias a este processo tal como aparecem, reificados, na superfície da sociedade.

Exatamente nesta vitrine da Economia Clássica que fora encandeadora dos economistas e socialistas burgueses, é soado também o dobre do existencialismo, *requiem* burguês do homem burguês.

Este outro porta-voz filosófico do mundo da distribuição declama a angústia e voracidade do ser em um cotidiano super-povoado de mercadorias. A presença alienada do ser diz do mote existencialista, da ausência do sentido humano em uma humanização objetivada por e em mercadorias.

O quadro teórico da contemporaneidade filosófica estaria fundamentalmente, assim, dado à luz...

Todas elas, as razões filosóficas, refletem e incidem sobre um ângulo qualquer das múltiplas camadas do ser.

Decerto umas se aproximam objetivamente de sua ontogenia dele, não como filosofias no sentido tradicional, revelando a dialética da reciprocidade entre camadas determinantes e determinadas ou a determinação estrutural duma suposta base fixa imediata: aquelas tomam filosoficamente como análogos universalidade e totalidade e estas a universalidade como epifenômeno da particularidade. Pode-se exemplificar as filosofias marxistas tendo ali como caso clássico a orientação genuinamente dialética da III Internacional e, aqui, a orientação positivista embalada pela II Internacional ; outras filosofias dizem, no limite teórico de sua penetração conceitual, a casca do ser, suas contingências sem causalidades ou causalidades sem contingências, dando suporte ao novo historicismo cultural que ora retorna ao modelo pré-voltaireano de história, aquela que "não se detém nos pormenores da guerra", e, ora ao estruturalismo antropológico ou social que renovam, empobrecendo, Vico e Michelet; outras ainda se manifestam sobre o dever-ser do ser - o eticismo contemporâneo secundado pela negatividade da política; mais outras se comprazem em apenas normatizar a complexa linguagem histórica do ser - o empirismo-lógico e a filosofia da linguagem; haveria ainda outras que do ser recolhem apenas seu manifestar-se conceitual desfazendo-o, o irracionalismo; outras e tantas outras que transformam o "complexo cerne das convicções" em um canettiano "caldeirão do diabo".

Pode-se iniciar a reconhecer, então, que as filosofias não constituem realidades teóricas autônomas diante das condições históricas de onde emergiram ou dos sujeitos históricos que as inspiraram.

Equivaleria, então, a dizer; que a fundação e fundamentação ontológica da materialidade não é uma "opção filosófica" (Barata-Moura,1986a,p.14). Querer reduzi-la a uma "opção" materialista (ou se se queira reduzi-lo gnosiologicamente a "realismo"), objetivamente atribui-se, assim, aos diversos enraizamentos ontológicos ou diversas objetivações históricas da materialidade objetiva e subjetiva, práticas e teóricas, o mero estatuto contingente de predicado da racionalidade. Conforme, ainda, Barata-Moura:

“A questão do materialismo é uma questão fundamental, porque o ser na sua concreção é fundamento e horizonte de fundamentação.”(1986a,p.14).

Por assim proceder o hábito metafísico de pensar a história, é que o julgamento da objetividade tem sido empurrado às cercanias do *Logos*, fazendo do sujeito gnosiológico, unitário ou plural, *cogito* ou *cogitamos*, o depositário escolástico da verdade do pensamento.

Sempre à sombra dos grandes modernos, ainda é voga filosófica o aportar de maneira subjetiva em uma razão egóica - "eu penso" ou "eu sinto", ou , plural- "nós pensamos" ou "nós intuímos", os critérios de julgamento da objetividade do pensamento.

Caberia fundamentalmente advertir que a materialidade não é acessível apenas por procedimentos teóricos mas que estes devém da apropriação prática do mundo mediada pelo trabalho humano.

A fundação prática do ser histórico revela que as mediações categoriais são igualmente históricas. Não se conclua à luz do Filósofo efésio, que o ser e o pensar sejam a absolutidade do devir, pois a história não é sinônimo do império das contingências.

Do mesmo modo, a elaboração categorial, consciência socialmente teórica de um determinado tempo histórico, não se fará superada por decretos voluntaristas aportados na crítica subjetiva : seja de ordem da lógica, da linguagem, do número, do sentimento , imersos como estão , na opaca contraluz gnosiológica da identidade.

A estratégia teórica é em si parte de uma consciência social a partir da qual se elege o que é essencial ou fenomênico, fundamental ou contingente.

O crivo criterial, antes de obedecer à racionalidade de um sujeito auto-referido ou coletivo, vem de manifestar as determinações históricas que se vão insinuando na consciência filosófica.

Os procedimentos investigativos não são um ato teórico de ordem axiologicamente neutra sobre o qual irão incidir, *a posteriori*, interesses de natureza diversas.

A centralidade que assumem as categorias no interior de estratégias teóricas, a despeito de uma correspondência objetiva com a centralidade das práticas fundantes que objetivam a especificidade do ser social sob o capitalismo, é o modo privilegiado de acontecidos desvios teóricos da consciência reificada provocar a incognoscibilidade da realidade e do conseqüente embaralhamento da Razão.

Pode-se iniciar a concluir que, a rigor, isto é, praticamente, não haveria de existir aquele "princípio" unilateral de auto-fundamentação racional, mas que, na contraditória materialidade do processo histórico, jamais poderia ser expresso racionalmente de forma *clare et distincte*; a sua concreção ontológica, ao invés, faria ruir a própria Filosofia, a sobredeterminação da identidade e do "a priori" universal. A materialidade concreta da universalidade alienada do trabalho abstrato não é clara e distinta, mas opaca e homogeneizante.

E se a apropriação histórico-prática da especificidade da relação capitalista de trabalho não vem a ser imediatamente considerada, os *a priori* idealistas se multiplicam na ocultação de que as contemporâneos adjetivações da práxis - visadas, sentidas, comunicadas, participadas, objetivam-se na e pela materialidade das relações sociais da formação burguesa; não sendo, portanto, a práxis *in genere* ou qualquer práxis de *per se*, o fundamento da totalidade deste ser:

“Ao lado de um tradicional idealismo da teoria vemos, assim, desenhar-se um novo idealismo da “práxis”. Trata-se de um idealismo que em regra rejeita esse mesmo qualificativo, na medida em que se pretende crítico “radical” das absolutizações costumeiras da consciência representativa e dos seus mecanismos, bem como das tentações monadológicas que as

acompanham. No entanto, perfila-se, de facto, como idealismo, uma vez que por sistema, antepõe à materialidade do real uma condição subjectiva de possibilidade.”(Idem,p.16).

É possível se questionar o carácter de objetividade da centralidade do trabalho somente por meio da teoria - jamais praticamente, posto que é nos meandros da produção da existência que o homem se tem afirmado como um ser capaz de lógica.

Através da hegemônica culturalidade metafísico-burguesa, contemporaneamente o ser tem sido alçado de forma fendida às esferas da gnosiologia, depurado como então se acha de suas várias formas de radicação ontológica.

Desta feita, as comuns considerações idealistas acerca da subsunção do Ontos ao Logos acabam por se radicar em uma única e indiferenciada postura teórica que lhes é, a todas, estratégica: o real é apenas a ocasião da afirmação ascendente do sujeito cognoscente sobre o objeto cognoscível.

Esta inversão metódica proclama o suposto de que a objetividade material é uma predicação da objetividade ideal: sobrepõe a idealidade da objetivação à própria materialidade da objetivação.

Eis, de pronto, um dos aspectos fundamentais da Filosofia Moderna, profundamente abalado pela mecânica newtoniana qual seja, o extrair da gnosiologia as condições de possibilidade da própria realidade:

“...e não construo nenhuma hipótese; e as hipótese, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental.(...) E para nós é suficiente que a gravidade realmente exista...” (Newton,1987,p.170).

No contexto daquela forma de ideação, a racionalidade unívoca do princípio da identidade é suposta como condição *sine qua non* da emergência do sujeito gnosiológico, tanto para a unilateralidade da adequação clássica do intelecto às coisas, quanto para o procedimento kantiano inverso.

Em vários graus de aproximação sempre orientada no sentido da racionalidade da identidade, a estratégia idealista reclama a sobredeterminação do pensamento metódico sobre a realidade prática, como condição da própria possibilidade epistemológica de se constituir enquanto tal - a atividade gnosiológica, seja *Verstand* ou *Vernunft*, ultrapassaria a materialidade "indeterminada", resgatando-a de forma lógica à unidade do Conceito.

Assim entendida, a materialidade das relações práticas, sem a determinação do fundamento conceitual, acabaria por ser um feixe de relações caóticas e contingenciais. Assim é que o racionalismo subjetivo e o empirismo metafísico foram, um e outro, as formas ideacionais da auto-compreensão teórica da burguesia dada a sua instauração como nova ordem social do moderno capitalismo.

Da mesma forma, a emergência do sujeito crítico do conhecimento e das possibilidades metodológicas do ato gnosiológico sob o princípio da identidade são, contraditoriamente, a ideação retroativa e projetiva do possível limite teórico que o horizonte burguês se punha a indagar de si próprio.

O estatuto privilegiado que os pensadores modernos atribuem ao Método, à questão metódica, jamais haveria de ter sido uma reflexão meramente gnosiológica sobre o como

proceder nos circuitos internos da Razão: revela-se, sobremaneira, como uma dúvida teórica de classe a rastrear a originalidade das mediações históricas inauguradas por um novo ser e um novo pensar (1).

Destarte, a prova racional da existência de Deus, o célebre argumento ontológico, foi perseguido por todos os grandes racionalistas desde os tempos medievos, pois se tratava de um esforço abstrativo em legítima defesa da racionalidade abstrativa: se se prova racionalmente sua existência, simultaneamente estaria legitimada a autonomia da razão.

Igualmente, quando Newton faz intervir, acoplando necessariamente o espaço ao ser (1987,p.222), inverte na realidade o argumento ontológico, rebaixando o legado da autonomia do racionalismo para a mecânica do movimento dos corpos e idéias - o movimento ideativo bem se expressaria nas últimas palavras do Prólogo do **Fausto**, "desde o superno empíreo, à vária terra, ao negro inferno" (**op.cit.**,p.52), pois não precisaria mais a razão de uma idéia clara e distinta acerca da gravidade, por exemplo, seria suficiente para a racionalidade cognoscente dos novos tempos, à base da indução, que ela existisse enquanto tal.

A transfiguração do sujeito histórico em sujeito gnosiológico é operada de forma inusitada por um único e mesmo portador: a burguesia. Com a mesma desenvoltura com que se auto-intitulou revolucionária também se auto-proclamou como sujeito cognoscente universalmente crítico. E o fez exatamente à base de um dramático rogo de liberdade; neste sentido, o texto **O que é a Ilustração** de Kant, de 1784, pode ser considerado como um autêntico manifesto em favor da irmandade xifópaga da razão e liberdade. O historiador escocês, T. Carlyle,

registrava no **História da Revolução Francesa**, de 1837, a articulação entre liberdade e igualdade na luta do “reinado da Liberdade e Igualdade” contra o feudalismo:

“A palavra liberdade nunca é nomeada agora senão em conjunção com outra: Liberdade e Igualdade. Desta maneira, num reinado de Liberdade e Igualdade, que podem significar palavras tais como “Senhor”, Obediente Servo”, “Tenho a honra de” e outras? Têm de se arrancar pela raiz os restos e as fibras do velho feudalismo, nem que seja só no terreno da gramática!...” (1961,p.447).

O terreno da gramática, faz-nos lembrar uma das questões que, ao longo da modernidade filosófica revolve, subterraneamente, o terreno aparentemente sólido e inabalável dos fundamentos subjetivistas das teorizações idealistas: extrair do conceito o caráter de objetividade da realidade.

No contemporâneo universo filosófico, os múltiplos interlocutores teóricos se avizinham, superpõem-se, confundem-se e se refazem. O reconhecimento, ainda que pálido, da diversidade existente entre posturas filosóficas pela própria Filosofia, poderia ser interpretado como o “falso rubor” (2) da tradição filosófico-burguesa em meio às próprias antinomias discursivas que se determinam sob novas formas do estranhamento capitalista.

Anima-se, por um lado e via universalidade, uma retomada confirmativa do ideal moderno da sistematicidade via ontologias formais, fenomenológicas ou existencialistas, quando há de ser a Filosofia, o sempre porto seguro de crítica aos modelos ora postos de racionalidade envolta na particularidade; por outro, pela ausência conceitual contemporânea da apropriação discursiva da totalidade via contradição, lamenta-se a ausência do universal de que se

ressentem os teóricos vários de posturas metódicas subordinadas à identidade; anda-se, de um jeito ou de outro, a alimentar nada mais que o velho deitar âncoras no Idealismo, senão nesta determinada tradição que reconhece apenas à Filosofia o caráter de ser o saber totalizante da globalidade empírica dos saberes particulares.

No esforço de desenvolver as bases fundamentais à pragmática de uma "nova" cientificidade, "pós-objetivista", para uma sociabilidade "pós-industrial", encontram-se sob argüição de fundamentos, a unilateralidade dos discursos arquitetados sob a tradição hipotético-dedutiva ou empíreo-analítica.

Trata-se da insolvência abstrativa do poder lógico determinativo da universalidade sob os mecanismos tradicionais da racionalidade suportada no princípio da identidade: esfumaça-se a infalibilidade da forma metafísica da indução e dedução no atingir a própria universalidade, carente de efetividade histórica.

As novas formas de estranhamento sócio-laborativo renovam a seu turno as formas da reificação categorial, quando antigas formas fenomênicas de reificação teórica vão mostrando seus limites analíticos (no todo ou em parte) frente às novas práticas da socialidade fenomênica.

Numa abordagem imediata, após o suposto esgotamento "teórico" do princípio da identidade e do suposto esgotamento "prático" do princípio da contradição pelo suposto advento de uma "Nova Ordem Mundial" (3), vem sendo reclamados na arena teórica muitos interlocutores à "substituição" destes horizontes teóricos e, sobremaneira, têm sido convidadas

de fácil assento aquelas filosofias que são a expressão da “terceira via”, conforme Lukács bem assentou, em **Existencialismo ou Marxismo**. (1979,p.47).

Diante das fraturas no arquétipo burguês da racionalidade regido pela identidade, é lugar comum a desconsideração da materialidade enquanto modo de ser da concreção da totalidade sob a determinação do capital (que cria , de fato e contraditoriamente, as bases objetivas de uma "história universal" que não existiu sempre) e, como consequência, o renegar do materialismo . Nas palavras de Lenin, trata-se da “hostilidade ao materialismo” que a “Europa civilizada e democrática” põe na ordem do dia (1982,p.260).

A crise "paradigmática" da ciência é própria aos que operam a cientificidade de forma metafísica: assim, está-se diante de práticas teóricas devastadoras da objetividade e da totalidade.

O nihilismo contemporâneo inaugura um ceticismo qualitativamente novo, o irracionalismo como o "alto charlatanismo" (4), pois que a Filosofia tenha atravessado dois mil anos da história com recorrentes laivos de ceticismo pouco há de ter comprometido a objetividade da identidade nas investigações que se pretendiam universais acerca da realidade.

A periculosidade do ceticismo encontra-se quando ele se instala na própria abstração científica e, segundo, ao nível da totalidade.

Aqui, a crítica oriunda da “decrépita cultura idealista” (Togliatti,1966,p.177), aquela que se faz à base da identidade objetiva ou subjetiva, incide sobre o marxismo, "revogando" o seu caráter de teoria e, simultaneamente, na condição de "interpretação", "postulado", "ponto de

vista", ver-se-ia *epistemologicamente* decrescido frente às interpretações infladas de novos dados e novos sujeitos sociais, que são formas de manifestação do mesmíssimo modo de ser social, contraditório, do capitalismo.

Assim renasce a crença na universalidade filosófica, agora, artística, ética ou psicanalítica, todas se alimentando da ausência da cientificidade, ao jeito pós-positivista, e da "crise" da "razão moderna".

A referência à universalidade assim reconstituída, como sinônimo de totalidade a-científica, desprezando a centralidade do momento econômico da produção na "pré-história" é impotente, conceitualmente, à elucidação do movimento objetivo da sociedade burguesa em suas determinações fundantes em relação às determinações fundadas.

Duas contradições internas à teorização burguesa da identidade acerca do ser social do capitalismo merecem nota: a primeira, de ordem prática com referência teórica, diz respeito à "prática" que nunca foi de ser alçada à gnosiologia burguesa enquanto critério de verdade do pensamento da relação marxismo-crítica científica do capital; entretanto, após os acontecimentos históricos recentes, a prática é imediatamente alçada à teoria enquanto critério de verdade para a afirmação da superação marxismo-socialismo; a segunda, de ordem teórica com referência prática, refere-se ao fato de que, quando mais concretamente é possível falar em totalidade pela internacionalização do grande capital, a ciência (burguesa, é claro) se diz impotente sobre o teorizar da totalidade - proliferam as micro-teorias atentas aos micro-sujeitos tópicos e contingenciais.

A provocação da ruptura com o estatuto da universalidade impôs nova orientação investigativa à cultura hodierna: das cinzas conceituais da Modernidade sistemática nasce a doxa contemporânea do singular.

O universal teórico é esvaziado das mediações de concretude particular, ocorrendo, pois, a interrupção ideativa de determinação teórica e mediação com a particularidade múltipla, quando o estatuto epistemológico da singularidade se torna equitativo às múltiplas particularidades teoricamente postuladas: o gesto, o olhar, o inconsciente, a "economia" , todos possuem o mesmo estatuto analítico da abstração frente à superfície das relações da sociedade - uma Pasárgada teórica aonde todos os "princípios" são amigos do Rei.

No plano ontológico mais geral da socialidade, sob a perspectiva a-histórica, como singularidade, particularidade e universalidade possuem o mesmo peso qualitativo, não faria mister diferenciá-los ao nível da abstração, raciocina o idealismo, ao passo que, assim, o marxismo se faria passar por uma obscura metafísica. Trata-se, da recorrente resistência ao socialismo e materialismo. No **Existencialismo ou Marxismo**, Lukács já grafara: (...)“A resistência à epistemologia materialista e à dialética materialista está em ligação íntima com a resistência da ideologia burguesa ao socialismo.(.)” (1979,p.19).

Decorre, então , uma confusão gnosiológica dos níveis abstrativos da racionalidade, advinda da ausência de centralidade objetiva (ontológica) das categorias explicativas frente à totalidade, provocando desta feita, o rebaixamento da abstração científica.

A totalidade torna-se sinônimo do universal, que, por sua vez, se particulariza e, o particular torna-se sinônimo do singular: assim, o "cotidiano" torna-se essencial, melhor dizendo, as relações sociais sem a devida consideração ontológica se tornam "cotidiano" (fenomênico); a ontologia se transforma em contingência, a totalidade em universalidade, a previsibilidade histórica em autonomia subjetiva, as classes sociais em sujeitos tópicos e intersubjetivos, o capitalismo em práxis vital, a materialidade em corporeidade, a reificação em questão ética, enfim, o coroamento da insolvência da cientificidade da identidade.

Ocorre simultaneamente a conseqüente afirmação de teorias que expressam a influência da crescente institucionalização acadêmica de práticas profissionais ou dimensões ideativas tradicionalmente marginalizadas pela pragmática do lucro ou da exigência conceitual - a literatura, a poesia, a psicanálise, a ética. São estas manifestações várias de objetivação social do homem, não se tratando, portanto, de impugná-las em si; somente se quer reconhecer que não se acham infensas às determinações específicas do capitalismo e, enquanto tais, para usar a expressão de Fougeyrollas, não possuem o "poder constituinte dos fenômenos humanos" (in : **Entrevistas do *Le Monde***, Ática, 1989, p.122). Particularmente, com referência à ética nos é presente o sentido apontado por Mészáros:

“(...) Nos dias atuais, deve ser realçado que a investigação acerca da ética não pode ser um substituto para a crítica radical da política na frustrante e alienante realidade contemporânea. A busca de alternativas viáveis à realidade destrutiva da ordem social capitalista - sem a qual o projeto socialista é absolutamente sem sentido - é uma questão prática. O papel da moralidade e da ética é crucial para o sucesso desse projeto.(...)” (in: *Rev. Praxis*, N.3, março 19 95, p.103).

E, conforme o sentido de Oliveira, relacionando a fundamentação da ética com a problemática da epocalidade:

“E se considerarmos a situação de nosso mundo hoje 8: o mapa da fome, das crianças que morrem a cada hora de doenças provocadas pela fome, as torturas, as violências de todos os tipos, as somas imensas destinadas à produção de armas, a devastação do meio ambiente? O fascismo e o militarismo que renascem das cinzas? A problemática da utilização da energia atômica? A revolução tecnológica contemporânea, que é uma revolução do saber e da comunicação? O conflito norte-sul? A formação dos grandes blocos? O processo de globalização da economia? As novas tecnologias de armazenamento de energias? A ecotécnica? A tendência geopolítica para o policentrismo? A problemática das relações entre homem e mulher. (...)” (1995,pp.8-9).

A ciência do singular passa a estatuir a legitimidade de metodologias, objetos e sujeitos proscritos pela prática positivista da cientificidade: exegese, intencionalidade, inconsciente, intersubjetividade, corporeidade, tudo é permitido como nova-objetividade no mesmo instante que se proclama a superação do "objetivismo", diz o coro geral, da qual faz parte o próprio marxismo.

A objetividade passa a ser uma categoria que não pertence mais à esfera da gnosiologia como o era para a tradição racionalista, mas depende sobretudo de julgamentos só morais, ou ideológicos, ou políticos etc.; a história volta a ser pensada como desígnio não mais conceitual-político, mas ético-estético, e as diversas teleologias voluntaristas se mesclam às diversas causalidades fenomênicas, produzindo um caótico quadro teórico de fragmentos analítico-existenciais.

Diante disto, a intelecção discursiva que intenta superar a reificação da consciência contemporânea ainda nos limites teóricos da ideação da identidade, volta a Kant e a Hegel, na

ilusão de resgatar a universalidade conceitual própria àquela determinação teórico-histórica: à base do princípio da identidade.

Assim, a negação ontológica da auto-subsistência da materialidade frente à racionalidade inquiridora significa a recusa do reconhecimento da objetividade ou na relatividade da referência subjetiva que se intercala a uma suposta gênese simbiótica entre devir processual e teleologia conceitual.

Esta instauração gnosiologicamente simultânea que é reclamada por vários princípios filosóficos e formam as diferentes maneiras do idealismo atesta no ser apenas o múltiplo das aparências contingenciais, decorrentes da ação racionalizante do sujeito cognoscente. Mais: as aporias advindas do costumeiro ponto de partida estritamente gnosiológico que, ao buscar de uma maneira ou de outra, o retorno ao real, provocam a recomposição abstrata da totalidade concreta ao extrair, do próprio universo teórico, aquilo que supõe ser representativo das camadas fundantes do ser.

A unilateralidade de qualquer fundamento estritamente gnosiológico abre fendas radicais na teorização acerca da objetividade do ser desde que este já surge sob a dependência instaurada de um qualquer método, hipótese, ponto de vista.

A materialidade das relações sociais se posta, latente e confirmada praticamente, sob as diversas estratégias filosóficas, mesmo que estas primem por ausentá-la ou diluí-la por um absoluto cognoscente com estatuto de árbitro significante e dador relacional do caráter de

realidade do ser, o fundamento do que se lhe antepõe e lhe é independente. Conforme J.Barata-Moura:

“Um dos traços centrais do idealismo, do ponto de vista filosófico, consiste precisamente não tanto numa eventual negação da materialidade, mas na tentativa de condicionar subjectivamente o estatuto ontológico dessa mesma materialidade, no sentido de lhe antepor estruturas (subjectivas) de possibilitação e de determinação.”(1986b,pp.15,16).

As intenções relacional-metódicas de condicionamento subjetivo, tidas como formas diversas da sintética instauração do ser, acabam por alçá-lo de forma fendida às esferas da gnosiologia, depurado, então, como se acha de sua materialidade ontológica. Dito de outra forma: a realidade ontológica passa a ser condicionada a uma probabilidade lógico-axiológica a lhe conferir estatuto de realidade, sem pagar qualquer tributo à materialidade.

As determinações de carácter ontológico da realidade objetiva passam a ser, assim, mais uma das diversas possibilidades explicativas determinadas, sobretudo, "metodologicamente", o que lhes asseguraria, conceitualmente, o próprio carácter de objetividade.

As comuns considerações idealistas acerca da subsunção do peso ontológico das relações práticas ao estatuto gnosiológico acabam por se radicar em uma única e indiferenciada postura teórica que lhes é essencialmente estratégica - o real é apenas a ocasião ilustrativa dos desígnios conceituais, pois, da afirmação ascendente do Eu cognoscente sobre a extrinsidade cognoscível.

A fundamentação antropológica na Filosofia recolhe da camada superficial das diversas formas de socialidade havidas na história, a "nota essencial" de práticas culturais, o fato inter-relacional da *humanitas* abstrata.

A reconstituição teórica das práticas sociais, por uma apropriação filosófica da realidade, já pressupõe a reificação da objetividade da consciência investigativa, pois, da essência humana à essência da realidade, este tem sido o movimento teórico que une os diversos tipos de idealismo na Filosofia.

A "autoconsciência" histórica é, por este momento, a negação, no todo ou em parte, da materialidade contraditória das manifestações plenas do modo de ser do capitalismo, assim como o sujeito crítico auto-referido foi, à época moderna, o símbolo teórico da consciência racional que se expõe e se indaga sob a crescente reificação; ambas as formas são entendidas à luz da hegemonia ideativa burguesa. Nas palavras da **Ideologia Alemã**, Marx indicava, de forma precisa, a relação entre as idéias dominantes de uma época e as idéias das classes dominantes. (s.d.,p.55).

A opacidade e complexidade das camadas da realidade que se vão instaurando pela "metamorfose do trabalho", sob a objetivação do valor de troca, tornam industrialmente mais visível o "recoo das barreiras naturais", e as categorias do ser social que expressam um alto nível de humanização, de socialidade, aparentam uma determinação puramente antropológica, pelo alto grau de culturalidade que portam;e, também, a apresentar uma suposta autonomia frente à produção imediata e, sobretudo, processual da existência. Lukács analisou este

fenômeno, na sua **Ontologia**, quando aborda “Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx”, no item referido à Crítica da Economia Política.”(1979,b,pp.35-76).

É neste universo dos fatores aparentemente independentes da determinação econômica que se movem as filosofias da existência e da culturalidade como expressão teórica de práticas relacionadas às manifestações sociais referidas imediatamente ao mundo da circulação desconexo do processo da produção expansiva do valor.

Sem que haja a centralidade ontológica das categorias como expressão do que é determinante na história real, desfaz-se metodicamente o anelo teórico de necessidade entre as mediações fundantes da objetivação social e as mediações centrais da objetivação categorial.

A Filosofia idealista contemporânea culmina com abstrações cada vez mais amplas decorrentes do procedimento cultural-catártico e assistemático de análise, o "azedume moral", diria Hegel, ou, inversamente, abstrações cada vez mais singulares, decorrentes da inabilidade discursiva e da ausência da prática conceitual da totalidade.

Em vários graus de aproximação sempre orientada no sentido da atividade autônoma da racionalidade cognoscente, a estratégia idealista reclama a identidade entre o Ser e o Pensar como condição lógica da própria possibilidade metódica de se constituir enquanto tal: a Razão, de um modo ou de outro, ultrapassaria a materialidade das relações práticas resgatando-a da indeterminação à antropologização ideacional do real. Somos levados a concluir, então, que a materialidade sem a determinação significativa da consciência seria constituída de totalidades

meramente caóticas e contingenciais sempre apelantes a uma ordenação estrutural-teórica, o selo distintório do "humano".

A totalidade ideacional assim reconstituída supõe a legalidade das formas (lógica ou significativa) a guiar a irregularidade dos conteúdos (matéria, não-Eu, o Outro, a extrinsidade).

Adverte-se, entretanto, que a materialidade das relações contraditórias do capitalismo não se torna gnosiologicamente acessível à dedução, quer parta "epistemologicamente" do materialismo, quer seja indutivamente atingível a partir da fatualidade fenomênica do indivíduo.

Ambos os procedimentos decorrem de uma visão gnosiológica da finitude lógica do ser posto como identidade quando a própria abstração da identidade acaba por ab-rogar a objetividade da realidade na objetividade do pensamento.

Os fundamentos da relação capitalista de trabalho e o horizonte político da culturalidade burguesa, sob o imperialismo, transsubstanciam a moderna autoconsciência filosófica, cujo Eu era universalizante, em uma consciência que se aliena em um Nós, mais reificado ainda.

A necessidade lógica de auto-sustentação de um sujeito

referencial, epistemologicamente autônomo, fez perfilar um leque de razões filosóficas cativas de a priori subjetivistas, na história da filosofia.

Na quixotesca busca de fundamentar ao limite recuado das possibilidades lógicas da Razão, a própria possibilidade de atingir o limite último dos fundamentos à teorização discursiva, acabou por ser, a Filosofia, um tangenciar no vácuo dos conteúdos ou no inchaço do Eu hiperbólico. Dali, decorre a restrição da Filosofia à investigação formal da linguagem e, daqui, tem-se recorrido cada vez mais à intersubjetividade como forma de conter o solipsismo de toda teorização egocêntrica.

Diante da multiplicidade de "interpretações teóricas" (para coquetear a linguagem platônica equivaleria a dizer "epistemes doxas" ou "doxas epistêmicas"), que são condicionadas pela perspectiva gnosiológica da história surgiu a necessidade de considerar esta aparente diversidade reduzida à sua unidade simples: a identidade e a contradição. Trouxemos, pois, à consciência, o trabalho próprio à razão do Conceito - a sua produção na Identidade.

O trato filosófico da história, acha-se comprometido quanto à dialética da verdade objetiva (6), determinação da centralidade das categorias fundantes na teoria pela centralidade das práticas fundantes da objetivação da existência, no caso em questão, a especificidade do modo de ser da relação capitalista de trabalho; isto ocorre porque desborda, com frequência, nas várias negações idealistas do mesmo **fundamentum**: o horizonte da materialidade do ser em sua *historicidade determinada*, na sua *totalidade concreta*, na sua *contraditoriedade objetiva*, segundo J.Barata-Moura:

“É somente neste horizonte que o fundamento funda; é dentro e de dentro desta historicidade radical que o fundamento funda. Porque a historicidade tem e é radicação material.”(1986,p.14).

Observa-se que, de forma sintética, a ideação contemporânea permanece no mesmo eixo lógico: a afirmação sociológica da singularidade e a afirmação filosófica da universalidade. Aquela não capta a totalidade contraditória, alimentando o objetivismo fenomênico; esta não capta a particularidade contraditória, alimentando o subjetivismo fenomênico. Aparentemente, são formas antiéticas da cognoscibilidade, como o positivismo e a fenomenologia, mas, continuamente, se reinventam na própria unilateralidade, tal a hegeliana dialética do senhor e do escravo: da unilateralidade de um, recria-se a unilateralidade do outro. E no conjunto das ciências humanas, mostram-se ambas, socialmente limitadas.

Se a Metafísica é a raiz da Filosofia, como dizia Descartes, após a derrubada de seu tronco, a identidade, há que ser indagado sobre o como se diz o ser, e não mais importaria a indagação sobre o ser. Ocorre que, este ser que causa repulsa é o sinônimo gnosiológico da universalidade. Assim entendendo, pode-se repensar, na tradição lukácsiana, quanto à identificação do *Gegner* da indagação ontológica, que à época cabia ao neopositivismo (1976,I,pp.33,ss.). Hoje, a Fenomenologia se ensaia no assumir este papel, como um grande obstaculizador teórico da dialética objetiva (5) da categoria da totalidade.

Isto se dá sobretudo por duas razões: primeiro, quanto ao patamar da própria objetividade discursiva com que Hegel alçara a universalidade, tornando-a sinônimo da totalidade sob a

identidade; e, segundo, em relação à envergadura ontológica do marxismo como a distintiva possibilidade ideativa que torna possível teoricamente, sob a contradição, a concretização da categoria da totalidade, sob a particularidade do capitalismo, sem a tomar como sinônimo de universalidade.

Ainda é voga, pode-se perceber, sinonimizar "totalidade e universalidade" quando é fundamental afastar este último reduto da identidade (6) no processo teórico de concretização da totalidade contraditória, em sua culminância relativa.

Fazer coincidir ou aceitar que, desde já, sob o capitalismo, universalidade e totalidade como sinônimos na teorização, não seria politicamente fazer corresponder a forma burguesa como a definitiva formação social?

Aliás, medite-se, porque a defesa gnosiológica da vigência de uma universalidade conceitual (que não seja à base da identidade), pois, filosófica, quando são de há muito postas em xeque a universalidade do Estado ou a universalidade da democracia? Nesse sentido, é que reconhecemos a plena concordância entre "sistema" e "método" em Hegel, que quanto a isto, é absolutamente coerente - universal na filosofia, a Idéia, e universal na história, o Estado.

A grandiosa tentativa fenomenológica de refundar a legitimidade do universal puro, caracteriza-a como idealismo subjetivo, pois a realidade histórica já o tinha deslegitimado praticamente. A questão fulcral do pensamento há de se referir à contradição da totalidade, não à identidade da universalidade.

Ou seja: não haveria que se reconhecer o que os modernos filhos da indução já supunham, embora de forma confusa, que a universalidade da identidade pode não corresponder à universalidade dos fatos?

Mediante as reflexões supra-expostas sobre a des-efetivação histórica da universalidade filosófica que corresponde, inversamente, ao efetivar-se alienado da universalidade do trabalho abstrato, pode-se afirmar que, sob o capitalismo, há de ser a Filosofia *necessariamente* idealista.

Entretanto, não significa jamais ser esta afirmação de cunho meramente "filosófico", a rigor cético, que receberia o contragolpe lógico do próprio ceticismo sobre si ; menos ainda, não indica ser de cunho meramente "científico", a rigor relativista, de render-se ao pontualismo historiográfico das micro-sociologias , como tampouco significa render-se ao seu antitético teórico, ao universalismo arquetípico das tipologias de base essencialmente estruturalista.

Significa, outrossim, intentar colocar as bases de uma mais objetiva determinação prática da atividade teórico-investigativa: ou se reconstrói, teoricamente, o conjunto da especificidade do ser social do capitalismo, aquando a referência há de ser a totalidade genética a partir do particular , via dialética da contradição, ou se reconstrói teoricamente o conjunto da genericidade do ser social, aquando a referência há de ser a universalidade dedutiva do particular a partir do geral ou o inverso.

Ali se apreende a especificidade e aqui ela se esfumaça: ali, pela especificidade do mais complexo se pode apreender a genericidade do menos complexo e, aqui, pela genericidade do

mais complexo se deduz ou induz as demais generidades históricas tidas como particularizações ou generalizações de si e que o apontam, de um jeito ou de outro, como desígnio.

Trata-se agora de retecer a contradição da identidade sob a determinação plenamente realizada da contradição real da produção sobre a identidade da circulação.

Neste ápice histórico de fatos e teorias digressionaremos sobre aquela filosofia, a Fenomenologia, que desacorda prática e teoricamente com os dias plenos do modo de ser contraditório do capital. A despeito de todo o esforço intelectual que enceta e propugna, carrega a desvantagem de ser o espelho do que, ao " por entre parênteses", não pode *rigorosamente* reter, embora o tenha como pressuposto - a reificação da consciência teórica .

NOTAS

1. "Houve ocasião, nas históricas jornadas da grande Revolução Francesa, em que a burguesia ascendente e progressista proclamou o culto à Razão humana; o decreto da Convenção Francesa, do 20 Brumário de 1793, ficará para sempre na memória dos descendentes como um dos documentos mais brilhantes e famosos daqueles dias revolucionários. Em seu período de auge, a burguesia promoveu pensadores profundos e extraordinários, ardorosos buscadores da verdade, começando, ao menos com Francis Bacon (Barão de Verulam). Aspiravam a encontrar o caminho e os meios para conhecê-la, desenvolviam concepções da verdade, onde continha uma enorme riqueza de idéias racionais que ingressaram no fundo de ouro do pensamento filosófico mundial." (Kursánov.G, 1977,p.11).

2. "...uma vez que a verdade começa a desvestir-se e nos mostra seu dorso de assombrosos encantos, já não se cobrirá nunca com o manto do falso rubor; ela conhece já a força, a glória e a beleza de sua nudez."(Hertzen,apud Kursanov,op.cit.45,46)

3. "Há exatamente cinco anos, em setembro de 1989, o presidente George Bush reuniu as duas casas do Congresso norte-americano e pronunciou um discurso que ficou famoso por justificar os preparativos para a Guerra do Golfo com a proposição de que a derrota do Iraque naquele conflito lançaria as bases de uma "Nova Ordem Mundial". A partir desse pronunciamento, o tema da Nova Ordem Mundial entrou com força nos debates políticos e intelectuais pelo mundo afora(...)": Fernandes.L., "Neoliberalismo e reestruturação capitalista" in: (Emir Sader,Pablo Gentili org.,1995,p.58).

4. Conforme expressão de Jean Améry em "La Ilustración como Philosophia perennis" in: (Raabe,S. eSchmidt-Biggemann,1979,p.233)

5. Jamais temos em mente a consideração do "objetivo" como sinônimo de neutralidade axiológico-política.

6. Não se deduza à luz desta afirmação que urge a postulação de um qualquer substitutivo objetivista, de cunho a-histórico, a exercer os louros outrora imputados à filosofia. Aludimos, outrossim, ao sentido preciso do que Marx denominou, na **Ideologia Alemã**, como a "ciência da história".

EXCURSO: Investigações preliminares sobre a interpretação husserliana do conhecimento filosófico e a ausência da particularidade na Fenomenologia. (1)

O pensamento de Husserl poderia ser caracterizado, *prima facie*, como o grandioso esforço contemporâneo em resolver, sob o *prius* metódico, seculares antinomias intelectivas. Estas se foram cristalizando, *espontaneamente*, na racionalidade filosófica envolta na *atitude natural*. Eis o desiderato de Husserl - superá-las pela *conversão da Filosofia em Fenomenologia* (Krisis, & 73, p. 503), desiderato frustrado, e do qual era plenamente consciente: *a Filosofia como ciência apodicticamente rigorosa, der Traum ist ausgeträumt* - o sonho acabou (*idem*, p. 508). (2).

A indagação husserliana re-atualiza, compendiando em si, as crises da fundamentação e da existência, marcando a complexidade histórica da simbiose *existência da Filosofia e existência como filósofo* (*idem*, p. 510), à luz da qual somente se pode intentar re-vivenciar, *descrevendo*, aquilo que Lukács criticara, chamando-nos à *questão essencial*:

“A questão essencial é entretanto saber quais foram as contribuições verdadeiramente novas desse método. Repetimos que esse problema não depende da filosofia enquanto ciência especializada, mas do exame da atitude da filosofia enquanto comportamento humano abstrato, em face das grandes questões da humanidade de nosso tempo...” (1979, pp.67,68).

Husserl chamaria o *nosso tempo* de *Zeiten der Gefahr* (Krisis, p. 510), entretanto, toda a teimosia metódica da Fenomenologia em preservar-se *pura*, frente a esse tempo, não evitaria que ela sucumbisse à sua acidez histórica: a *Philosophie als Aufgabe* e o *Zu den Sachen selbst*, haveriam de nascer corroidos pelo imperialismo e fariam nascer, não menos

desfigurados , seus convictos ideais científicos da *universalidade filosófica* (Krisis, p.10) e do *ego livre* (Idées II,p.49) que se acomodam, contraditoriamente, à própria consciência ideológica da burguesia.

A distensão contraditória do capital , formando-se como sujeito-objeto determinante da totalidade, submete o conjunto da socialidade à sua própria particularidade histórica. A diátese provocada por esse estranhamento recria, no tecido objetivo de seu modo específico de ser , as condições subjetivas quinhoeiras de sua alienação.

A retomada do ideal da universalidade , o *alargamento do Logos universal* (Meditações Cartesianas, pp. 64,65. Doravante MC), a despeito de um quadro de fundamentação do ser, põe a Fenomenologia nos mesmos trilhos do idealismo subjetivo . A *magra diferença* entre ambos foi assinalada por C.A. Moura (1989,p.14) .

O apelo à constituição-vivência da *Sinngebung* supõe e acaba por provocar , indiretamente, a descentralização do princípio da identidade na gênese conceitual e , diretamente, a descentralização da objetividade ontológica do ser tornado objeto. O deslocamento metódico do conceito e do ser foi operado à base do auto-deslocamento metódico. Deslocar seria o refazer, fazendo-se: deslocar-se da *atitude natural* , ao se fazer *transcendental*, marcaria o itinerante debulhar-se da Fenomenologia em generosas correlações e paradoxos .

A fenomenologia não é, pretende ser. Só se objetiva gnosiologicamente pelo diálogo negativo com as filosofias que são e , no entanto, não faz prova suficiente de um *corpus* gnosológico próprio, permanecendo *in vitro*. A contemporânea impotência da racionalidade

da identidade na crítica da racionalidade da identidade é a sua impotência. Por impotência da racionalidade da identidade entendemos : impotência particular de uma manifestação ideológica da racionalidade, impotência de uma *rationale* desacostumada da lida contraditória, impotência teórica de uma ideação acomodável às dominações. De modo algum significa, pois, generalizar, de forma equivocada , o ataque à *Razão*, à *racionalidade ocidental*, à *Modernidade* etc.. A “Modernidade gnosiológica” que pariu os grandes sistemas filosóficos não é, exatamente, a mesma coisa que o modo contraditório do ser histórico que se iniciou a concretizar na. Idade moderna .

O argumento gnosiológico de cunho historicista amarra nas roldanas do tempo cronológico, sem distinção, as categorias do ser, supondo fixar ou superar as próprias manifestações do ser. Se a *Eule die Minerva* , consciência de um tempo anoitecido, baixou sepultura com Hegel , a inunção gnosiológica da contradição deverá ser acompanhada pelo féretro do ser social que, nela e por ela, se quer como Phoenix.

No zênite das manifestações plenamente desenvolvidas do capitalismo, a fenomenológica descrição auto-contemplativa da razão mostra-se como o Narciso da intelecção acadêmica, acabando por se afogar na inversão da própria imagem:

“Fenomenologia quer dizer, por conseguinte, a teoria das vivências em geral e, encerradas nelas, de todos os dados, não só reais, como também intencionais, que podem mostrar-se com evidência nas vivências. A fenomenologia pura é, por fim, a teoria dos fenômenos puros, dos fenômenos da consciência pura de um "eu puro", isto é, não se situa no terreno da natureza física e animal (ou psicofísica) dado por apercepção transcendente, nem leva a cabo nenhuma posição empírica nem judicativa que se refira a objetos transcendentos à consciência; não estabelece , pois, nenhuma verdade sobre realidades físicas nem psíquicas da natureza (por fim, nenhuma verdade psicológica no sentido histórico), nem toma nenhuma como premissa, como axioma...” (*Investigações Lógicas*, 1976.p.,772. Doravante **IL**)

Caberia , à Fenomenologia, a mesma fortuna de Ártemis no **Teeteto**, a divindade que incita a partejar os outros mas é ela própria incapaz de conceber?

A impotência abstrativa do método da Fenomenologia devém do fato de ser, em razão inversa ao esforço de Husserl, uma teoria paraconceitual da mediação, acabando por se tornar, contraditoriamente, absolutamente rígida frente à exterioridade. Lukács já percebera que a “... aplicação rigorosa desse método mostra-nos que o conhecimento da realidade é simplesmente inacessível à fenomenologia.” (1979b,p.70). Isto devém do fato de não se fazer acostada na realidade, mas em si .

Necessário se faz, então, investigar os fundamentos filosóficos desta , suposta por Husserl, *forma superior de racionalidade* (MC,& 41p.111).

À primeira vista, poder-se-ia dizer que a Fenomenologia de Husserl possui duas fontes confessadas de inspiração filosófica: Platão, quanto ao ideal da auto-justificação dos princípios (**Logique Formelle et Logique Transcendantale**, p.3. Doravante **LFT**) e, sobretudo, Descartes, a referência prototípica do começo radical da atitude filosofante (MC:,p.12).

Também à primeira vista, qualquer iniciante nos caminhos da constituição fenomenológica, ou , recorrendo à ajuda de A. Brecht “... para compreender o lugar de Husserl na Filosofia se o imaginarmos como um dos homens na caverna de Platão” (1965,p.489), descobrirá que o princípio da identidade subjetiva que preside a Fenomenologia, possui um fidalgo e admirado *Gegner*: a inelutável extrinsidade ontológica do ser dos fenômenos objetados de formas

várias pela cognição. Ao ser tratada, de forma reduzida, pelo positivismo enquanto *Fakta*, ora surge na pena de Husserl como *empirismo*, ora como *psicologismo*, ora como *atitude natural*.(3)

Vê-se, portanto, que se torna absolutamente necessário à *conscience de quelque chose* que se admita, por princípio fenomenológico, que dos fatos não podem resultar senão fatos - *des faits ne peuvent résulter que des faits*. (*Idées I*, & 8, p.33).

Poderá ainda concluir que há um contumaz espectro rondando a constituição fenomenológica do *Eidos Puro*: a Ficção.(4)

Não há dúvidas quanto à legitimidade fenomenológica do *Eidos Puro* ter-se consumado pelo Princípio da Intencionalidade, isto é um fato; mas que a Ficção não ficou impossibilitada fenomenologicamente pelo mesmo princípio, isto é o outro fato. Provoquemos a Fenomenologia, lançando-lhe uma disjuntiva estóica: o Centauro e o *Eidos Puro*, ou são igualmente fenomenologia ou são igualmente ficção.

Poderá também ser percebido que jaz em todo o desenrolar filosófico do pensamento de Husserl um confronto, ora explícito, ora silencioso, com o Kant da **Crítica da Razão Pura**, exatamente referido à natureza cognoscitiva autêntica do *a priori* que *só a fenomenologia delimita e isola* (MC, & 34, p.93).

A atitude gnosiológica de Husserl, o não se demorar sobre a decisiva contribuição hegeliana a esta questão, lembra-nos a que havia tomado Schopenhauer ao se confessar ligado

imediatamente a Kant, por não considerar que, após este, haja acontecido nada de sério na filosofia (1968,p.86).

Também não seria casual que, assim como Schopenhauer considera Platão e Kant os dois maiores filósofos do Ocidente (idem,p.6), seriam estas mesmas referências filosóficas, além de outras que veremos a seguir, que indicam uma proximidade abstrativa, rumo à legitimação racional, na Fenomenologia, da intuição como móvel lógico além dos mecanismos tradicionais da indução e da dedução.

Há desta forma, entre a "coisa-em-si" kantiana , a "vontade" em Schopenhauer e a fenomenológica "intencionalidade", uma ausência crescente de determinação lógica e, simultaneamente, um acúmulo de preenchimento a-lógico, denunciando um parentesco abstrativo rumo à crescente acentuação subjetiva do ato gnosiológico. Trata-se da força da intuição, sob a identidade subjetiva, frente ao conceito da identidade objetiva.

A propósito do suposto alcance ou "vantagem" da intuição frente ao conceito é ilustrativa esta passagem de Hegel: "A vantagem da intuição como tal tem que possuir com respeito ao conceito, é a realidade extrínseca, o que não tem conceito, e que adquire um valor só por meio dele".(1968,p.540).

Poder-se-ia observar que assim como, sobretudo contra Hegel, Schopenhauer ressuscita Platão para a filosofia, Husserl o ressuscita, contra o positivismo, para a lógica.

Descobrir-se-á, finalmente, que Husserl planeja à sua Fenomenologia que seja : pré-condição, método, norma, juiz e telos da totalidade da inteligibilidade racional e significativa.(5)

Após o enumerar dessas referências já comuns , revisitar-se-á estas fontes filosóficas brevemente anunciadas, na intenção de argüir a Fenomenologia das razões que justificam, de fato, a sua predileção.

A. Husserl, o *amicus Plato*.

Inicia-se por ser indagado sob qual aspecto, ou de que maneira, importaria à fundação de um Lógica Pura Transcendental partir do “novo sentido da ciência”, através do qual pode se referir, também num sentido específico, a uma suposta "*fundação platônica da lógica*".(LFT,p.3)

Afinal, haveria de não ter sido este o grande mérito de Aristóteles?

Neste caso, não admitido Aristóteles como o fundador da lógica, então por que não preferiu Husserl, o mestre de Platão, ao próprio Sócrates?

A resposta devém cristalina já na Introdução do **Lógica Formal e Lógica Transcendental**: trata-se, sobretudo, da *intenção* platônica da verdade auto-justificável mediante a consciência dos próprios princípios.

Duvidemos, conforme o ensinamento cartesiano copiado por Husserl, de que seja exatamente este o motivo principal que justificaria a predileção husserliana por Platão.

Afirmaremos que mais importante é à Fenomenologia, sob o ponto de vista metódico, a concepção platônica do conceito como essência do que o ideal da auto-compreensão dos princípios. Husserl nos diz:

"(...) não há dúvidas que as essências são os conceitos, - se por conceito entende-se precisamente a essência, como a autoriza a multiplicidade de sentidos da palavra (...)" (*Idées I*, & 22, p.24).

Recordemos, agora, Platão:

" Confessa então que o que espalha a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento é a idéia do bem, podes concebê-la como objetos do conhecimento, visto que ela é o princípio da ciência e da verdade (...)

"E chamamos belo em si mesmo, bem em si mesmo, e assim por diante ao ser real de cada uma das coisas que primeiramente considerávamos múltiplas, mas que em seguida catalogamos na sua idéia própria, postulando (grifo nosso) a unidade desta última." (*A República*, Livro VI, pp. 244, 246).

Vejamos, então, Husserl:

"...Mas uma só coisa é permitida e necessária, que nos esforcemos a cada passo (grifo nosso) em descrever fielmente o que vemos realmente do nosso ponto de vista (grifo nosso) e após estudá-lo o mais seriamente..." (*Idées I*, & 96, p.334) .

A relevância da "*fundação platônica da lógica*", no contexto fenomenológico, decorre da possibilidade que a dialética da reminiscência oferece a Husserl: a passagem do Conceito como Idéia à fenomenológica Idéia como Significação:

" A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo o cogito, enquanto consciência, é, num sentido muito largo, "significação" da coisa que visa, mas esta "significação" ultrapassa a todo instante, aquilo que , no próprio instante, é dado como

"explicitamente visado". Ultrapassa-o, quer dizer, é maior com um "excesso" que se estende para além..." (MC, & 20, p. 65).

Tem-se explicado, então, por que Husserl não se interessa, fenomenologicamente, por Aristóteles:

"Não é necessário admitir a existência de Idéias, ou de uma Unidade separada da multiplicidade... O que é, todavia, necessário, é que um atributo possa ser afirmado de vários sujeitos..." (Org. IV, AP. I, II, p. 43).

Ao ter fundado a legitimidade do conceito com predicado, somente possível logicamente pela determinação da proposição atributiva, pôde Aristóteles estatuir a mediação do termo médio entre o Gênero e o Indivíduo.

Ao ter superado Aristóteles, a concepção socrático-platônica do conceito como Idéia, a arte do diálogo, foi a ocasião em que se deu, de fato, a fundação da Lógica.

Somente assim foi resolvida a possibilidade férrea da conclusão lógica do raciocínio formal e, portanto, da determinação do universal, que em Platão jamais se impunha, senão pela aquiescência de um benevolente interlocutor sempre disposto a oferecer o próprio assentimento necessário à continuidade do diálogo: "É o que parece", "É bem isso", "Isso mesmo", "O que dizes é verdade", "perfeitamente", "necessariamente", "É exatamente assim" etc..

A dialética platônica, enquanto postula o assentimento do outro à *chaque fois* nas operações do pensamento, revela-se, ao final, como destituído de necessidade interna o próprio "circuito" do pensamento predominando, assim, o *notre point de vue*.

E é exatamente a fragilidade da dialética platônica que interessa à Fenomenologia de Husserl: muito mais que a auto-legitimação dos princípios, Husserl quer do modelo platônico da dialética descendente a própria astenia.

Mas, precisamente por que a astenia lógica de Platão interessaria àquele paladino do rigor, não seria paradoxal?

Se bem observado, a ausência da necessidade lógica na diérese platônica, devido à ausência do termo-médio, encontra seu análogo na constituição fenomenológica também carente de particularidade. Por isto postula, a cada parelha que Husserl se vê forçado a fabricar, à substituição do termo-médio no desenvolvimento da insinuação da intencionalidade no processo abstrativo, a aquiescência do outro à viagem da significação. Trata-se para Husserl, não menos que em Platão, de predeterminar a objetividade da consciência possível (*Idées I*, & 86).

Neste caso, por quê não serviria à fenomenologia o próprio Sócrates, já que este havia ensinado ao seu dileto discípulo, Platão, que o Conceito é Idéia?

Ensaia-se uma explicação: Sócrates, ao ter inaugurado filosoficamente o Conceito, deu-nos uma maiêutica que da multiplicidade recolhe a essencialidade:

" A minha arte obstétrica tem atribuições iguais à das parteiras com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto..."(Cf. *Teeteto*, p.30).

Tome-se a maiêutica socrática como sendo a inauguração metafórica da indução: da multiplicidade aparente devém a unidade da essência, a definição do ser das coisas, o seu resumo essencial, o Conceito.

Platão, ao nos oferecer a teoria da reminiscência, quer tanto deslegitimar as múltiplas razões sofistas quanto fundamentar a metáfora socrática da indução.

No ponto em que Sócrates havia deixado a Filosofia, a arte de dar luz ao conhecimento habitante no espírito, entretanto, ignorado, pareceu ser este a Platão o autêntico caminho de acesso à Verdade. Restava, pois, torná-lo auto-sustentável.

O próprio movimento interno do pensamento deveria autolegitimar-se além da obviedade lógica da capacidade persuasiva da própria Razão.

Desta feita, não bastaria supor imediatamente a ascensão à Essência conceitual, como Sócrates havia ensinado.

A suposição socrática havia sido correta. Tratava-se, só, de legitimá-la.

Era de ser descoberta uma fundamentação afiançadora da unidade conceitual da Idéia além da multiplicidade aparente dos "simulacros".

Em o **Fedon**, observa-se que a metáfora da indução socrática é "complementada" por outra metáfora: a teoria da reminiscência é a primeira ilustração gnosiológica da dedução.

Assim, a percepção não é um tatear nem olhar que se lança sobre a realidade ^{sem} organização prévia. A percepção é uma experiência organizada pela reminiscência das formas ideais inatas ao espírito.

São deste modo “catapultadas” as idéias ao estatuto de entidades originárias e objetivamente reais enquanto deixam de ser, simultaneamente, meros objetos de razão - conquanto permaneçam apenas objetos de razão, razões divergentes poderiam disputá-las com igual legitimidade.

Assim procediam os sofistas, assim não procederia Platão.

A metáfora platônica da dedução, a Reminiscência, daria ao Conceito socrático a força legitimadora e ascendente do *Eidos* de que tanto carecia.

Mas, insistimos, sendo também assim, essencial, o Conceito socrático, por que este não serviria igualmente como ponto de partida da lógica transcendental fenomenológica, já que, tanto em Sócrates como em Platão, não há a determinação férrea da causalidade no termo-médio?

Resolve-se esta questão compreendendo que Sócrates com a maiêutica nos revela, para usar a tradicional forma de abordar a indução, a ascensão do singular ao universal.

Mas Husserl quer “constituir”, portanto, é-lhe mais oportuna metodicamente, isto é, fenomenologicamente, a reminiscência platônica do que a maiêutica socrática.

Seria, pois, mais fácil "fenomenologicamente" passar do Conceito como Idéia à Idéia como Significação pela "dedução" do que passar do Conceito como Idéia à Idéia como Significação pela "indução": "... O modelo husserliano de ciência será sempre o modelo dedutivo, onde as proposições se encadeiam como fundamentos a conseqüências e remetem sempre a princípios últimos.(LUI,233). É apenas esse modo de conexão que "faz da ciência uma ciência".(LUI,228).", conforme observara C.A. Moura (1989,p.29).

E mais, ficaria vetada a possibilidade constitutiva do *Eidos* Puro, se o Conceito fosse tomado *à la* Aristóteles, como formas análogas de predicação do ser que se enuncia de vários modos. Neste sentido, Husserl, a propósito lógico, mostra-se mais próximo de ser *amicus* Plato.

B) O Descarte husserliano de Descartes: *primum intuire deinde duvidare*

Descartes surge como objeto de dupla consideração fenomenológica e, sobretudo, em formas de referência aparentemente contraditórias: como o "maior filósofo da França", embora seja sua "skepsis ainda carente de verdadeira seriedade"(MC:91), imitável metodicamente como a via de ascensão à unidade sistemática do edifício do conhecimento (sobretudo nas *Meditações*) como também o ter tido, não com tanta reverência, o seu Cogito considerado como acessório na consecução da *epoché* fenomenológica.

" Adotamos este ponto de partida, mas para ressaltar ao mesmo tempo que para nós a tentativa universal da dúvida só deve servir de recurso metódico (*methodischer Behelf*) destinado a fazer ressurgirem certos pontos que graças a ele podem ser apreendidos com evidência como sendo envolvidos em sua essência." (*Idées I*, & 91,p.97)

Façamos breve *démarche* aproximativa entre as **Meditações Cartesianas** e o **Idées I**, especificamente em relação ao método da redução eidética e à dúvida cartesiana no que têm de comum: a suspensão do juízo.

O segundo parágrafo da Segunda Meditação intitula-se "A necessidade de excluir provisoriamente os problemas relativos ao alcance do conhecimento transcendental" (p. 43). Husserl já os tem em conta, a título do modo de ser cartesiano; pode, assim, ignorá-los momentaneamente. A questão põe-se quando, de fato, ele jamais conseguiria delimitar a especificidade e o alcance apodíctico do "eu sou" e cuja prova é o inchaço hiperbólico do Ego Transcendental, da *époché*, enfim, da própria atividade centrípeta da consciência intencional.

Sartre, por esta razão, indiretamente acusaria Husserl de fideísmo a propósito da onipotência do ego transcendental. (1988,p.83)

A necessária consideração "discursiva" ou pelo menos "descritiva" acerca das possibilidades abstrativas do princípio da intencionalidade e mediante quais operações judicativas põe a Fenomenologia no esquivoso fabricar de parcelas logicistas: a fundamental no plano da ideação é a *Noeses-Noema* e a no plano da realidade *Natural-Transcendental*, ambas decorrentes da carência da particularidade no método fenomenológico.

Veja-se primeiro, e de forma breve, a "atitude natural".

A chamada "atitude natural" é, ao final, tudo o que não é transcendental. Deste modo, tudo o que não é fenomenologicamente transcendental é natural: todos os produtos e o próprio

processo da abstração discursiva, isto é, toda a teorização pré-fenomenológica, são tidos como atividade "espontânea" do espírito, por isso, natural.(6)

Que têm eles de comum e que os caracteriza a todos igualmente como "atitude natural"?

Todos têm o anelo do "o mundo posto como existente" (MC,&49,p.15) e a simples "consciência da essência" (Idées I,p.76). Portanto, começa Husserl a destecer a solitária atividade abstrativa "radicalmente nova": a Fenomenologia será, pois, a mãe e guardiã da Essência mesma. Intentará legitimar o Eidos, pelo "cumprimento da significação" e a "intenção da significação (IL,p.598), além do conceito e juízo tradicionais.

Inicia essa empresa, investigando acerca dos princípios. Mas há vários procedimentos consagrados na tradição filosófica que se ocupam exatamente da tarefa gnosiológica da elucidação dos princípios.

À primeira vista, parece que o autêntico caminho nesta busca de fundamentos, Husserl o toma emprestado de Descartes:

" Como filósofos que adoptam por princípio aquilo que podemos chamar o radicalismo do ponto de partida, vamos começar, cada um por si e em si, por deixar de lado as nossas convicções até aqui admitidas e, em particular, por não aceitar como dados as verdades da ciência..."(MC,p.17).

Ou,

" Como filósofos que procuram um primeiro ponto de partida e não o possuem ainda, vamos tentar à maneira cartesiana."(Idem,p.15) .

Observa-se que, se à Descartes ocorreu o recurso da dúvida após um radical exercício de meditações, Husserl, ao tomá-lo de empréstimo, já o faz de maneira "intencional". Não se deve esquecer, portanto, que o próprio "ato" de duvidar à maneira cartesiana de Husserl já é parte integrante e subordinada do método fenomenológico: "É evidente que observaremos uma extrema prudência crítica, sempre prestes para transformar o antigo cartesianismo sempre que seja necessário..."(Id.ib.)

A predileção fenomenológica por Descartes se justificaria porque haveria de tornar irrelevante os esforços "discursivos" da Fenomenologia na justificação do exato momento gnosiológico de onde se inicia a edificação constitutiva do *Eidos* Puro: no limite extremo, a abstração fenomenológica regida pelo princípio da intencionalidade culmina na Significação como decorrência da constituição ou a constituição fenomenológica é decorrência da suposta Significação? Afinal, qual é a relação fundante ou fundada?

No primeiro caso, da constituição à significação, carecia à Fenomenologia o qualificativo kantiano de "máxima", transformando-se em uma espécie de "imperativo lógico", pois a intencionalidade por si não oferece a garantia da objetividade da própria abstração. Faltaria o conhecido "terceiro termo".

No segundo caso, da Significação à Constituição, faltaria à Fenomenologia novamente o "terceiro termo", pois, também aqui, a intencionalidade é desprovida do critério da objetividade. Em ambos os casos, a Fenomenologia se apresentaria como própria da índole do sujeito que, no caso, não é o depositário da transcendência.

Quem transcende na Fenomenologia não é o sujeito nem o objeto nem a consciência, mas o método, ou seja, somente ela própria provocaria a estes o poder de transcender em relação a dois níveis abstrativos: além da indução cujo pressuposto é o fato e além da dedução cujo pressuposto é o conceito ou o juízo. Isto pressupõe a equiparação ontológica da causalidade e correlação (**Idées II**,p.382) e da descrição e participação (**Idem**,p.150).

Mas esta transcendência exigiria o deslocamento plural do *cogito* cartesiano e do *Ich denke kantiano* para a intersubjetividade e o deslocamento da definição e do conceito (juízo) para a descrição das significações, animando-os à unidade ideal do *ego-ato-objeto*.

O ato gnosiológico da descrição fenomenológica ofereceria, assim, a base múltipla carente no racionalismo clássico: trata-se de multiplicar a experiência do fenômeno da subjetividade à base da multiplicidade fenomenológica da própria experiência. A indução e a dedução centram-se necessariamente na consciência unívoca e pressupõem a identidade do ponto de partida ou do ponto de chegada da experiência e da abstração.

Descrever fenomenologicamente seria o grande intento husserliano para alavancar a filosofia do ceticismo positivista do fato ou do irracionalismo científico do universal, aos quais se achava reduzida desde o alvorecer da contemporaneidade.

Entretanto, a intuição, na qual se resumem todos os passos metódicos do "estudo científico da consciência" (Sartre,1934,p16), acabaria fazendo o exercício racional de Husserl desembocar no seu oposto; a abertura fenomenológica do *Lebenswelt* ao campo científico agiria, como um providencial "remédio caseiro" (Hegel,1986,p.7), no campo do irracionalismo

subjetivista da existência. Lukács, em “O Crepúsculo do Subjetivismo Fenomenológico”, esclarece de forma incisiva:

“...Heidegger carece, por um lado, da possibilidade de recorrer a categorias abertamente teológicas, faltando-lhe, por outro lado, a coragem necessária para preconizar francamente o irracionalismo. Não obstante, tôdas as descrições ontológicas de Heidegger demonstram, na verdade, que a desobjetivação de todos os critérios da objetividade conduz ao irracionalismo, embora as palavras queiram dar a entender outra coisa, pois a fôlha de papel suporta qualquer atitude.”(in: Thalheimer, A., 1970, pp.86,87).

A "Segunda Investigação" do **Investigações Lógicas** que aborda as "Teorias modernas da abstração", a mais importante e crucial reflexão fenomenológica de Husserl, revela-se e se ensaia ali como a descrição fenomenológica dos procedimentos abstrativos lógicos.

À luz desta Investigação, Husserl estaria a descrever o próprio modo de ser da fenomenologia. Por isto consideramos a Segunda Investigação como o DNA do método descritivo de Husserl.

Por esta razão é que o procedimento husserliano, ao se apresentar como "original" no exercício da crítica ao ensaiar a sua crítica da lógica tradicional, não a teve considerada em primeira instância. Antes de tudo, haveria de, através de suas especulações fenomenológicas acerca do *Logos* deslegitimar a forma tradicional da crítica filosófica.

A via cartesiana em Husserl é pois a fenomenologia em ato.

Como se explicaria o descarte fenomenológico de Descartes se não fosse o *cogito* cartesiano desde o início um recurso acessório do Ego que precisaria de uma redução prévia à consecução da redução transcendental?

A *epoché* cartesiana torna-se importante, sob o ponto de vista gnosiológico, à Fenomenologia, posto que aliviaria à "conscience de quelle que chose" do encargo explicativo acerca da elucidação da espécie de ser e da forma predicativa a ele conveniente que são "postos entre parênteses" e "fora de circuito" sem que, no entanto, sejam objetos fenomenológicos de consideração. (*Idées I*, p. 97). Assim, acaba por se tornar uma Rapunzel gnosiológica que não mais "retorna à realidade, suspensa pela redução" (Stein.E. *apud* Moura, 1989, p.249), jogando suas tranças metódicas aos pretendentes filosóficos em desposá-la para serem, desta forma, alçados à rigorosa torre da ciência.

Quanto ao empirismo psicológico, observa-se que este, além de inimigo figadal, é o interlocutor antitético da Fenomenologia no confrontar-se com a lógica transcendental kantiana.

Deste modo, estamos a considerar que o grande *Gegner* teórico com o qual Husserl verdadeiramente se debate não é outro senão o próprio Kant.

Sendo assim, a Fenomenologia tem como núcleo filosófico este grande debate interno de Husserl com a **Crítica da Razão Pura** e, mais especificamente, a tentativa assaz laboriosa de responder às duas questões postas na "Introdução VI": "Como são possíveis os juízos

sintéticos a priori" e "De que modo é possível a Metafísica (enquanto disposição natural) como Ciência?"(1976,pp.160,162).

O debate moderno que fora há quase dois séculos passados iniciado, incita Husserl a entrar neste debate filosófico e tentar solucioná-lo à sua maneira:

" No entanto para nós que tendemos a uma lógica radical, a atitude da filosofia transcendental kantiana frente à lógica formal é de interesse todo particular.(...) Kant, tendo dominado bastante a sua época e, a sua filosofia, nos legou uma fonte de impulsos profundos, trazidos antes de tudo pela sua introdução de uma filosofia transcendental sistemática que não é de todo exitosa..."(LFT,& 100,p.344).

Portanto, responder às questões coroadas por Kant além do próprio Kant e, embora contra o empirismo, mas salvando-lhe a *bonne intention* (**Idées I**,p.64), eis a grande missão auto-imposta da Fenomenologia.

Mas qual seria, de fato, a boa intenção de Hume?

A "boa intenção" de Hume, resgatável por E.Husserl e contra Kant, seria a prova de fogo do método fenomenológico e da intuição: trata-se da tentativa de "descrição" da "crença".

Veja-se:

"(...)Crença é o nome verdadeiro e próprio desta maneira de sentir(...) Sem dúvida, não seria impróprio tentar uma "descrição"(grifo nosso) deste sentimento(...) Digo, pois, que a crença não é nada senão uma concepção de um objeto mais vivo, mais vivido, mais forte(...) é evidente que a crença não consiste na natureza particular ou na ordem das idéias, mas na maneira como o espírito as concebe e as sente. Confesso que é impossível explicar com perfeição este sentimento ou esta maneira de conceber (...)"(Hume,1989,pp.89,90).

Husserl parece aceitar o desafio de Hume. A "bonne intention" de Hume resgatável à Fenomenologia seria aparentemente apenas a "descrição"; não se trataria da descrição empírica suportada nos fatos mas da possibilidade de descrever a consciência da própria *Urdoxa*, de forma "pura" e, além disso, assegurar-lhe algum tipo de flexibilidade.

A descrição que não é empírica nem psicológica tornar-se-ia "pura". Isto indica que seria a descrição pura, a fenomenológica. Dar-se-ia, assim, a qualidade primeira da consciência: a pureza assegurada pelo método descritivo fenomenológico.

A tese cética acerca do "hábito" das generalizações torna-se uma pérola ideativa que atrai ao Husserl: o costume de praticar as generalizações indica, de algum modo, a vivência da crença nelas. Husserl extrai assim do empirismo uma outra sua contribuição que vem a ser refeita na Fenomenologia, a vivência da crença, não imediatamente das generalizações indutivistas, mas a vivência mediatizada da intencionalidade, "a crença é um ato que põe o ser", que se tornaria, por assim dizer, o preâmbulo abstrativo da própria consciência fenomenológica (Idées I, &103,104).

A Fenomenologia universaliza, pois, a conexão entre os eventos semelhantes do ceticismo pela necessidade eidética dos atos concordantes, profundamente contemplativos.

A Intencionalidade seria pois o autêntico modo de ser da consciência que transcende e transcende-se metodicamente, portanto, cuidado: a transcendência não é um movimento espontâneo da Razão mas um movimento intencional da consciência, a fenomenológica.

Ilustre-se com uma rápida analogia : assim como conforme Hume, "o costume é, pois, o grande guia da vida humana", a intencionalidade é, pois, o grande guia da vida transcendental.

O "Eu descrevo" husserliano elimina a referência da consciência enquanto "existência empírico-real" que passaria, assim, a ser caracterizada como "vivência pura" (II,p.476); ou, equivaleria à eliminação da inferência cartesiana do *ergo sum* a partir do *cogito*.

Mas, ao mesmo tempo, o "Eu descrevo" husserliano não seria parte ou momento destas vivências como o *Ich denke* kantiano é ele próprio uma representação ; trata-se da irreduzibilidade do Eu puro como elemento necessário das vivências (IdéesI,p.89).

O Eu puro fenomenológico é o "Eu descrevo", diferente do "Eu penso" kantiano: este é produto da espontaneidade da razão e porta a possibilidade de poder acompanhar todas as representações (1976,p.251); aquele é produto da intencionalidade fenomenológica que não só contém esta possibilidade mas, antes de tudo, funda-a e torna-se o seu garante de objetividade (Idées I,p.57). Assim, o "Eu descrevo" husserliano se apresenta como um meio-termo entre o *ergo sum* cartesiano e o *Ich denke* kantiano.

Portanto, para simplificar momentaneamente a exposição, ensaia-se as respostas fenomenológicas às questões kantianas:

"Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?"

Se o *a priori* é de natureza fenomenológica (IL.,p.746), os juízos sintéticos *a priori* só serão possíveis fenomenologicamente, isto é, dada a conjunção fenomenológica indiferenciada entre consciência, método e experiência.

"Como é possível a Metafísica como Ciência?"

Enquanto "disposição espontânea" da Razão, não é possível. Hume questionara certo e Kant respondera errado; a possibilidade da Metafísica como Ciência se radica numa disposição intencional, portanto, pela intencionalidade da consciência, isto é, somente através da Fenomenologia.

D) Kant *versus* Husserl: espontaneidade *versus* intencionalidade

O "milagre", para usar o termo sartreano, da purificação fenomenológica da consciência operado pela "ciência descritiva da consciência" tem como demiurgo a Intencionalidade: "Apenas ela permite isolar realmente o método de uma ciência descritiva da consciência, tão filosófica e transcendental como psicológica."(MC,p.58).

O Princípio da Intencionalidade torna-se o "abre-te sésamo" de todas as formas de acesso à Fenomenologia. A estrutura arquitetônica da gigantesca constituição fenomenológica tem neste mínimo ponto arquimediano o seu apoio fundamental.

A partir do manusear gnosiológico da abstração operado fundamentalmente entre Descartes, Hume e Kant, Husserl tentará fundamentar a concepção fenomenológica da intuição

situada entre a predicação da existência cartesiana, o hábito humeano e a espontaneidade kantiana.

"A grandeza de Hume" é reconhecida por Husserl como sendo uma radicalização do cogito cartesiano: "... reside em que apesar de tudo ele foi o primeiro a apreender o problema concreto universal da filosofia transcendental (...) Ele foi o primeiro a levar a sério a atitude de Descartes voltada à interioridade pura..."(LFT,p.342)

Mas Husserl aprendera que Hume fora o primeiro a se dar conta do "problema concreto" universal da filosofia transcendental com o próprio Kant da "Introdução VI".

Vejamos, então, a afirmação de Kant:

"A vida ou morte da Metafísica depende da resolução deste problema, ou da demonstração de que é impossível resolvê-lo. David Hume é, de todos os filósofos, o que mais se aproximou desse problema, mas esteve longe de determiná-lo suficientemente e não o pensou em toda sua generalidade..."(1976,p.160).

Observa-se, contrariando a Husserl, que a demonstração da impossibilidade ou a resolução do problema dos juízos sintéticos *a priori*, é o problema central da Razão Pura, a ser investigado por uma crítica transcendental, em Kant. Portanto, não é, conforme o entendimento de Husserl, um problema da "filosofia transcendental" que, aliás, já seria a resolução do próprio problema, conforme Kant (**Idem.**,p.165).

Por que Husserl termina por se achar enredado nesta confusão?

Veja-se Kant mais uma vez:

No Prefácio da Segunda Edição de 1787 da **Crítica da Razão Pura**, encontra-se uma possibilidade de resposta:

"...No mundo houve e haverá sempre uma Metafísica, com efeito; mas a seu lado se encontrará sempre também uma Dialética da Razão Pura, porque lhe é peculiar.(...)"(Idem,p.140).

A promessa kantiana da eternidade da Metafísica interessaria a Husserl cumpri-la em sua Fenomenologia. Como seria exequível?

Fazendo o acoplamento da Razão Pura à consciência intencional que ocasionaria à Fenomenologia assumir assim as vestes da Metafísica.

Desta feita, a "crítica da razão pura" passaria a ser científica ao se tornar "descrição da intencionalidade da consciência", deixando de ser lógica, ao se tornar "fenomenológica".

Ao ser transferido o problema central da Metafísica à "filosofia transcendental", isto é, o transformar do problema lógico em sua solução filosófica, a Fenomenologia é eximida de um pesado fardo: enfrentar "discursivamente" a Estética e a Lógica transcendental kantianas e, em contrapartida, oferecer uma Estética Transcendental e uma Lógica Transcendental fenomenológicas também "discursivas" (7).

Ao enfrentar a síntese *a priori* dos juízos, Husserl a tem, ao final, como resolvida - é modo de ser da consciência intencional pela natureza fenomenológica que atribui ao *a priori*.

"Todas as obscuridades de princípio que existem na crítica kantiana da razão dependem, em última instância, de que Kant não viu claro jamais o peculiar da "ideação" pura, da intuição adequada das essências conceituais e de proposições universalmente válidas, que expressam

inventou a intencionalidade ou menos ainda a intuição, mas da artificial intencionalidade fenomenológica.

Conseguido isto, ficaria legitimado o acoplar da intuição fenomenológica à intuição natural, da "consciência de" à razão, da síntese lógica à síntese fenomenológica, enfim, da transcendência racional à intencionalidade transcendente.

De onde devém a raiz problemática da analítica fenomenológica?

Husserl, eis o problema, partiu de uma controvertida pressuposição lógica supondo a possibilidade de "resolvê-la" fenomenologicamente. Qual seja: Husserl intenta subordinar à Intuição, as funções próprias do Conceito. Eis o "suspiro de Tântalo" : transformar a função em afecção.

Segundo Husserl, "A cegueira das idéias é uma forma de cegueira espiritual; tornou-se incapaz, por preconceito, de transferir ao campo da intuição o que se encontra no campo do juízo (...)" (*Idées I*,p73).

Não há ilusão quanto à *cécité spirituelle*: aqui, não se trata apenas de uma crítica ao empirismo, se bem atentarmos, o verdadeiro "cego de espírito" não seria outro senão o próprio racionalismo crítico de Kant. Pois de Kant é que *par préjuge*, ergue-se a intransponível barreira lógica à Fenomenologia no operar esta "transferência":

"... de onde tomais semelhantes proposições e em que se apoia nosso entendimento para chegar a essas verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas? Só existem dois meios para isto: por conceitos ou por intuições..." (1976,p.195).

Eis mais um trabalho de Hércules que se apresenta a Husserl: compatibilizar o princípio da intencionalidade com a Intuição, sem transformar a atividade da consciência, no caso, em mera sensibilidade, porque, assim, haveria que se render ao ceticismo.

Husserl, ao contrário, empreende todo o esforço racional em legitimar a universalidade, a tradicional forma de acercar-se da objetividade da verdade. Este pressuposto e desiderato acompanhará toda o desenvolvimento metódico da fenomenologia. Mas, para fazê-lo e ao seu modo, haveria de ser deslegitimado o legado crítico kantiano e, talvez, teria o próprio Kant oferecido as esperanças necessárias:

"...O que parece necessário recordar na introdução é que o conhecimento humano tem duas origens e que talvez ambos procedam de uma comum raiz desconhecida para nós; estas são: a sensibilidade e o entendimento; pela primeira os objetos nos são dados, e pelo segundo pensados..." (1976,p.166).

Observa-se como Husserl acaba por oferecer uma invenção gnosiológica a assumir a condição desta "comum raiz", até então desconhecida; trata-se , nada mais nada menos, que a "descoberta" de "a consciência é precisamente consciência de alguma coisa" (*Idées I*,: & 295)

Aqui tocamos, finalmente, o coração da própria Fenomenologia.

É sabido que o "ponto de vista da função é o ponto de vista central da fenomenologia" (*Idées I*,p.195), por que a "consciência de" ou a intencionalidade da consciência é, na Fenomenologia ,um problema de afecção, relativo à intuição?

Por que Husserl não praticou o "ponto de vista central" da Fenomenologia no coração da própria Fenomenologia?

Para tanto, eis o calcanhar de Aquiles da Fenomenologia; seria necessário que Husserl ajuizasse mediante os conceitos a própria Intencionalidade enquanto *modus vivendi e modus operandi* da consciência e isto seria simultaneamente o deslegitimar da força gnosiológica da Intuição para presidir, por si, a ascendência espiritual da intencionalidade do *Eidos* sobre o *Fakta*.

Husserl, quando exerce as funções próprias do Conceito, as têm determinadas como afecções; do mesmo modo que ao exercitar as intuições as põe subjugadas às "regras" fenomenológicas da Essência Pura: a necessidade eidética.

O que é dado à luz neste parto? Um conceito que, a rigor, não "funciona" e uma intuição que, a rigor, não "afecta". Simplificando, temos assim uma função intuitiva (intencionalidade) para uma afecção conceitual (significação).

Como fundamentar fenomenologicamente essa inusitada lógica?

Ao se defrontar com o que Hegel considerava a "parte grande e imortal da filosofia kantiana" (1968,p.185), os juízos sintéticos a priori, Husserl Intenta deslegitimar a crítica pura pelas mãos da psicologia. Schopenhauer, note-se, admitira que esta recebera de Kant, "o golpe mortal" (op.cit,p.92) e ao reduzi-la ao psicologismo, Husserl acabara por tornar redundante o seu "mortal" golpe fenomenológico, pois atingiria teoricamente a um morto que praticamente de há muito vinha sendo velado na filosofia .

Vejamos qual teria sido, aos olhos de Husserl, o limite de Kant:

"...ele (Kant) jamais depreendeu o sentido profundo da separação entre a psicologia pura (que se funda simplesmente sobre a experiência interna) e a fenomenologia transcendental - que se funda sobre a experiência transcendental - e assim ele jamais apreendeu o sentido mais profundo do "problema transcendental do psicologismo..." (LFT,p.344).

Pelo jeito, a crítica kantiana da Razão, assim como toda a tradição filosófica pré-husserliana padecem do mesmíssimo limite, o ter-se desenvolvido à base da ausência da "raiz comum", lato sensu, da Fenomenologia.

Ter-se-ia inaugurada nova fonte de conhecimento, além da sensibilidade e do entendimento e que, sobretudo, elimina pelo próprio princípio da intencionalidade da *conscience de quelque*

choso", o "Não-ser" (MC,p.78), aquele univitelino irmão do Ser que, desde crianças, lutam no ventre da Filosofia.

Esperançava Husserl, ao eliminar o Não-ser da consciência fenomenológica, que esta proscrição da mais frutífera fonte de erros da identidade subjetiva converteria a Fenomenologia no indubitável caminho da verdade?

Expulsar o "Não-Ser" da consciência intencional significa não só alijar o erro (a rigor, a Ficção) como possibilidade lógica presente à Fenomenologia mas, principalmente, desobrigar Husserl de um tratamento discursivo sobre o próprio ser que fenomenologicamente é contemplado.

A universalidade do ser sob a identidade, presente em toda a tradição filosófica com sérias e rigorosas pretensões metafísicas e sistemáticas, ou a totalidade do ser sob a contradição, com sérias e rigorosas pretensões dialéticas, entram simultaneamente em colapso com a Fenomenologia: o ser é reduzido a uma formal distribuição fictícia de "régions" e abrem caminho ao que será, sob seu influxo, renovado sob a identidade subjetiva, a consciência contemporânea que desloca a objetividade do ser para a subjetividade reflexiva do si. (8)

A ousadia lógica de expulsar por decreto o Não-Ser da consciência talvez até fizesse lembrado Platão, que também arrebatou o Não-Ser do discurso, mas não da própria atividade racional: "O discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa, pois, sobre o nada é impossível haver discurso."(Sofista,p.188).

E) Quadro geral da gnose fenomenológica em seus apuros constitutivos.

Um quadro geral da gnose fenomenológica torna-se extremamente difícil não pela sua complexidade, ao contrário, é pela absoluta imersão da abstração fenomenológica na singularidade, pela ausência da particularidade e pela postulação de uma fenomenológica essência a assumir o papel de universal que torna qualquer tentativa de generalização conceitual sobre o "discurso" fenomenológico um trabalho incessantemente destrutivo do que Husserl construíra: esta tarefa há de ser dos seguidores de Husserl que, mais cedo ou mais tarde, acabam por ser a Penélope da tessitura fenomenológica.

Heidegger, por exemplo, no seu "tratado contra o materialismo", como o chamou Lukács , o **Ser e o Tempo**, de 1927, faz a fenomenologia se bandear para o irracionalismo opondo-se frontalmente ao esforço racional de Husserl; Sartre alveja o ego transcendental em seu **Ego transcendental**, de 1934 , reconhecendo afinal que a fenomenologia seria desnecessária se assim mesmo transcendental o fosse o ego da fenomenologia; Merleau-Ponty em seu **Fenomenologia da Percepção**, de 1945, incorpora a ambigüidade da praxis ao método fenomenológico quando todo o esforço husserliano fora exatamente no sentido de refundar o rigor e a cientificidade sob a identidade subjetiva, logo, à ausência da praxis e da ambigüidade.

Mas apesar destes exemplos ligeiros, iniciamos este quadro geral a partir da categoria da constituição, porque se mostra como resolutiva na transcendência fenomenológica.

Mas, a constituição em si não seria suficiente para garantir a autenticidade dos "Princípios" - ela apenas constitui, pareceria óbvio e não funda, portanto, a legitimidade interna de si : isto há de ser a árdua tarefa gnosiológica dos "Princípios".

Por isso, a constituição, mesmo sendo o ato essencial da transcendência, vem postulada em Husserl, de uma forma adjetivada.

A transcendência em si "anônima" não interessa a Husserl - ele a quer "fenomenológica" (*Idées I*,p.297) e decorrente do "eu transcendental" (*M.C*,p. 11).

Mas, enquanto produto da atividade espiritual, a capacidade abstrativa da transcendência pode encaminhar tanto à Ciência quanto à Ficção: este é o tênue limiar lógico no qual Husserl se esforça por encetar a constituição do *Eidos Puro*, ora distinguindo-o do Conceito, ora distinguindo-o do Centauro.

É sobre esta farpa de racionalidade que Husserl intenta legitimar a especificidade gnosiológica da *Epoché* fenomenológica. Apesar disto, estreitada entre o Conceito e o "Deus Júpiter", a Fenomenologia se confronta, passo a passo, com uma dupla necessidade: deslegitimar o Conceito pela força da Significação (*MC*,p.108) e garantir o caráter de "presença" para se descaracterizar como mero ato imaginativo (*Idem*,pp.25,78,111).

É sabido que o Conceito não oferece resistência lógica à constituição fenomenológica da significação porque é ele mesmo posto "fora de circuito" na *Aufhebung* husserliana.

Seria, então, a Ficção, o verdadeiro perigo a ameaçar o caráter racional do *Eidos Puro*?

Afinal, em que se distinguiriam a constituição imaginativa do Centauro e a constituição fenomenológica do *Eidos Puro*?

Sabe-se que esta distinção não seria fundada no caráter conceitual, pois este devém suspenso; também não seria de cunho intuitivo próprio à atitude natural, pois, aquele ainda não está unido com o Princípio da Intencionalidade, e esta ainda não sofreu a suspensão do seu caráter de realidade.

De fato, a visceral empresa husserliana, a legitimação fenomenológica da Essência Pura, que não seria outra coisa que a legitimação fenomenológica e, não meramente crítica, da Identidade Subjetiva, conduz inevitavelmente a Fenomenologia à uma aproximação de alta periculosidade com a Ficção.

Que faz Husserl para afastar esse incômodo vizinho imaginativo de todo o racionalismo puro e, portanto, do racionalismo da transcendência fenomenológica?

Socorre-se Husserl e, diga-se brilhantemente, da "evidência apodíctica" (9).

Mas este auxílio, seja lembrado, é somente cabível a uma lógica conceitual que não é, propriamente, o caso da Fenomenologia: esta não se gera e fecunda por Conceitos, mas por Intuições (MC,p.80); também não se configura exatamente a Fenomenologia enquanto discurso, mas uma forma racionativa de contemplação gnosiológica.

É sabido que o auxílio da "evidência apodíctica" não devém contraposto ao Conceito, esta é a prerrogativa da Significação (Idem,.13) ; portanto, deverá a "evidência apodíctica", isso sim, aperceber a gnose fenomenológica contra os atos imaginativos, a Ficção. Como? Ao conectar "necessariamente", ao "objeto da consciência", o caráter de presença na *Aufhebung*

da *Thése*, Husserl procura afastar o fantasma do Centauro que não se acha conectado com a "presença".

Vejamos:

As abstrações imaginativas independem do caráter de "presença" do objeto à consciência, visto que são elas próprias as mais autênticas e radicais "suspensões" do mundo real.

A outra forma de "suspender" o "mundo natural" seria o abstrair por conceitos, exercitando a capacidade judicativa. Ali, os espíritos imaginativos; aqui, os espíritos lógicos. Como superá-los?

A universalidade e a necessidade eidéticas reclamam uma organização de fundamentos obediente à lógica do Princípio fenomenológico (não natural) da Intencionalidade da Identidade. Este é o elemento ausente na constituição espontânea da Ficção, e assim, veja-se como toda a Quinta Investigação é uma tentativa de descaracterizar a Fenomenologia como mero ato imaginativo.

Mas o recurso à Evidência, por sua vez, traz outro susto à gnose fenomenológica, qual seja, em que se diferenciaria esta do argumento fideísta da revelação imediata?

Afastados os perigos de estar-se diante de uma filosofia meramente imaginativa assemelhada à Ficção, trata-se, agora, de descaracterizar o fideísmo pressuposto na "evidência apodíctica".

Como isto se torna exequível?

É a hora de enlaçar a "evidência apodíctica" à "consideração comparativa" (II, p.297) como instrumento afiançador da diferenciação entre os atos do conhecimento do Indivíduo e da Espécie.

Ao que parece, entretanto, a "garantia" da "luminosa claridade" não é de todo confiável nem ao próprio Husserl. Por isso mesmo é que ele se mune da "consideração comparativa" que, "em último termo", ensina a diferença essencial entre ambos os atos.

Mas, afinal, o que se tem proposto gnosiologicamente? Uma evidência que não é evidente, uma "luminosa claridade" que não é tão luminosa assim?

Por que o medieval raptado do assentimento houve que ser conectado ao menor esforço da consciência sensível operado pelo intelecto comum?

Afastar o ranço teológico pressuposto em qualquer tipo de evidência, no caso específico, a apodicticamente fenomenológica obrigou a Husserl o munir-se da "consideração comparativa", posto que, somente assim e de um só golpe, seriam refutados tanto o excesso do fideísmo racionalista no Conceito quanto a carência absoluta do fideísmo na conexão empírica por hábito.

E a Fenomenologia atinge, assim, o seu zênite epistemológico: a equiparação fenomenológica entre a Interioridade e Exterioridade, porque estariam ambos, igual e indistintamente contemplados, os atos externos e internos do conhecimento.

Como esta equivalência de estatutos epistemológicos pode ser assegurada fenomenologicamente?

Simplesmente de uma forma dupla e dúbia: a "evidência", a Interioridade, é garantia mas não suficiente; a "consideração comparativa", a Exterioridade, ensina mas não garante. Que definição epistemológica caberia, então, à gnose fenomenológica?

A Fenomenologia arremata-se, ainda, em uma contorção gnosiológica, enunciando o não-enunciado: o rarefeito ante-predicativo.

Mas aqui, também, a Fenomenologia apresenta outra das suas faces de Medusa - indaguemo-la: o que se pode encontrar antes do predicado?

Tem-se somente três respostas lógicas na história da filosofia:

1 Se se tratar de uma tradição aristotélica, tem-se a anterioridade do Conceito (*Terminus*) frente ao juízo; 2 Se se tratar de uma tradição kantiana, tem-se a anterioridade do juízo como ato básico da inteligibilidade; 3 Se se tratar de uma tradição hegeliana, tem-se as determinações reflexivas entre singular, particular e universal.

Qual destas seria a postura fundamental gnosiológica mais próxima à Fenomenologia? - A rigor, nenhuma; posto que todas são carentes do Princípio da Intencionalidade.

O princípio teórico-prático da intencionalidade acaba por se emaranhar numa rede gnosiológica de indefinições lógicas e acentos empíreo-existenciais.

A grande afecção da "consciência de" seria o *Erlebnis* extraído analiticamente do *Lebenswelt*; e, por sua vez, a condição *a priori* da sensibilidade fenomenológica seria a "subjatividade transcendental".

Mas, como não há subjatividade transcendental sem o Princípio da Intencionalidade, este seria reconvertido em a condição *a priori* da Fenomenologia; mas como não há princípio da intencionalidade sem o método fenomenológico, o último fundamento da Fenomenologia é ela própria. Para usar as palavras de Dante:

"Geômetra, que o espírito crucia

Para o circ"lo medir, em vão procura

Princípio, que ao seu fim mais conviria."(A **Divina Comédia**,Canto XXXII.,p.498).

Na "elucidação fenomenológica do conhecimento", a celebrada Investigação VI, Husserl faz a caracterização do conhecimento como ato + fala carente de realidade.

Os atos são considerados como classes de vivências que trazem a marca da intencionalidade: eis o campo da elucidação fenomenológica das significações.

A considerada "descoberta valiosa" refere-se à Essência (intencional) + Ato através da mediação das significações, fenomenológicas. Portanto, não se trata de uma morfologia pura nem de uma sintaxe pura, mas de uma exegese fenomenológica da Teoria do Juízo.

Quanto à "significação", trata-se não menos de uma hermenêutica analítica a perquirir, post festum, a composição original fenomenológica da Norma e Gnose, auto-atividade expansiva do Princípio da Intencionalidade.

A base triádica do Conhecimento, da Identificação e da Posição dissolve-se e se fortalece frente à Gnose, mas submerge indiferenciada à auto-referência da Significação.

Distinguir, pois, a intenção do preenchimento no corpo das *Erlebnisklassen* (classes de vivências) significa disputar a anterioridade da composição incidir como fundamento no Universal ou Singular e em que grau cognoscitivo: doação na experiência possível ou Constituição da regulação eidética.

Assim é que o domínio lógico (o da experiência possível) é reconhecido como uma "particularidade" da intenção de preenchimento, não da Intencionalidade mesma, de onde se conclui que a quiddidade do princípio da intencionalidade devém por dedução na constituição da

Universalidade da própria regulação de seu caráter de Lei - as múltiplas atividades lógicas e antepredicativas submetem-se todas a este uno normativo, a lógica do dever-ser.

A gnose é, portanto, carne deste verbo, que embora tente se insurgir contra seu estatuto de criatura por não lhe bastar a semelhança, só o conseguirá se mais intensificar, contraditoriamente, a aliança com a significação.

Assim é que os atos de intenção trazem a corrupção da experiência possível e os atos de preenchimento já trazem a corrupção da norma. Portanto, o preenchimento refere-se ao conhecimento, à identidade e ao posicionamento da unidade.

Mas, também aqui, são geradas outras "sínteses", as "sínteses de decepção"(a multiplicidade, a contradição, a ilusão), que para Husserl não são as verdadeiras sínteses.

A "decepção" seria, ao final, estreitamente fenomenológica, pois Husserl pretende que a sua Fenomenologia possa constituir e regular simultaneamente sem entrar em conflito com o princípio da objetividade.

Assim como a intencionalidade cria seu objeto próprio, assim também cria a sua própria objetividade (10).

Em o "Apêndice à dialética transcendental" da **Crítica da Razão Pura**, Kant faz uma advertência que põe a constituição fenomenológica sob suspeita:

"Os princípios meramente regulativos, se se consideram como constitutivos, podem estar em conflito como princípios objetivos; mas considerando-os somente como máximas não há verdadeiro conflito, e sim só um diferente interesse da razão, o qual provoca a separação do modo de pensamento..."(1976,p..294).

É reconhecido que, através da Fenomenologia Transcendental, Husserl acreditava ter provocado a conjunção lógica da possibilidade, da inteligibilidade, da cientificidade e da normatividade de qualquer transcendência "anônima" sob o idealismo transcendental (MC,&.34).

Sabedores de que Husserl, na **Investigação Lógica** está, de fato, fazendo investigações fenomenológicas, como ele próprio confessa (IL.p.772), poder-se-ia qualificar esta obra como um demorado exercício acerca do alcance gnosiológico da Fenomenologia ao ser convertida em lógica pura diferenciando-se da tradicional e formal.

Mas, se o projeto husserliano é o de ser a Fenomenologia "forma superior de racionalidade" (Epílogo do **Meditações Cartesianas**), haveria de encontrar-se em uma situação, de fato, atípica: edificar sob um tênue limiar lógico e através de uma farpa de racionalidade, a constituição fenomenológica da intencionalidade da consciência.

De todo o exposto: o método fenomenológico descreve o inefável, deslegitimando o próprio processo da abstração discursiva, ao tomar o Conceito como tributário do Sentido, a percepção como alcançando o universal, a certeza como tributária da evidência, não sobrando um lugarzinho abstrativo que seja, na Fenomenologia, para a especificidade lógica nem gnosiológica ou ontológica.

O primeiro ato fenomenológico da transcendência é simultaneamente o seu resultado: a descrição é a constituição.

Mas, quem garantiria a objetividade? O princípio da intencionalidade, ou seja, o termo médio ausente da Fenomenologia é simultaneamente a premissa maior e a conclusão da própria abstração.

Mas quem garante o princípio da intencionalidade, além de si? A necessidade eidética, que é produto deste mesmo princípio - a necessidade eidética assegura ao princípio da intencionalidade que seja o *modus operandi* da transcendência fenomenológica.

Mas para transcender é necessário reduzir. A redução conduz à transcendência ou a transcendência conduz à redução? Este é um pseudo-problema porque para os que irão se inspirar no "neo-cartesianismo" e ao mesmo tempo no "autêntico positivismo" da Fenomenologia, importa que seja cumprido o ritual metodológico que conduz às portas do paraíso fenomenológico, mas que não seja permitida a entrada imediata; assim sendo, seria uma transcendência espontânea e toda a intencionalidade da consciência seria deslegitimada.

O Pedro do paraíso fenomenológico é a significação: não basta definir, tem que preencher. Há os atos bons e os atos maus. Os atos que ficam à direita do Pai são os atos de julgar, os que ficam à esquerda são os juízos.

Não pretenderia a Fenomenologia preencher a lógica tradicional de significações, preencher a lógica daquilo que o milenar esforço da abstração tratou exatamente de abstrair na forma lógica, mas fundar uma nova lógica fenomenológica já preenchida fenomenologicamente de significações fenomenológicas.

Este "preenchimento" não seria operado de fora para dentro, pois esta seria a obtusa tese empírica da consciência.

De dentro para fora (se nos é permitida uma contradição em termos), seria quase isto, mas assim fez o *cogito* cartesiano, assim não faria o ego transcendental. Como solucionar esta aporia? Trata-se, apenas, de afirmar a fluidez espaço-temporal da consciência.

A Fenomenologia reinventa, sob a identidade e de forma subjetiva, que a consciência não é um vácuo nem um lugar, mas uma "região" nem absolutamente impermeável nem absolutamente esponjosa: uma força de atração do outro, cuja máxima é a intersubjetividade transcendental, e uma força de repulsão de si, cujo antípoda é o solipsismo.

Mas, afirmar que a consciência é "consciência de", intencionalidade não significa ir muito adiante, pois pode ser interpretado como mero artifício lógico para velar que seu grande ato metódico é centrípeta: a Fenomenologia se insinua de tal modo na abstração que lhe cabe, ao final, não a "parte do leão" do pensamento racional, mas se converte no próprio leão: ao final, chega-se à conclusão que o Logos não é razão e discurso mas intuição e sentido. O Logos não é lógico, é fenomenológico.

Chegamos, enfim, ao ápice de nosso excuro sobre a Fenomenologia, qual seja: o discurso fenomenológico jamais pode ser efetivado, posto que a ausência do Particular impossibilita qualquer discurso. Como unir um predicado a um sujeito? Como unir um singular a um universal?

Vejamos: se o grande verbo da ação fenomenológica seria o intuir não estaríamos diante de uma contradição? Intuir não marcaria a ausência do discurso, fato, aliás, insistente proclamado pelo próprio Husserl, como condição de todo projeto fenomenológico - a "suspensão do juízo"?

Portanto, quando a Fenomenologia se acha às voltas com a crítica da lógica (psicológica, formal ou metafísica) (IL., p.35), Husserl propriamente não discursa, nomeia (11).

A bancarrota conceitual abstrativa que provoca, desintencionalmente, sob os auspícios do rigor descritivo fenomenológico permaneceria, contraditoriamente, um dos seus legados: o discurso é impossível fenomenologicamente, melhor dito, a Fenomenologia é a própria ausência do discurso.

O pesado fardo abstrativo do método de Husserl não se trataria do "colocar o mundo entre parênteses"; mas o sustentá-lo entre parênteses. A determinação abstrativa do procedimento metódico haveria de ser cautelosamente dedutiva: a descensão não deveria ser tão abrupta quanto a suspensão, pois de um só golpe, o mundo natural é posto entre parêntese.

Vejamos, para ilustração, as **Meditações Cartesianas**: agora os parênteses devem ser retirados com extrema prudência, pouco a pouco, como em um delicado jogo de varetas são tiradas aquelas peças que não comprometam o próprio jogo fenomenológico.

Tira-se em reduções parciais aquilo que, após o "por entre parênteses", foi calculadamente (12) constituído.

Começa-se com o mundo objetivo, depois o eu meditante, depois o ego transcendental, e só depois, o Outro - o extremo limite tanto da dedução (redução) fenomenológica quanto da constituição (indução) transcendental.

Através da Fenomenologia, ainda se avança um pouco mais além do Outro, o que não é propriamente uma redução, mas uma "verificação".

Chega-se, enfim, à "camada de pertença". Mas há, ainda aqui, uma sombra kantiana da "coisa-em-si" a ser resolvida, pois há nela um resíduo: o corpo, o resíduo da redução.

Mas seria facilmente solucionado, posto que aquilo que não foi constituído não seria redutível.

Portanto, admitido que o corpo não é obra da constituição fenomenológica, fica ainda a questão posta para o corpo inorgânico, completando-se o círculo de fogo fenomenológico: assim como a pertença cabe à "materialidade", o Eu próprio cabe à "personalidade".

Mas, sabedor que era Husserl de que o mundo não é habitado por "personalidades" nem é a existência uma relação entre "corporeidades", trata-se então logo de argüir qual seria a percepção original do Outro, cuja resposta seria a percepção material do outro como corpo estranho.

Mas Husserl não daria razão à psicologia, fazendo deste ato um ato de intropatia muito embora não deixe esclarecido fenomenologicamente qual seja o estatuto desta percepção "material" nem o estatuto desta caracterização do "estranho".

Husserl funda, destarte, a sua ontologia de modo original muito ilustrativa tanto frente à fragmentação da divisão social do trabalho sobre o capitalismo como de suas manifestações na fragmentação da consciência reificada: não se trata do ser, mas de regiões do ser.

A ontologia fenomenológica se funda em regiões particulares *ad infinitum* que, se "rigorosamente" percorridas, definham -se até ao nível da mônada leibniziana.

Cada região é tomada como uma totalidade mas os nexos de determinação e fundamentação das e entre as totalidades, como são operados, quem os consegue apreender? Não será a abstração discursiva nem a conexão por hábito, portanto, deverá ser a própria abstração que os cria - a fenomenologia. Mas se, de fato, tudo isto é produto exclusivo do espírito fenomenológico, o que deveria ser demonstrado está pressuposto.

O desiderato de fazer ascender a Filosofia, via Fenomenologia, ao "país da Verdade", faz-nos lembrar o mesmo impasse do exemplo kantiano sobre o marinheiro que é levado para "loucas empresas que nunca pode abandonar nem levar a bom termo"(1976,p.19).

Mas como essa teia, para concluir, se auto-fundamenta? Deslegitimando o produto por excelência do pensamento discursivo, o próprio silogismo (no sentido hegeliano da Ciência da Lógica).

Se se consegue deslegitimar, não qualquer silogismo formal, mas o circuito lógico das mediações dialéticas entre a Singularidade, (Einzelheit), a Particularidade (Besonderheit) e a Universalidade (Allgemeinheit) , só então está posta a única condição de possibilidade gnosiológica da fundação de um projeto fenomenológico.

Que caminhos seriam, então, possíveis? Só existem três: ou se deslegitima o Universal, ou o Particular ou o Singular.

Qual deles foi o caminho tomado por E.Husserl? Se Husserl tinha a pretensão de legitimar o *Eidos Puro*, não poderia desmerecer a necessidade do Universal, aliás, isto o empirismo tinha tomado como tarefa e a executara muito bem; tanto é que Kant reconheceu que Hume havia destruído a Filosofia Pura.

Se Husserl deslegitimasse o Singular, faria pouco ou um insignificante progresso, pois a singularidade é sempre subordinada metafisicamente a uma divindade ou logicamente a um universal (A propósito, veja-se o desperdício de inteligência consumido por Kierkegaard contra este sentido)

O golpe de mestre fenomenológico haveria de ser desferido contra o Particular.

Husserl, se tinha disto consciência ou não, acabou por encetar exatamente aí, na deslegitimação do particular, a possibilidade gnosiológica da fenomenologia constituir-se e constituir abstrativamente, muito embora o tenha feito de forma logicamente astênica.

Ao apresentar-se como a única mediação entre o Singular e o Universal, a Fenomenologia assume o clássico papel do termo-médio, a particularidade na Lógica discursiva, ao mesmo tempo que destrói toda a tradição ocidental, simplesmente quebrando ao meio o próprio silogismo.

Ao retirar o termo médio do interior da abstração na e mediante suas incontáveis parcelas forçosamente correlatas e, ao substituí-lo pela própria Fenomenologia, acaba Husserl por lhe deslegitimar a objetividade mediadora no conhecimento por conceitos.

Assim, o próprio pensamento discursivo fica impossibilitado de efetuar-se fenomenologicamente como tal: sem a particularidade mediadora, sem o termo-médio no movimento objetivo do pensamento conceitual, tanto a universalidade carece de fundamentos à sua demonstração conclusiva quanto a conclusão carece de fundamentação lógica.

Assim, tanto a universalidade quanto a singularidade se tornam arbitrárias no mesmo instante que a Fenomenologia se auto-legitima como teoria da mediação ao deslegitimar toda a abstração ocidental discursiva.

Mas a Fenomenologia acaba por ofertar a si um presente grego: da ausência da particularidade na e pela qual se fundamenta ergue-se a própria impossibilidade de tornar-se discursiva:

“O indizível desvelamento da consciência transcendental a que chega a pesquisa fenomenológica revela-nos a bipolaridade da filosofia dela oriunda. Com efeito, essa pesquisa se efetua entre um pólo antropológico e um pólo ontológico. A consciência que a fenomenologia desvela é a consciência humana. Mas a antropologia transcendental que exprimiria êsse desvelamento, por si mesmo inexprimível, não pode erigir-se em saber. Além disso, o enigma do homem remete ao enigma do ser que por êle e para êle surge. Todavia, a ontologia que estaria habilitada a dizer êsse ser não pode traduzir-se em um saber.”(Fougeyrollas, 1972, pp.52,53).

A Fenomenologia é, pois, discursivamente, uma impossibilidade gnosiológica.

De forma abreviada, eis o Icabode do mistério fenomenológico.

NOTAS

1. A forma excursiva de tratamento da Fenomenologia, uma boa sugestão que devo ao orientador de tese, justifica-se por serem estas reflexões parte de um estudo sobre o pensamento de Husserl, que estamos desenvolvendo e ainda têm duração prevista de trinta e seis meses, junto ao Dpto. de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.
2. Ver: Forni, **Il sogno finito**, 1967.
3. Sobre a atitude natural observar, sobretudo, a Segunda Investigação do **Investigações Lógicas**; o primeiro e o segundo capítulos do **Idées I**; o capítulo primeiro da segunda seção do **Lógica Formal e Transcendental**, além do & 99 do sexto capítulo da segunda seção e, ainda, o & 61 da Quinta Meditação do **Meditações Cartesianas**.
4. Veja-se no **Idées I**, & 101, & 103, & 172; no **Investigações Lógicas**, & 2 e & 27, além da Quinta Investigação, e as pp.: 542, ss.; no **Meditações Cartesianas**, a Terceira Meditação; no **Lógica Formal e Lógica Transcendental**, & 64 da terceira seção, o & 70 do segundo capítulo e o & 89 do quarto capítulo.
5. Conforme o Epílogo do **Meditações Cartesianas**, as Conclusões do **Lógica Formal e Lógica Transcendental** e a Sexta Investigação do **Investigações Lógicas**. Note-se, ainda como em si e por si, a Fenomenologia ao se apresentar, ao final, como a totalidade constituinte e referencial do movimento abstrativo da significação, o excesso de universalidade e mediação que exige de si e acaba por imputar a si, frente ao eu e ao outro, torna-a efetivamente rígida frente à exterioridade, por somente se expandir à medida em que se auto-circunscreve em si acabando, enfim, por se tornar uma tautológica.
6. Conforme **Idées I**, & 23, p.75. Note-se ainda o comentário de Paul Ricoeur, Nota 1.
7. Em a conclusão do **Lógica Formal e Lógica Transcendental**, Husserl dedica poucas linhas à estética transcendental. Ver a sua concepção subjetiva, "íntima" do tempo (**Idées II**).
8. Ver **O Si Mesmo Como Um Outro**, de P. Ricoeur. (Papyrus, 1991).
9. Conforme "**Idées I**", & 5 e 6; "**Investigações Lógicas**", Nota 7; "**Meditações Cartesianas**", p. 77.
10. "...neste caso o Verbo seria corruptível, pois é formado duma só e mesma substância". (Agostinho. **Confissões**, VI,2,178).

11. "Vemos mais as operações do pensar e do encontrar que as grandes concepções e grandes verdades que recebemos". (Conversa de Goethe com Eckermann de 11 de abril de 1827, acerca de Lessing in: RAABE.....,op.cit.,213)

12. Husserl, não esqueçamos pertencia ao que o romantismo clássico alemão repudiava, ao que "Chateaubriand e Madame Stael denunciavam como a raça matemática".(apud. AYMARD., op. cit. pp.29).

Conclusão

O núcleo temático desta Tese se ensaia como uma investigação acerca da abstração filosófica do Universal e a objetivação histórica do particular.

Exercitando a “redução ao simples” na diversidade filosófica, o Princípio da Identidade e o Princípio da Contradição surgiram como a "essência", nestas reflexões assim considerada, da Filosofia.

Considera-se, por conseqüência, que as aproximações, os distanciamentos, as conjunções ou disjunções, as continuidade e rupturas entre os diversos Eus, a multiplicidade de vias metódicas e a diversidade de peso e do estatuto atribuído aos Objetos que configuram a arena tradicional das teorizações filosóficas apresentam como alvo central de pugna a determinação, sobredeterminação ou equiparação entre a Identidade e a Contradição.

O título " A produção do Conceito e o conceito da Produção: Identidade e Contradição " compendia a Tese por se ter reconhecido desta forma, reduzidas ao simples, as determinações genéricas mais ilustrativas à Identidade e à Contradição e que trazem os delineamentos diversos, gnosiológicos e ontológicos, ao ser social subjacente à aparente multiplicidade desconexa da Filosofia.

A centralidade investigativa destas reflexões houve que incidir sobre o processo tradicional de conceitualização da Filosofia, cuja base lógica é a auto-expansão supostamente genética do Princípio da Identidade.

A Filosofia nasce e morre sob a dialética deste princípio - da Grécia escravagista à Europa burguesa, do *arché* grego ao *Geist* alemão, do *hydor* à *absolute Idee*; efetiva-se o laborioso processo histórico de abstração da universalidade até que o advento da particularidade alienada do trabalho abstrato acabou por tornar obsoleta a abstração artesanal da especulação filosófica: Hegel foi seu último artífice.

O afrontar do tradicional discurso filosófico auto-referido, fez-se mediante o resgate teórico da centralidade ontológica do trabalho.

A "refutação filosófica" tradicional, operada por e entre meros sujeitos gnosiológicos é, sobretudo, uma decorrência "lógica" da atividade gnosiológica de um EU auto-referido ou plural, solipsista ou disfarçado em sua onipotência metódica pela "intersubjetividade", e, desta feita, realiza uma dialética de escravos que não atinge ao próprio senhor: a dureza industrial do Capital, reificando o autêntico sujeito da praxis e do Logos permanece, entretanto, filosoficamente olvidada.

Partilhada ainda é a crença caudatária da modernidade filosófica, àquela época já desmentida concretamente pela transformação capitalista da indústria e, hoje, uma nostálgica fantasia acadêmica, a de ser a Filosofia o fundamento último da consciência teórica e discursiva.

Sob a fragmentação da divisão capitalista do trabalho em suas profundas e agudas formas de reificação da totalidade das relações humanas, a Filosofia é sofredora destas mesmíssimas determinações que retalham o ato laborativo e a consciência social sob o regime do assalariamento.

No primeiro capítulo fez-se, a conexão das grandes questões que foram objeto de interesse prolongado neste trabalho, por oferecerem a tessitura abstrativa na qual e da qual as reflexões centrais foram nascedouras e se fizeram continuadas.

O esforço de reatar o laço necessário entre objetivação ontológica e objetividade teórica constituiu-se o exato esforço abstrativo desta tese.

Mediante o movimento real da abstração do trabalho e a provocação teórica da abstração do universal abstrato, fez-se o deslindar do movimento interno do princípio da identidade determinando o processo da gênese conceitual: a sua caminhada subjetiva até à equiparação gnosiológica com o princípio da contradição (ou a inversão silogística do originário Ser arquetípico dos antigos gregos como premissa maior à condição de ser o ser, uma decorrência conclusivo - lógica na formação social burguesa). Operou-se a correspondência entre a igualdade, o pressuposto prático da circulação simples, com a abstração lógica da Identidade, o pressuposto filosófico na abstração do simples.

Após, ensaiar a iluminação retroativa de **O Capital** de K. Marx sobre a **Ciência da Lógica** de Hegel , tratou-se de considerar, em seguida, as determinações históricas do ser hegeliano, o objeto lógico, à luz da mercadoria, o objeto externo.

Não se buscou , pois, introduzir indagações “econômicas” acerca de fatos reais na lógica hegeliana, muito menos uma interpretação hegeliana do movimento do capital.

Isso sim, intentou-se oferecer um enraizamento ontológico ao ser hegeliano, tido como o "momento" mais universal na abstração , reconhecendo-o também como sendo determinado, antes de tudo, por uma objetividade concreta e particular da qual é expressão: o ser da “Doutrina do Ser” é marcado mais pela temporalidade histórica do que lógica.

O movimento abstrativo das formas que Hegel imprimiu à gênese conceitual através da Idéia, o conteúdo das formas, alicerçou a legitimidade da Dialética enquanto processo conceitual progressivo ao infinito e, sobretudo, eis a marca hegeliana da dialética, cuja forma e conteúdo trazem geneticamente a marca de sua determinação pretérita. O devir é o standart da lógica hegeliana e seu conteúdo histórico é o de um tempo que já deveio. A **Ciência da Lógica** refaz o longo vôo abstrativo do Pássaro de Minerva.

Houve de ser exposta a concretude ontológica da Identidade - expressão abstrativa da equivalência praticada na esfera da circulação, a lógica epidérmica da sociedade burguesa. Da mesma forma, o desenvolvimento do movimento interno da Identidade, de abstrata à concreta ou, de subjetiva à objetiva, como sendo expressão consciente do desenvolvimento histórico do mundo da circulação. A posterior objetivação do trabalho excedente sobre o trabalho necessário culminaria no embasamento da equiparação lógica entre a Identidade; a determinação do capital sobre o trabalho cimentaria na subordinação historicamente precisa da identidade à contradição. A continuada hegemonia do Princípio da Identidade devém do

simples fato de ser este, exatamente, o reflexo lógico do pensamento que emana da camada da circulação, hoje a mais superficial da sociedade burguesa. Para tanto, foi necessário considerar-se a relação de determinação e o estatuto da produção na e enquanto totalidade - o manuseio lógico-discursivo da contradição à penetração abstrativa no mundo contraditório da produção capitalista.

A abordagem do universal sob a particularidade do capitalismo caracteriza o deslocamento gnosiológico da indagação filosófica e, a despeito das múltiplas formas de sua aparição, a trouxemos reduzida à mesma indiferenciada estratégia gnosiológica: o ser é sempre tido como ocasião de confirmar a ascendência lógica de um sujeito cognoscente sobre a realidade cognoscível, o ser é o conhecer.

O idealismo contemporâneo, o digno, se desespera pela objetividade - além da carência congênita do ser que herda de todo o idealismo anterior, carece do conhecer que a desefetivação do universal provoca. Assim, carente de Metafísica e de conhecimento, sem o ser tradicional e o saber das idéias *claras e distintas*, a ideação filosófica se agarra no dever-ser do ser e do conceito.

De forma excursiva foram realizadas, nesse sentido, as investigações acerca da interpretação husserliana do conhecimento filosófico. Na condição de ser uma ilustração da reificação da consciência teórica sob o capitalismo tardio, apresentou-se-nos o grandioso esforço fenomenológico em que o não chegar a se constituir discursivamente, mostra que o próprio método é destituído de força abstrativa à análise da totalidade, sob a contradição,

bem como à apreensão objetiva da universalidade, sob a identidade. O Lázaro metódico husserliano, o princípio da intencionalidade, ordenou também à Filosofia Subjetiva : "Levante e anda"...

A ocasião de desenvolver um conjunto de reflexões, sob a forma de Tese, acabou por nos convencer de que essa seria a hora de exercitar nosso *Sapere aude* - e o fizemos mais próximo da ousadia do que do saber, talvez.

Assim, o que foi possível e se pôs como urgente investigar à continuidade reflexiva de nosso tema, pois muitos desdobramentos iam surgindo e, não podendo tratá-los exaustivamente, procuramos deixar marcado em notas ou no interior do texto, indicando a necessidade de um desenvolvimento futuro.

Enfim, para que possamos, pelo menos, - nestes tempos em que imperam as práticas econômicas perversas e as acadêmicas opiniões ecléticas ou céticas, marcar terreno e continuar , com zelo, esperança, o urgente e belo movimento histórico da verdade, - do socialismo. Encurtar, quiçá, as dores do parto...

Quem sabe, alguns julguem ser a forma filosófica a mais apropriada ao o pôr termo de uma tese, despedimo-nos então *à la Fichte*:

O filósofo precisa, não só do senso da verdade, mas também do amor à verdade. (...) Não deve temer nenhuma fadiga e, contudo, manter-se sempre disposto a desistir dos trabalhos mais fatigantes e profundos, tão logo lhe seja mostrada sua falta de fundamento, ou ele mesmo a descubra. E se também estivesse enganado, o que isso teria de mais? Que mais lhe aconteceria do que partilhar do destino comum de todos os pensadores até agora? (1988,p.31).

Referências Bibliográficas

- ADORNO, POPPER. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana. Espana: Grijabo s.a., 1972.
- ARISTÓTELES. Organon III - Analíticos Anteriores. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores lda., 1968.
- _____ Organon IV -. Analíticos Posteriores. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores lda., 1987.
- _____ Organon V - Tópicos. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores lda., 1982.
- AGOSTINHO. Confissões. Trad. J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. 3ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1948.
- ARNDT, A. "Zwischen Philosophie und Wissenschaften: Zur Ortsbestimmung der Dialektik im Bruch von Hegel zu Marx" in: Hegel-Jahrbuch, 1992, pp. 89-97.
- ARON, R. Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle. France: Gallimard, 1962.
- AUBENQUE, P. El Problema del Ser en Aristóteles. Versión Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1984.
- AYMARD, A. e AUBOYER, J. História Geral das Civilizações. Vol. I, a - Vol. II, b. Trad. Pedro Moacyr Campos. São Paulo: DIFEL, 1958.
- AYMONE, F. (et al.). Sviluppo Economico e Rivoluzione. trad. Glauco Felici, Chiara Ingrao, Giorge Migliardi. Bari: De Donato editore, 1969.
- BARATA-MOURA, J. Da Representação à "PRÁXIS": itinerários do idealismo contemporâneo. Lisboa: Editorial Caminho, SARL, 1986a.
- _____ Ontologias da "Práxis" e Idealismo. Lisboa: Editorial Caminho, SARL, 1986b.
- _____ e V. Soromenho Marques (org.). Pensar Feuerbach. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

- BARRETO, J.A.E. e MOREIRA, R.V.O. O Problema da Indução - O Cisne Negro Existe. Fortaleza: Edição dos Autores, 1993.
- BLOCH, E. Sujeito - Objeto. El Pensamento de Hegel. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- BOBB, M. Teorias do Valor e Distribuição desde Adam Smith. Trad. Álvaro Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- BRECHT, A. Teoria Política - Fundamentos do Pensamento Político do Século XX. Vol.II., Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- CARLYLE, T. História da Revolução Francesa. Trad. Antônio Ruas. 2 ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1961.
- CASTORIADIS, C. Socialismo ou Barbárie - O Conteúdo do Socialismo. Trad. Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____ As Encruzilhadas do Labirinto. Trad. Carmen Sylvia Guedes, Rosa Maria Boaventura; rev. téc. Denis Rosenfield. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DANTE, A. A Divina Comédia. Trad. Xavier Pinheiro. Biblioteca Clássica. Vol.XLI. São Paulo: Atena Editôra, (s.d.).
- D'HONT, J. (el al.). Hegel e o Pensamento Moderno. Trad. Rui Magalhães e Sousa Dias (os dois últimos textos). Porto, Portugal: RES Editora, 1979.
- _____ "Hegel in Frankreich" in: Dialektik 2. Köln: Pahl Rugenstein, 1981, pp.89-98.
- DOPSCH, A. Economia Natural y Economia Monetaria. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- ECO, U. Como se faz uma Tese. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- ENGELS, F. Origem da Família, da Propriedade e do Estado. 2 ed. São Paulo: Global editora e distribuidora ltda, 1985.
- _____ Anti-Dühring. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FAUSTO, R. Marx: Lógica e Política - Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Vol.II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FICHTE, J.G. A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

- FORNI, G. Il sogno finito. Saggio sulla storicità della fenomenologia. Bologna: Il Mulino, 1967.
- FOUGEYROLLAS, P. A Filosofia em Questão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- FREDERICO, C. O Jovem Marx (1843-44: As origens da Ontologia de Ser Social). São Paulo: Cortez, 1995.
- GIGON, O. Los Orígenes de la Filosofía Griega; de Hesíodo a Parménides. Versión Manuel Carrión Gútiéz. Madrid: Editorial Gredos s.a., 1985.
- GOETHE, J.W. Fausto. Trad e notas de Antônio Feliciano de Castilho; Introdução de Otto Maria Carpeaux. Edições de Ouro: (s.d.).
- GÖHLER, G. "Neuere Arbeiten zu Hegels Rechtsphilosophie und zur Dialektik bei Hegel und Marx". in: Hegel-Studien, Bd.18, Bouvier Verlag Herbert Grudmann. Bonn: 1983, pp.355-383.
- GONNARD, R. História das Doutrinas Económicas. Trad. e Prefácio de Moses Bensalat Amzalak. Lisboa: Livraria Sá Costa, 1942.
- HARTMANN, N. Introducción a la Filosofía. Trad. José Gaos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.
- _____ Ontologia. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HEGEL, G.W. Ciência de la Lógica. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar s.a.- Hachette s.a., 1986. (Wissenschaft der Logik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993).
- _____ Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses, José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1992. (Phänomenologie des Geistes. Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. . Heinrich Clairmint. Mit e. Einl. von Wolfgang Bonsiepen Hamburg: Meiner, 1988).
- _____ Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. (Vol.Ia, Vol.IIb, Vol.IIIc.)
- _____ Princípios da Filosofia do Direito. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

- HOBSBAWN, E.J. (org.). História do Marxismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HOLZ, H. "Hegel -systematisch gelesen" in: Dialektik 2. Hegel Perspektiven seiner Philosophie heute. Köln: Paul Rugenstein, 1981, 20-28.
- HUME, D. Investigações Acerca do entendimento Humano. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).
- HUSSERL, E. Logique Formelle et Logique Transcendantale - Essai d'une critique de la raison logique. Traduit de l'allemand par Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- _____ Idées directrices pour une phénoménologie I. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur. Éditions. Paris: Gallimard, 1950.
- _____ Idées II- Recherches Phénoménologiques pour la Constitution. Trad. Éliane Escoubas. Presses Universitaires de France: 1982.
- _____ Krisis... Hrsg. von Walter Biemel. 2. Aufl. Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- _____ Meditações Cartesianas. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Portugal: RÉS-Editora, lda.s. (s.d.).
- _____ Investigaciones Lógicas. Trad. Manuel G. Morente, Jose Gaos. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.
- JARDÉ, A. A Grécia Antiga e a Vida Grega. Trad. e adapt. Gilda Maria Reale Starzynsky. São Paulo: EPU, 1987.
- KANT, I. Crítica de la Razón Pura. Trad. José del Perojo. rev. Ansgar Klein. 8ed. Buenos Aires: Editorial Losada s.a., 1976.
- _____ Los Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff. Trad. e notas de Felix Duque. Madrid: TECNOS, 1987.
- _____ La Filosofía como un Sistema: primera introducción a la "Crítica del juicio". Trad. Arturo Altman. Buenos Aires: Juárez Editor, 1969.
- KEYNNES, J.M. Teoría General de la Ocupación, el Interés e el Dinero. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- KIMMERLE, H. "Die Allgemeine Struktur der dialektischen Methode" in: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd.33, 1973, 184-209.

- KURSÁNOV, G. Veritas: Fundamentos de la teoria leninista de la Verdad y crítica de las concepciones idealistas modernas. Trad. Pérez Castul. Moscú: Editorial Progreso, 1977.
- LABICA, G. As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- LENIN. Cahiers Philosophiques. Trad. Lida Vernanttet Émile Bottigelli. Paris:Éditions Sociales, (s.d.).
- LENSINK, J. "Das Problem der Notwendigkeit der Philosophie" in: Dialektik 11-Wahrheiten und Geschichten Philosophie nach "45.Köln, Pahl Rugenstein Verlag, 1986, 15-25.
- LIPPITZ, W. "Der phänomenologische Begriff der "Lebenswelt"- seine Relevanz für die Soziwissenschaften" in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, 1978, 417-435.
- LORENC, W. "Hegel und Marx: Zwei Konzeptionen des dialektischen Aufbaus der Philosophie". in: Hegel-Jahrbuch, 1992, 99-104.
- LUKÁCS, G. Ontologia do Ser Social - A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel. Trad. Carlos Néilson Coutinho. São Paulo: Livraria Editôra Ciências Humanas, 1979a.
- _____ Ontologia do Ser Social - Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx. Trad. Carlos Néilson Coutinho. São Paulo: Livraria Editôra Ciências Humanas, 1979b.
- _____ Existencialismo ou Marxismo? Trad. José Carlos Bruni. 2 ed. São Paulo: Livraria Editôra Ciências Humanas Ltda., 1979.
- _____ História e Consciência de Classe: estudos de dialétic marxista. Trad. Telma Costa; rev. Manuel A. Resende, Carlos Cruz. 2 ed. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Porto, Portugal Publicações Escorpião, 1989.
- _____ Per l'Ontologia dell Essere Sociale. Trad. Alberto Scarponi. Roma: Editore Riuniti, 1976.
- _____ Der junge Hegel - über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Zürich: Suhrkamp, 1973.
- _____ "As bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade Humana". in: Temas de Ciências humanas, n 4, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1978, 1-18.

MARÍAS, J. Biografia da Filosofia e Idéia da Metafísica. Trad. Diva R. de Toledo e Piza. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.

MARX, K. O Capital. Livro I, Volumes I e II. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. 8 ed. São Paulo. Editora DIFEL, 1982.
Livro 2, Vol. III, sexta edição, 1991.
Livro 3, Vol. IV, Sexta edição, 1991; Vol. V, VI, quinta edição, 1991.
Livro 4, Vol. I, segunda edição, 1987; Vol. II, 1983; Vol. III, 1985.

(Grundrisse). Elementos fundamentais para la crítica dela economía política. 16 ed., México: Siglo XXI. Editores s.a. de c.v., 1989.

Manuscritos econômico-filosóficos. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989a.

A Miséria da Filosofia. Trad. e introd. José Paulo Netto. São Paulo: 1985.

Contribuição à Crítica da Economia Política. Trad. Maria Helena Barreto Alves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983b.

O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, K. e ENGELS, F. A Ideologia Alemã. 3 ed. Trad. Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, Martins Fontes, (s.d.).

A Sagrada Família. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Ed. Moraes, 1987. (Die heilige Familie. Berlin: Rutten & Zöenigen, 1953).

Ökonomische Manuskripte (1857-1858). WERKE. Bd. 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983a.

Obras Escolhidas. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s. d.

MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da Percepção. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MÉSZÁROS, I. Filosofia, Ideologia e Ciência Social: ensaios de afirmação e negação. Trad. Laboratório de Lab do CENEX-FALE-UFMG. São Paulo: Ensaio, 1993.

A Teoria da Alienação. Trad. Waltensir Dutra; superv. ed. bras. Leandro Konder. Rio de Janeiro, Zaher Editores, 1981.

"Marxismo-Política-Moralidade". in: Rev. Práxis, N.3, março 1995, pp.96-103.

- MEYER, E. El Historiador e la Historia Antigua: Estudios sobre la Teoría de la Historia y la Historia Económica y Política de la Antigüedad. Trad. Carlos Silva. México: Fondo de Cultura, 1982.
- MOURA, Carlos A. de. Crítica da razão na Fenomenologia. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- NARSKIJ, I. S. "Antinomische Widersprüche des Erkennes: Überlegungen zur Auflösung von "Hegels Hauptfehler". in: Dialektik 2 - Hegel Perspektiven seiner Philosophie heute. Köln: Paul Rugenstein, 1981, 29-42.
- NETTO, J. Paulo. Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- NEWTON, Isaac. Princípios Matemáticos... Trad. Helena Barroso et al. São Paulo: Nova Cultural, 1987, (Coleção Os Pensadores).
- NOGUEIRA, A. Poder e Humanismo - O humanismo em B. de Spinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.
- OLIVEIRA, M. A de. Ética e Práxis Histórica. São Paulo: Ática, 1995.
- _____ A Filosofia na Crise da Modernidade. São Paulo, Ed. Loyola, 1989.
- PINSKY, J. 100 Textos de História Antiga. 2 ed. São Paulo: Global, 1980.
- PLATÃO. A República. Diálogos I. 2 ed.. Trad. Sampaio Marinho. Portugal: Publicações Europa-América lda., (s.d.).
- _____ Diálogos. Vol. X. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônia, Série Farias Brito).
- PLEKHÂNOV, G. Os Princípios Fundamentais do Marxismo. Trad. Sônia Rangel. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.
- POPPER, K. Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. da USP, 1975.
- PUNTEL, L. B. "A Ciência da Lógica de Hegel e a Dialética Materialista". in: Revista Síntese, N. 5, (Nova Fase), 3-36.
- RAABE, P. e SCHMIDT-BIGGEMANN. (comp.) La Ilustración en Alemania. Bonn: Hohwacht Verlag, 1979.

- REALE, G. História da Filosofia Antiga. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- RICARDO, D. Princípios de Economia política e Tributação. Trad. Paulo Henrique R. Sandroni, Introd. Piero Sraffa; Apres. Paul Singer. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Economistas).
- RICOEUR, P. O Si-Mesmo Como Um Outro. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- ROMMP, G. "Sein als Genesis von Bedeutung: Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik" in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd 43, 1989, 58-80.
- RÓZSA, E. : Der Rezeptionshistorische Hintergrund von Georg Lukács: Der junge Hegel" in: *Hegel-Jahrbuch*, 1992, 203-210.
- ROSDOLSKY, R. Génesis y Estructura de El Capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse). México: Siglo XXI Editores, 1979.
- RUBIN, I. A Teoria Marxista do Valor. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987.
- SADER, E. e GENTILI, P. (org.). Pós-Neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado Democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- SARTRE, J.P. La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. Crítica da Filosofia Kantiana. Trad. Maria Lúcia Melo e Oliveira Cacciola; assessoria Rubens Rodrigues Torres Filho, in: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- SOHN-RETHEL, A. Geistige und körperlich Arbeit: zur Epistemologie der abendändischen Geschichte. rev. u. erg. Neuaufl. Weinheim, VHC, Acta Humaniora, 1989.
- TEIXEIRA, F.J. Trabalho e Valor em Smith e Ricardo. Fortaleza: Ed. Universidade Estadual do Ceará, 1990.
- Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.
- THALHEIMER, A. Marxismo e Existencialismo. Trad. Wladimir Gomide. Rio de Janeiro, GB: Laemmert, 1970.

- TOGLIATTI,P. O Caminho Italiano para o Socialismo. Trad. Dalton Boechat; Introd. Jean Paul Sartre: Depoimento de Franco Pratico. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira s.a.,1966.
- VICO,G.B. Principios de uma Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Comúm de las Naciones. México:Fondo de Cultura Económica s.a. de c.v.,1987.
- VRANICKI,P. Geschichte des Marxismus.. erste Aufl.Suhrkamp-Taschenbuch.,1983.
- WEBER,M. Economia e Sociedade:fundamentos da Sociologia Contemporânea. Trad.Régis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa.Brasía DF:Editora Universidade de Brasília,1991.
- WITTGENSTEIN,L. Tratado lógico-filosófico e Investigações Filosóficas. Trad. e pref. .M. S.Lourenço;Intod. Tiago de Oliveira.Lisboa:Fundação Calouste Gulbenkian,1987.
- ZÉLÉNY,J. :Verstand und Vernunft in Hegels “Wissenschaft der Logik” und in der materialistischen Dialektik”. in: Dialektik 2. Köln,Paul rugenstein,1981,43-62.