ORLANDO TAMBOSI

O DECLÍNIO DO MARXISMO E A HERANÇA HEGELIANA:

LUCIO COLLETTI E O DEBATE ITALIANO (1945-1991)

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instit. de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Doutor FAUSTO CASTILHO.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/08/95.

Agosto/1995

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE IFCH
N.º CHAMADA: T/UNICAMP
T151d
V
T 25868
PROC. 433/95
C [ ] D [x]
PREÇO R$11,00
DATA 06/10/95
Nº CPD

CM-00077469-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Tambosi, Orlando

T151d **O declínio do marxismo e a herança hegeliana: Lucio Colletti e o debate italiano (1945 - 1991) / Orlando Tambosi. - - Campinas, SP: [s.n.], 1995.**

Orientador: Fausto Castilho.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Colletti,Lucio, 1924- 2. Marxismo - Itália - 1945 - 1991. 3.Dialética. 4. Filosofia italiana. 5. Epistemologia. I. Castilho, Fausto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. Fausto Castilho
(Orientador)

Prof. Dr. João Quartim de Moraes

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Prof. Dr. Bento Prado Jr.

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

Para Lina e

Elzira, pela

paciência.

In memoriam

de meu pai

e minha avó.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Fausto Castilho, meu orientador e amigo, pelo convite à Filosofia (lá no início dos anos 80), pela leitura atenta e as observações sempre pertinentes;

ao Professor Lucio Colletti, pela cordial acolhida ao Projeto de Tese e por suas preciosas indicações e sugestões;

ao Sr. Embaixador Orlando Soares Carbonar, nossa "ponte" em Roma, por seu inestimável apoio;

ao Professor Roberto Romano, pelo incentivo, por sua generosidade e suas críticas;

ao Professor Marcos Lutz Müller, que leu parte deste trabalho para a Qualificação, por seus comentários;

ao Professor João Carlos Quartim de Moraes, pelo estímulo.

Agradeço também ao Departamento de Com. da Universidade Federal de Santa Catarina, e à Capes, pelo auxílio financeiro.

Meu agradecimento especial aos amigos Ana Maria Said, André Duarte e Rita, Celso Azzan Jr., Hector Saint-Pierre e Nancy, Maria Victória B. Díaz, Marina Castelo Freire e Ronney Greve, que tornaram aprazível minha permanência em Campinas: pelas discussões sempre acaloradas, pelos encontros alegres e barulhentos; e ao meu velho e generoso amigo Carlos Alberto Adi Vieira, de Florianópolis.

INDICE

Introdução.....1

PARTE I: GRAMSCI, TOGLIATTI E A HERANÇA DE CROCE (1945-1955)

CAP. I: Idealismo e Historicismo.....13

1. Togliatti e a redescoberta de Gramsci.....21

2. As contas com Croce.....30

CAP. II: Gramsci, o Materialismo e as Ciências.....37

1. A crítica de Colletti.....45

CAP. III: O debate político: liberdade, democracia e socialismo.....57

PARTE II: A CRISE DO HISTORICISMO E AS GRANDES TRANSFORMAÇÕES (1956-1967)

CAP. I: A epistemologia materialista de G. Della Volpe....68

1. A reviravolta anti-hegeliana.....68

2. A crítica à dialética hegeliana: Feuerbach e Marx.78

3. A "descoberta" de Trendelenburg e o dellavolpismo.....88

4. Marx e Hegel: ruptura ou continuidade?.....97

CAP. II: A polêmica sobre a dialética.....105

1. Della Volpe e o problema da contradição.....105

2. Além do dellavolpismo: Colletti e a crítica kantiana.....116

PARTE III: DA ILUSÃO REVOLUCIONÁRIA À QUEDA DO SOCIALISMO (1968-1991)

SEÇÃO I: CIÊNCIA OU IDEOLOGIA? O DECLÍNIO DO MARXISMO....131

CAP. I: Da idéia de revolução à revolta dos anos 60.....132

1. Marxismo e revolução.....132

2. A "tempestade" de 68.....139

CAP. II: As ciências no banco dos réus.....145

1. Lukács e a teoria da alienação.....145

2. Marcuse e a Escola de Frankfurt.....161

CAP. III: A crise do Marxismo e o problema do Estado.....185

1. Os sinais da crise.....185

2. Colletti e a teoria do valor: o nó desatado.....190

3. A teoria do "*crollo*" e as "duas faces" de Marx...202

4. Teoria política e extinção do Estado.....219

4.1. Colletti e Bobbio: a polêmica de 1976.....227

5. O breve *revival* gramsciano.....235

SEÇÃO II: CIÊNCIA, DIALÉTICA E NÃO-CONTRADIÇÃO.....247

CAP. I: Uma nova leitura de Kant.....248

1. Oposição real e contradição lógica.....248

2. A concepção "*positiva*" da matéria.....262

CAP. II: A "dialética da matéria" e a *realização* do idealismo em Hegel.....276

1. A concepção "*negativa*" do empírico-sensível.....276

2. Hegel e o Ceticismo.....292

3. Hegel e as ciências.....300

CAP. III: A dialética hegeliana e o problema da contradição.....308

1. As origens da dialética e a necessidade da contradição.....308

2. Colletti e a epistemologia de Popper: contra a dialética.....313

3. Posições em defesa da dialética.....322

3.1. Berti e a tradição católica.....322

3.2. O "materialismo dialético" de Geymonat.....333

CAP IV: O Marxismo e Hegel.....338

1. Engels, o *Diamat* e as ciências.....339

2. Marx como "epígono" de Hegel.....357

3. Filosofia da História e Escatologia.....378

CAP. V: O princípio de não-contradição em Aristóteles e em Kant.....383

1. A polêmica com os antigos "dialéticos da matéria".....386

2. Kant, a tradição moderna e os epistemólogos.....393

Considerações finais.....407

1. O "último" Colletti.....412

Bibliografia.....429

INTRODUÇÃO

1. Divido esta introdução em duas partes. Seja-me permitido, na primeira, um tanto de "subjetividade": discorrer sucintamente sobre como tomei contato com a Filosofia italiana contemporânea e, em particular, com o pensamento de Lucio Colletti, nos anos 1980-81. Reservo para depois a apresentação do tema desta Tese e de seus desdobramentos.

Foi há quase quinze anos, portanto, que folheei pela primeira vez um texto de Colletti. Era um texto dos anos 60, já ultrapassado no itinerário político-filosófico do próprio Autor, que deixara para trás as concepções leninistas e se distanciara inclusive do Marxismo, irremediavelmente contaminado - segundo ele - pela dialética de Hegel. Disso me daria conta ainda em 81, quando chegaram-me às mãos os textos de *Ideologia e sociedade*, o amplo estudo sobre *O Marxismo e Hegel* e, sobretudo, a *Entrevista político-filosófica*, acompanhada do ensaio sobre "*Marxismo e dialética*", cujos argumentos seriam aprofundados mais tarde em outro ensaio, "*Contradição dialética e não-contradição*".

Estes últimos escritos, em especial, abalaram profundamente minhas concepções sobre o pensamento marxiano e marxista, ponto de atração e referência de boa parte da minha geração - pelo menos dos que escaparam aos "manuais" à *la* Marta Harnecker e dedicaram mais atenção aos estudos que aos receituários de "materialismo dialético" para militantes.

O choque devia-se ao destroçamento da dialética, que Colletti mostrava - com peculiar clareza - ser indissociável do "sistema" idealista de Hegel e, como tal, incompatível com os princípios materialistas que o Marxismo presumia defender. Um choque filosófico, mas também político, que abria perturbadoras indagações. Poderia o socialismo (ou o que se tinha por) sustentar sua concepção de mundo em bases tão movediças? Como fazer uma análise adequada da realidade, se o método (dialético) era inadequado? E, por conseqüência, manter uma análise inadequada não seria colocar-se à margem do conhecimento científico, em favor de convicções puramente ideológicas? Seria o Marxismo, afinal, uma ciência ou uma ideologia de legitimação?

A questão da dialética sempre me interessara. Talvez tenha sido, mesmo, o ponto central que me conduziu à Filosofia. Intuía que ali estava uma questão de vida ou morte para o Marxismo. E, embora jamais tivesse admitido a tese - de matriz engelsiana, mas inspirada em Hegel, e idéia básica do *Diamat* - da "autocontraditoriedade" da Natureza ou da realidade empírica (essencial ao procedimento dialético),

achava que isto não diminuía a importância da dialética nem retirava do Marxismo o caráter de análise científica.

As respostas às dúvidas que me ocorreram, antecipadas por Colletti, seriam confirmadas pelos acontecimentos a partir de 89: queda do muro de Berlim, desmantelamento da União Soviética, desmoronamento do "socialismo real". Aos que puderam acompanhar as reflexões de Colletti e, mesmo que à distância, a Filosofia italiana em geral, tais acontecimentos não se revelariam tão surpreendentes, ainda que a velocidade com que se sucederam tenha superado todas as expectativas. Em termos filosóficos, todos esses fatos representaram para mim uma só coisa: um *réquiem* para a dialética. Em outras palavras, Colletti estava certo desde o início.

Deixo claro que isto não significa que as causas desses fatos se identifiquem ou se resumam às indicações aqui esboçadas. Mas, diante de tais pressupostos filosófico-políticos e epistemológicos, não espanta que tenha sido precisamente este o desfecho do "socialismo real"; nem que a eterna *crise* do Marxismo - tantas vezes escamoteada entre aspas - tenha desembocado, enfim, num ponto de difícil retorno, senão terminal (com a advertência, porém, de que em Filosofia nunca se pode chutar "cachorro morto").

São questões dolorosas para milhões de pessoas. Sonhos desfeitos, utopias não realizadas, sacrifício de gerações que empenharam a própria vida na tentativa de realizar idéias e construir um novo mundo. Mas é certo que a

realidade nem sempre adapta-se às nossas idéias ou assume as conformações do nosso pensamento. Freqüentemente, é este que se revela inadequado à apreensão da realidade e, por isso, precisa ser mudado, por mais doloroso e difícil que seja. E isto está longe de ser o *fim* da História.

2. Aos objetivos deste trabalho, portanto. Pretendo aqui uma *reconstrução* do pensamento de Colletti a partir de seu itinerário político-filosófico, dentro e fora do Marxismo, no quadro da Filosofia italiana do pós-guerra - uma filosofia organicamente ligada ao pensamento ocidental e que nele começa a inscrever a contribuição de sua própria identidade.

Num breve resumo, pode-se dizer que um traço marcante dessa contribuição foi, de 1945 em diante, a tentativa de romper com a tradição idealista no interior do Marxismo, que culminaria - nos anos 50 e 60 - num intenso debate sobre materialismo e idealismo, centrado na questão da dialética. Um problema de ordem epistemológico-filosófica, mas de profunda incidência no campo da Política e da própria Cultura italiana, sobre a qual pairava até então a hegemonia da filosofia neo-idealista de B. Croce (1866-1952) e - descontadas as diferenças - de G. Gentile (1875-1944).

Derrotado o Fascismo e fundada a nova República, retomam-se os estudos sobre o Marxismo e inicia-se a publicação da obra de A. Gramsci (1891-1937). A ofensiva político-cultural traçada por P. Togliatti (1893-1964),

dirigente do (então) Partido Comunista Italiano, gradualmente tornaria esse partido hegemônico na esfera cultural: o PCI assumia - reformulando-a - a herança do *Historicismo* croceano. Basta lembrar que o perfil historicista de Gramsci, difundido por Togliatti nos anos 40 e 50, moldava-se nos *Quaderni del carcere*, na verdade um diálogo permanente com o mestre Croce.

A este tema dedico a *Primeira parte*, que abrange os anos 1945-55. A periodização (a partir do pós-guerra) não é uma escolha arbitrária: é aceita amplamente pelos filósofos e historidadores italianos, por revelar um ponto de ruptura no curso do pensamento filosófico do *Novecento*. A fase anterior a 45 seria caracterizada pela predominância da temática neo-idealista de Croce e Gentile; a posterior, pela entrada em cena das "filosofias militantes"[1] (como o Marxismo, o Existencialismo e o Neopositivismo), com raízes nitidamente políticas[2].

A *Segunda parte* compreende o período entre 1956-67, marcado pela crise do Historicismo (movimento que - ressalte-se desde já - pouco tem a ver com o Historicismo alemão contemporâneo) e por grandes transformações em todos

---

[1] A caracterização é de N. Bobbio (em AAVV, *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, Nápoles, Guida, 2a. ed., 1988, pág. 330), e é retomada por E. Garin na obra coletiva *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985, págs. 3-4. Essa identidade de periodização revela, portanto, uma convergência de interpretações. Dentro dela, sigo o "panorama orgânico" desdobrado por G. Bedeschi em *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*, Roma-Bari, Laterza, 1983 (reproduzido, com modificações, no ensaio "*Il marxismo*", *ibid.*).

[2] C. A Viano, por exemplo, distingue um "pensamento marxista", um "pensamento católico" e outro "da área laica" (*ibid.*).

os campos, do político-econômico ao ideológico-cultural. O "*Relatório Kruschev*" e a denúncia dos crimes de Stálin tornariam 1956 um ano "*indimenticabile*", particularmente na Itália. Togliatti lança a "via italiana para o socialismo", que perduraria até a crise do "gramscianismo", com a afirmação da chamada "Escola" de Della Volpe e sua tentativa de fundamentação de uma *epistemologia materialista*, calcada no "*rapporto Marx-Hegel*", isto é, na radical separação da dialética marxiana da lógica dialética de Hegel. A figura emblemática desse período foi, sem dúvida, G. Della Volpe (1895-1968): ele influenciaria toda uma geração de jovens intelectuais - que redescobririam na obra de A. Trendelenburg (1802-1872), além dos textos do jovem Marx, o estopim da reviravolta anti-hegeliana na Filosofia italiana -, dentre eles Colletti, o mais ativo politicamente e, desde cedo, um rigoroso crítico do "materialismo dialético", o *Diamat* soviético.

Della Volpe, em resumo, propunha uma concepção do Marxismo como *ciência*, como sociologia materialista - o "galileísmo moral" de Marx, cujo método, em sua estrutura lógica, não diferia do método das ciências empíricas. Em outros termos, o Marxismo não deveria reivindicar para si uma lógica especial - a lógica dialética, teleológica, enraizada no idealismo hegeliano -, mas reconhecer a existência de uma só lógica, baseada no princípio clássico-aristotélico de não-contradição. Nas ciências empíricas como nas sociais, o método é um só: o círculo Concreto-Abstrato-

Concreto. De agora em diante, os "filósofos da práxis", de inspiração gramsciana, teriam de confrontar-se com os pressupostos do pensamento científico: a herança de Croce deixaria os marxistas italianos em situação nada confortável. E o "materialismo dialético", por sua vez, estava praticamente banido (na Itália, pelo menos).

Através desse amplo - e necessário - panorama histórico[3], aos poucos vou delineando a filosofia de Colletti, cuja obra é analisada mais detalhadamente nas duas Seções da *Terceira parte*, que cobrem o período de 1968 a 1991. É nele que desponta, com força plena, este pensador nascido em Roma, em 1924 (Professor na Universidade "*La Sapienza*", da mesma cidade), e autor de uma das mais agudas análises da Filosofia contemporânea. A obra que vem desenvolvendo nos últimos trinta anos - cujo rigor, lucidez e coerência são reconhecidos até pelos adversários - encarna as próprias vicissitudes do Marxismo (de que é um dos maiores intérpretes) nesta segunda metade do Século XX. Pode-se mesmo dizer que, em termos teóricos, suas reflexões permitiam vislumbrar os acontecimentos dramáticos que desembocariam no desmoronamento do "socialismo real". E o partido ao qual pertenceu até 1964 - o PCI - se aproxima cada vez mais, como *Partito Democratico della Sinistra* (desde 1991), do quadro por ele desenhado.

---

[3]Este panorama obrigou-me, pelo seu caráter informativo, a muitas notas bibliográficas e comentários, que podem tornar um tanto enfadonha a leitura, interrompendo a fluência que pretendi dar ao texto.

Ao longo de sua trajetória, Colletti radicalizaria certos temas apenas esboçados por Della Volpe, mas dele se afastaria progressivamente. A análise dellavolpiana de Marx excluía a teoria do *fetichismo*, uma vez que este era visto como "cientista": repetia-se assim a interpretação de Kautsky, Hilferding, Lênin e Bukhárin, entre outros. Descartava-se uma *outra face* do pensamento marxiano, ou seja, a teoria da alienação. Colletti percebia justamente as "duas faces" de Marx: além do "cientista", havia também um Marx "dialético".

Adiantemos alguns argumentos. Colletti estabelece uma identidade entre teoria da alienação e teoria do valor em Marx. O "fetichismo das mercadorias", de que Marx fala n'*O Capital*, por exemplo, significa o mesmo que "alienação", ou seja, a inversão de sujeito e predicado, de que ele trata na crítica juvenil a Hegel. Essa identidade fez Colletti compreender - como ele próprio diz - que a dialética hegeliana operava profundamente também na obra do Marx maduro e que, portanto, fôra "errônea e vã" sua "tentativa de destacar o Marx *cientista* da sociedade da metafísica de Hegel"[4]. A leitura de alguns textos pré-críticos de Kant (de 1763) o levaria à conclusão de que Marx estava definitivamente ligado ao hegelianismo.

Nem Marx nem os marxistas haviam pensado com rigor a distinção kantiana entre *oposição lógica* e *oposição real*,

---

[4]Cf. *Correspondência* de 4/9/92 ao Prof. Dr. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp (em anexo).

entre contradição e contrariedade. Os conflitos do capitalismo (capital/trabalho assalariado, por ex.) são concebidos por Marx como "contradições dialéticas", o que fere um princípio fundamental das concepções materialistas, que ele presumia defender: o princípio de não-contradição, precisamente. Embora cultivando aspirações científicas, o Marxismo insistia em falar de "contradições" na Natureza e na sociedade. Ora, para as ciências, que pressupõem o princípio de não-contradição, as contradições são somente lógicas. Em poucas palavras, não existem contradições objetivas, contradições na realidade: apenas as teorias podem incorrer em contradição.

É neste sentido que Colletti retoma Kant - o Kant da *Kritik der reinen Vernunft*, não o da *praktischen Vernunft*. A filosofia kantiana abre uma distinção fundamental ao *realismo empírico* de Colletti, cujo interesse, diga-se, é predominantemente epistemológico: trata-se da mencionada distinção entre *oposição lógica* e *oposição real*. Estes temas são examinados especialmente nos caps. III da *Primeira seção* e I da *Segunda*.

Nos capítulos II, III e IV (*Segunda seção*) procuro demonstrar que a "dialética da matéria", pretensamente uma originalidade do *Diamat*, existe já em Hegel, que retorna à concepção "negativa" do ser empírico-sensível e alinha-se ao Ceticismo antigo, cujo "mérito" é voltar-se "contra a realidade das coisas", ou seja, contra o finito. Esta concepção negativa da matéria e a valorização do Ceticismo

caracterizam bem a atitude polêmica de Hegel em relação às ciências em geral e à tradição empirista inglesa em particular.

Para Hegel, uma lógica baseada no princípio de não-contradição é insuficiente, porque presa às determinações empíricas, à certeza sensível. Esta lógica é considerada "dogmática" exatamente porque não desvinculada do senso comum e da perspectiva materialista. A situação modifica-se por completo no "materialismo dialético", que, embora considerando - corretamente - dogmática a Metafísica, traduzirá Hegel desse modo: a lógica da não-contradição (que, na verdade, é materialista) é metafísica; a lógica dialética (leia-se: idealista) é autenticamente materialista, ou seja, lógica do concreto. As conseqüências para a Cultura contemporânea foram funestas, segundo Colletti: "rejeição idealista" das ciências[5], cujo exemplo é a "Grande Recusa", reeditada por Marcuse[6], não por acaso um dos ideólogos do Maio de 68, quando se escrevia nos muros de Paris: "A ciência é o capital", "a ciência é burguesa". A Escola de Frankfurt colocaria as ciências novamente no banco dos réus.

---

[5]Utilizarei aqui o termo *ciência* sempre no sentido das ciências empíricas.

[6]No seu estudo sobre Hegel, *Razão e revolução* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2a. ed., 1978), Marcuse redicalizará a crítica ao *intelecto*: a Razão, que nega a existência de coisas fora do pensamento, é aqui revolução; o intelecto, isto é, o pensar determinado, que se atém às coisas, ao não contraditório, é conservadorismo, é positivismo, é resignação aos fatos, ao dado (ver especialmente a introd., págs. 17-40).

Em linhas gerais, é esta a crítica collettiana, que na década de 60 tinha Engels como alvo principal. A partir dos escritos do decênio seguinte, porém, também Marx passou a ser responsabilizado pela assunção da dialética: a própria redução marxiana à bipolaridade de classes - de resto, amplamente desmentida pela História, com o surgimento das classes médias - é uma conseqüência disso. Marx, por certo, não foi somente um pensador dialético: seria absurdo negar que foi um grande economista e sociólogo. Mas, apesar da relevância de sua análise sócio-econômica, não conseguiu escapar - também ele - às armadilhas da dialética hegeliana: uma herança que se revelaria fatal.

* * *

Mais que uma tese para cumprimento das exigências acadêmicas, este trabalho é, na verdade, fruto de um longo processo de amadurecimento intelectual, ainda em curso. Enfrenta, por isso mesmo, problemas que está longe de resolver - e nem se propôs a tal: *vexata questio*, quase sempre, como foi bem observado. Tudo o que aqui apenas aflora, necessita de continuidade e aprofundamento. Estou ciente dessa necessidade e dos seus (meus) limites.

Primeira parte

GRAMSCI, TOGLIATTI E A HERANÇA DE CROCE.

(1945-1956)

I. IDEALISMO E HISTORICISMO

Um dos fatos mais importantes da esfera cultural italiana no pós-fascismo, com a fundação da nova República, foi a retomada dos estudos marxistas, desde o início guiados por um interesse não só político, mas filosófico. Começam a ser editados - ainda que de forma esparsa - os *Quaderni del carcere*, de Antonio Gramsci, dentro de uma ofensiva político-cultural que daria ao então Partido Comunista Italiano (PCI), nos decênios seguintes, uma indiscutível hegemonia (embora permanecendo fora do governo) no plano da Cultura, estendendo-se da Imprensa ao Cinema, das Artes visuais às cátedras universitárias. Sob a direção e a autoridade de Palmiro Togliatti, o PCI tornava-se, na verdade, o grande herdeiro do *historicismo* de Benedetto Croce[1] - uma herança que transparecia na própria definição

[1] P. Farnetti constata a maciça penetração do PCI tanto nas estruturas culturais quanto nas político-administrativas e econômicas. No plano cultural, por ex., basta lembrar a significativa atividade da Editori Riuniti e publicações como *L'Unità*, *Rinascita* e *Critica marxista*; no plano político-administrativo, a presença nos sindicatos - como a CGIL - e na Liga Nacional das Cooperativas; e quanto ao setor econômico, havia líderes comunistas nos grandes bancos e nas empresas mais importantes. O PCI também exerceu um papel fundamental nos governos locais, das pequenas cidades às grandes regiões (cf. *Il sistema dei partiti in Italia. 1946-1979.*, Bolonha, Il Mulino, 1983, pág. 201). Ainda sobre a longa hegemonia do PCI, ver a entrevista de L. Cafagna, "*Le macerie dell'egemonia*

gramsciana da "filosofia da práxis" como "o 'historicismo' absoluto, a mundanização, o pensamento absolutamente terrestre, um humanismo absoluto da História"[2].

Convém, portanto - antes de examinar mais a fundo a relação de Gramsci e Togliatti com o pensamento croceano -, explicitar o próprio conceito de Historicismo e seus pressupostos. Não se trata do Historicismo alemão contemporâneo (de Dilthey, Rickert e Meinecke, entre outros): este surge em polêmica com Hegel e a Cultura romântica e sua visão do mundo histórico, ao passo que o *"Historicismo Absoluto"*, de Croce, toma por base exatamente a concepção romântica da História e a tese hegeliana da coincidência de racional e real em *todo* processo histórico[3].

De resto, a discussão entre Meinecke e Croce, depois de 1936, expôs claramente a diversidade entre o Historicismo

---

comunista", à Rev. *NondOperaio*, 7(1990), págs. 106-113, e "*L'ideologia italiana da Croce alla 'Cosa'*", de C. Milanese, *ibid.*, págs. 114-117; também sobre este ponto, e para um resumo geral da Filosofia italiana pós-45, ver *La parabola del marxismo in Italia, 1945-1983*, cit.; o ensaio de A. Tosel na Rev. *Critique*, "*Philosophie et marxisme en Italie*" (jan. fev. 85, págs. 18-31); e "*Marxismo e teorias do conhecimento*", de O. Kallscheuer, *in História do marxismo*, org. por E. Hobsbawm, Rio, Paz e Terra, 1989, vol. 12, pág. 13 e segs; para uma visão mais abrangente da Filosofia italiana e de suas relações com a Cultura européia, ver *La filosofia dal'45 ad oggi*, (Org.) V. Verra, Turim, ERI, 2a. ed., 1977; *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, cit.; *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit.; *Dove va la filosofia italiana?*, (Org.) J. Jacobelli, Roma-Bari, Laterza, 1986; e *Profilo ideologico del'900*, de N. Bobbio, Milão, Garzanti, 3a. ed., 1992. Dos *Quaderni del carcere*, de Gramsci, utilizo aqui a ed. V. Gerratana, publicada em 1975 pela Einaudi, de Turim.

[2] *Quaderni*, cit., pág. 1437.

[3] Dois ensaios definem claramente a relação de Croce com Hegel: "*Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*" e "*Hegel nella storia della filosofia*", da coletânea *Il carattere della filosofia moderna*, B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2a. ed. rev., 1945 (págs. 1-22 e 36-51, respectivamente). Para um perfil do historicismo croceano, ver a antologia *Il concetto della storia*, org. e comentada por A. Parente, Roma-Bari, Laterza, 11a. ed., 1979. Sobre a influência do pensamento croceano na Cultura italiana, cf. a obra - já clássica - de E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Roma-Bari, Laterza, 1955.

ambos partam de uma consideração individualizadora de todo fenômeno histórico, Meinecke - na trilha de Ranke - afirma a impossibilidade de reduzir a História à Razão; já para Croce, como veremos a seguir, a racionalidade é imanente ao desenvolvimento histórico[4].

Como observa Pietro Rossi[5], o historicismo significou, na Itália, a fidelidade a determinados pressupostos do pensamento idealista: a concepção da História como desenvolvimento do Espírito; a subsunção da Natureza à História; e a elevação da Historiografia a forma exclusiva do conhecimento (daí a identidade de Filosofia e Historiografia). O historicismo podia aparecer, assim, como o coroamento da Filosofia moderna - uma sucessão de fases dialeticamente concatenadas que desemboca na obra de Fichte, Schelling e Hegel; em outras palavras, ao idealismo pós-kantiano junta-se a visão histórica romântica. O historicismo de inspiração idealista era o historicismo; e com isto esquecia-se que o historicismo do Século XX pressupunha, na realidade, a dissolução das formulações filosóficas da Cultura romântica.

---

[4] Meinecke identifica as raízes do Historicismo alemão em Möser, Herder e Goethe - cujos precursores mais próximos foram Lessing e Winckelmann, e, mais distantes, Shaftesbury, Leibniz, Arnold e Vico -, que desembocam nas teorias de Ranke e da Escola Histórica alemã (cf. F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1982). As críticas de Croce estão em *La storia come pensiero e come azione*, Roma-Bari, Laterza, 1938, principalmente págs. 51-73.

[5] O brilhante estudo de Rossi - "*Benedetto Croce e lo storicismo assoluto*" -, publicado originalmente em 1957, aparece agora em *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milão, Il Saggiatore, 1991, págs. 222-261; ver também a introd., VII-XVI. Do mesmo autor, cf. ainda a introd. à coletânea *Lo storicismo tedesco* (edit. sob seus cuidados), Col. "Classici Utet", Turim, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1977, págs. 9-76.

Os estudiosos chamam atenção para a dificuldade de se estabelecer um significado preciso para o termo, uma vez que é impossível determinar um núcleo doutrinário ao qual possam referir-se as diversas manifestações do historicismo contemporâneo, aliás divergentes, senão antitéticas, em muitas questões fundamentais. No âmbito da Cultura contemporânea, o historicismo não designa propriamente uma teoria - ou mesmo um movimento especulativo - com características distintivas claras; designa, ao contrário, uma multiplicidade de posições que é preciso determinar na suas diversas configurações, ligando-as sempre à esfera cultural e político-social em que surgiram[6].

Para o tema aqui desenvolvido é suficiente reter que, na Cultura italiana, *historicismo* significa sobretudo uma concepção da História - fundamentalmente de derivação hegeliana - que afirma a *historicidade de todo o real, reduzindo, em conseqüência, todo conhecimento a conhecimento histórico*. Trata-se, como vimos, da posição croceana[7], indissociável do seu idealismo, que nega o caráter cognoscitivo das Ciências da Natureza - estas são apenas pragmáticas e utilitárias.

A polêmica antipositivista sempre acompanhou, em Croce, (junto com a valorização da dialética) a desvalorização do

[6] P. Rossi, introduções cits., respectivamente págs. XV e 10; cf também a célebre introd. de C. Luporini ao seu livro *Dialettica e materialismo*, Roma, Riuniti, 1978, pág. XL.

[7] Sucintamente: historicismo, para Croce, significa que a "vida" e a realidade não são mais que História (ver o ensaio de P. Rossi, cit., pág. 222, e a Introd. de A. Parente à antologia de escritos croceanos *Il concetto della storia*, cit., pág. 5).

conhecimento científico[8]. Note-se, aliás, que a "batalha" contra o positivismo foi comum, na Itália do primeiro decênio do século, às mais diversas correntes de pensamento, e não se pode esquecer - como alerta Bobbio - que "a crítica do positivismo sempre esteve associada à crítica do socialismo, da democracia, de toda espécie de radicalismo político. (...) Não é um acaso que fossem antipositivistas, e também andidemocráticos, tanto Croce quanto Papini, tanto Pareto quanto Corradini"[9]. Em Croce, o antipositivismo e a admiração por Hegel e pela filosofia clássica alemã ligavam-se a uma acentuada desconfiança - "que chegava à reação irritada e ao aristocrático desprezo" - em relação à democracia[10]. Sobre isto, escreveria ele em 1905:

> L'orrore contro il positivismo (...), quel mio orrore divenne così violento da soffocare per parecchi anni persino le tendenze democratiche che sono state sempre naturali nel mio animo (...). Ma la democrazia italiana era, no si sa perché (se non forse per la smania di popolarità, che è male quasi inevitabile di tutte le democrazie), positivistica; e il mio stomaco si ricusò di digerirla, finché essa non prese qualche condimento dal socialismo marxistico, il quale, cosa ormai notissima, è imbevuto di filosofia classica tedesca. Anzi oggi la fraseologia positivistica di certi democratici italiani mi fa sorgere impeti di conservatore[11].

---

[8]Mais uma vez o historicismo croceano difere do historicismo alemão contemporâneo: o que une Dilthey, Windelband e outros na confrontação com o positivismo é o esforço de análise crítica, que - por sua vez - liga a metodologia histórica alemã a Kant. Tenta-se estabelecer as "condições de validade" das disciplinas independentes das ciências naturais, "para depois penetrar, sobre tal base, a estrutura objetiva do mundo sobre o qual versam as suas indagações". Uma dimensão "crítica" nesse sentido - completa Rossi - está ausente (e permaneceria sempre ausente) na obra de Croce (*Storia e storicismo*, cit., pág.pág. 228).

[9]Acrescenta Bobbio que não era a primeira vez, tanto na Europa quanto na Itália, que "o enorme esforço intelectual necessário à passagem de uma cultura de tipo literário ou sacerdotal a uma cultura científica e técnica" suscitava respostas e reações "de tipo espiritualista", de "retorno à interioridade", de "apelo à profundidade da alma contra a presunção do intelecto" (cf. *Profilo ideologico del '900*, cit., pág. 47).

[10]*Ibid.*, pág. 95.

[11]B. Croce, *Cultura e vita morale*, cit. por N. Bobbio, *ibid.*, págs. 95-6. Anota ainda Bobbio que os pósteros, por estarem em condições de observar toda a longa trajetória intelectual de Croce, sabem

Croce aproximou-se inclusive do irracionalismo, com o qual compartilhava em geral uma atitude anti-intelectualista e uma revalorização - à maneira de Bergson[12] - do "mundo das paixões, das forças vitais e irracionais que movem a História". Pode-se afirmar que é característica, no pensamento croceano, a presença constante de dois elementos: de um lado, o realismo histórico (de que se dizia devedor ao Marxismo); de outro, o anti-intelectualismo (cuja crítica das ciências tinha raízes irracionalistas)[13].

Bobbio lembra, a propósito, que Croce relaciona - na sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* - entre as causas da decadência do positivismo tanto "o materialismo histórico com a sua dialética" quanto "um certo espírito difuso entre romântico e místico, que tornava intolerável o grosseiro simplismo positivista, particularmente nas coisas delicadas da arte, da religião e da consciência moral"[14]. Como fez Hegel com o empirismo inglês, assim fez Croce com o positivismo: riscou-o da história da Filosofia.

Daí o elogio da dialética hegeliana. "Grande bravura" - exalta-se o filósofo - "dizer não à lógica hegeliana em nome (...) ou da transcendência religiosa ou da lógica das ciências positivas ou das matemáticas, ou do sensacionismo,

---

muito bem "que o restaurador do idealismo não teve somente 'ímpetos de conservador': foi, no sentido mais amplo (...) da palavra, um conservador" (pág. 96).

[12] Ver adiante, III Parte, cap. II, 1 da *Segunda seção*.

[13] N. Bobbio, *ibid.*, págs. 92-3.

[14] B. Croce, *Storia d'Italia das 1971 as 1915*, Bari, 2a. ed., 1928, cit. por N. Bobbio, *op. cit.*, pág. 93.

do empirismo, do intelectualismo, ou do dualismo, do agnosticismo" e de tantos outros semelhantes "pontos de vista inferiores!"[15].

A Natureza - para Croce - não é um mundo autônomo; a realidade tem um caráter espiritual; o Espírito é imanente à História. Percebe-se que o princípio hegeliano da identidade de real e racional constitui, efetivamente, a base da interpretação croceana da História: o "Historicismo Absoluto" atinge seu ponto culminante na Filosofia do Espírito, reconhecendo - nas palavras do próprio Croce - que "o Espírito nunca é em si e para si, mas é sempre historicamente". A descoberta da dialética hegeliana é o ponto de partida do movimento que o conduz a esse Absoluto:

> Con Hegel, Dio era disceso definitivamente dal cielo sulla terra, e non era piú da cercare fuori del mondo, dove non si sarebbe trovato di esso altro che una povera astrazione, foggiata dallo stesso spirito dell'uomo in certi momenti e per certi suoi intenti. Con Hegel si era conquistata la coscienza che l'uomo è la sua storia, la storia unica realtà, la storia che si fa come libertà e si pensa come necessità, e non è più la sequela capricciosa degli eventi contro la coerenza della ragione, ma è l'attuazione della ragione[16].

Croce assume o pressuposto - central no pensamento hegeliano - da identidade de finito e infinito, expresso na fórmula da racionalidade do real. Aqui a "grandeza" de Hegel: através da dialética, de fato, o Espírito é reconhecido como imanente à realidade, coincidindo com o processo da História. Com a dialética, Hegel vence a dualidade dos opostos, estabelecendo sua unidade e demonstrando que a divisão de ser e não-ser não passa de

---

[15] B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pág. 43.

[16] *Ibid.*, págs. 22 e 41, respectivamente (cf. também P. Rossi, *op. cit.*, pág. 226).

"abstração e arbítrio do intelecto". Assim, o princípio de contradição das "velhas lógicas" - que negava que uma coisa possa ser e não ser ao mesmo tempo - é "substituído por um mais alto princípio de contradição, que demonstrava como contraditório e inadequado o outro"[17].

Hegel descobrira, segundo Croce, uma "nova lógica". O "Século da História" - que os positivistas denominavam "Século do Evolucionismo" - podia por isso ser chamado de "Século Hegeliano":

> Tutta questa vita fremente nell'effettivo pensare era nient'altro che la vita militante del nuovo principio logico formulato da Hegel, del nuovo suo concetto del concetto, come unità dell'universale e dell'individuale, del concetto e della rappresentazione, dell'essere e del non essere, dell'infinito e del finito, degli opposti, dei correlativi e distinti, unità non statica, ma, com'egli diceva, 'irrequieta' o 'dialettica', non astratta e matematica ma concreta, organica e speculativa[18].

O *sujeito* da História - resume Rossi - é para Croce o Espírito absoluto, a "humanidade" entendida como ente infinito, e portanto idêntica ao Espírito[19]. E isto ele manterá até nos seus últimos escritos. O Historicismo Absoluto vai desembocar, no fundo, numa teologia imanentista da História: "É a celebração da obra providencial de Deus que rege os fios da História, e age empregando os indivíduos como seus instrumentos; é a celebração da *civitas Dei* que se instaura não contra, mas na *civitas terrena*, e dela constitui a substância imortal"[20].

---

[17] *Ibid.*, pág. 16.

[18] *Ibid.*, pág. 42.

[19] P. Rossi, *op. cit.*, pág. 238.

[20] *Ibid.*, pág. 246.

Embora Croce tenha polemizado contra a Metafísica tradicional, rejeitando a transcendência, isto não significa que sua concepção da História seja imune a uma interpretação teológica: ele apenas reorienta-a de maneira diversa, ou seja, num sentido imanentista. E, como tal, "o historicismo 'absoluto' é uma continuação direta da filosofia hegeliana da História, assumida como base de uma fé religiosa na imanência do Espírito no mundo; e o seu tom mais verdadeiro é precisamente aquele tom religioso que anima muitas das páginas croceanas"[21].

Não por acaso, Croce afirma que melhor conviria referir-se ao idealismo hegeliano como *Espiritualismo Absoluto*. A dialética conduz ao imanentismo absoluto ou historicismo absoluto; e, posto que "historicidade é dialética e espiritualidade, ao espiritualismo absoluto"[22].

1. Togliatti e a redescoberta de Gramsci

Situando, num mesmo nível, História, Filosofia e Política, o historicismo constitui, na verdade, uma das peculiaridades da Cultura italiana. E é exatamente o Gramsci historicista, divulgado por Togliatti, que desponta nas décadas de 40 e 50: o Gramsci que, nos *Quaderni*, mantém um

---

[21] *Ibid.*, págs. 246-247; a respeito, ver também "*Croce e la riforma dell'hegelismo*, de G. Bedeschi, Rev. *MondOperaio*, 6-7(1984), págs. 128-29.

[22] B. Croce, *op. cit.*, págs. 18 e 45. A própria Natureza acaba sendo "espiritualidade" (cf. págs. 248-52).

diálogo à distância com Croce, não renegando de todo o mestre[23]. Grande parte dos jovens intelectuais, nesse período, repete um mesmo itinerário: "De Croce ao comunismo". O PCI de Togliatti recruta persistentemente a intelectualidade cujo perfil Gramsci definira em sua teoria. São "os autores de romance, de quadros, de filmes, de obras teatrais, de músicas, críticos de arte e de literatura, filósofos, historiadores e, em menor medida e em ordem decrescente, sociólogos, antropólogos, lingüistas, cultores de 'ciências exatas'"[24].

Apesar da *doppiezza* de que sempre foi acusado, Togliatti tomou relativa distância dos cânones marxista-leninistas já nos anos 40. É então que começa a trabalhar alguns conceitos novos, como "democracia progressiva", "partido novo", "via italiana para o socialismo". Pode-se

[23]E. Garin anota que os escritos de Gramsci não são apenas um denso diálogo com Croce e Gentile, mas uma "múltipla relação orgânica": é exatamente "através do cerrado discurso de Gramsci que todo o modo de entender o marxismo e o hegelianismo na Itália adquire sabor. (...) Foi a herança hegeliana que, entre o fim do Século XIX e o início do XX, numa Europa entre kantiana e positivista, abriu a estrada para uma leitura diversa de Hegel, que precisamente nos corifeus do tão maltratado 'idealismo' (...) conjugou-se com a discussão sobre Marx" ("*Agonia e morte dell'idealismo italiano*", *in La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pág. 10).

[24]N. Ajello, *Intellettuali e PCI. 1948-1958*, Roma-Bari, Laterza, págs. VI e 4. O livro traça um vasto panorama dos intelectuais marxistas na "era Togliatti". Muitos deles - e de grande relevância - se aproximaram do PCI ou a ele aderiram antes mesmo da derrota do Fascismo, já durante a Resistência. É o caso de A. Banfi, R. Bianchi Bandinelli, D. Cantimori, C. Luporini e G. Della Volpe, entre outros (cf. G. Bedeschi, *op. cit.*, pág. 4; este ensaio foi reproduzido, com modificações, sob o título "*Il marxismo*", na coletânea *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., págs. 177-272). Também Bobbio observa que "a maior parte dos jovens intelectuais chegou ao antifascismo através de Croce", e aqueles que já haviam chegado ou haviam sido sempre antifascistas, encontravam algum "conforto em saber que Croce, o representante mais alto e mais ilustre da cultura italiana, não havia se curvado à ditadura" (*Política e cultura*, Turim, Einaudi, 2a. ed. na Col. "Reprints", 1977, pág. 239). Ressalte-se, por fim, que o próprio Colletti teve, nas suas origens intelectuais, uma certa relação com o neo-idealismo croceano: sua tese de Doutorado, de 1949, teve como tema exatamente a lógica croceana (cf. *Intervista politico-filosofica, con un saggio su "Marxismo e dialettica"* (de agora em diante, *IPF*), Roma-Bari, Laterza, 4a. ed, 1975, pág. 3).

mesmo dizer que a "Declaração programática" do VIII Congresso do PCI (dezembro de 1956) marca enfim a definitiva adesão às regras democráticas asseguradas na Constituição do pós-guerra, em cuja elaboração, aliás, os comunistas tiveram decisiva participação[25].

Quanto à questão da "democracia progressiva", no entanto, cabe observar que a concepção togliattiana difere do conceito liberal de democracia: a idéia que Togliatti tem da democracia é de tipo monista, totalizante, "no sentido de que não tende tanto a alcançar uma unidade de propósitos entre forças homogêneas, mas a sancionar uma uniformidade de consensos em torno de um bloco 'nacional' que exprima a quase totalidade dos partidos e das classes sociais". Isto quer dizer que o pluralismo das organizações políticas não implica uma concepção igualmente pluralista da democracia: a unidade de propósitos "de todas as forças democráticas exclui de fato um sistema de alternâncias de governo baseado sobre hipóteses programáticas contrapostas"[26].

[25] Cf. U. Terracini, *Come nacque la Costituzione* (entrevista a P. Balsamo), Roma, Riuniti, 1978; e G. Bedeschi, *op. cit.*, pág. 97 e segs. Ajello anota que o VIII Congresso marcou também uma grande mudança nos quadros dirigentes do PCI, com o afastamento da "velha guarda": dos aproximadamente 3.500 membros dos comitês federais, 5 por cento tinham se inscrito no partido antes de 1926; 7 por cento tinham ingressado durante o Fascismo; e 86 por cento, depois da Guerra - destes últimos, aproximadamente 40 por cento se inscreveram depois de 1946 (*Op. cit.*, pág. 427). Isto não significou, contudo, o fim da *doppiezza*: Togliatti permanecia, e das questões que mais tocavam o coração dos intelectuais comunistas - democracia no interior do partido, uma diferente avaliação "das liberdades ditas burguesas", uma franca condenação do stalinismo e uma não menos franca autocrítica sobre as co-responsabilidades em relação ao passado (N. Ajello, pág. 424) -, nem todas foram resolvidas no Congresso de 1956.

[26] F. Sbarberi, *I comunisti italiani e lo Stato. 1929-1945*, Feltrinelli, Milão, 1980, pág. 240; ver também a durissima crítica de D. Settembrini a Togliatti: "*Togliatti e la via italiana al 'socialismo reale'*, Rev. *MondOperaio*, 12(1984), págs. 104-118; e, de L. Colletti, "*I guasti della 'democrazia consociativa'*", *MondOperaio*, 7(1985), págs. 24-8 (agora em *Pagine di filosofia e politica*, Milão, Feltrinelli, 1989, págs. 218-227, com o título "*Elementi di continuità nella politica del Pci*).

Partindo da afirmação da originalidade dos processos revolucionários, o VIII Congresso do PCI reconhece que não há um modelo de revolução nem um partido ou Estado-guia. Mas nem por isso desvaloriza o patrimônio da Revolução de Outubro de 1917 e a importância da União Soviética no plano internacional. Eis o ponto: estabelecer uma relação entre luta pela Constituição e luta pelo socialismo.

Embora distinguindo-se das constituições de tipo socialista, a Constituição republicana da Itália prevê - conforme a *Declaração programática* - algumas condições que podem favorecer o acesso dos trabalhadores à direção do Estado "e permitir um notável encaminhamento da sociedade nacional na direção de sua transformação em sentido socialista"[27]. A Constituição é considerada uma importante conquista para a *"via italiana al socialismo"*. Não se limita a reconhecer formalmente os direitos democráticos dos cidadãos: reconhece-lhes também o direito de organizar-se livremente e - através de suas organizações políticas e sindicais - concorrer à direção da Sociedade e do Estado.

Por esta razão o PCI não concebe a Constituição apenas "como um expediente para utilizar os instrumentos da democracia burguesa até o momento da insurreição armada para a conquista do Estado e para a sua transformação num Estado

[27] *Dichiarazione programmatica dell'VIII Congresso del PCI*, Roma, 22-26 de junho de 1956, cit. por L. Gruppi, *Il compromesso storico*, Roma, Riuniti, 1977, pág. 22. O livro reúne escritos de Gramsci, Togliatti, Longo e Berlinguer sobre a política do PCI, além de excertos do documento aqui referido. Para uma visão - por assim dizer - "oficial" das posições togliattianas a partir de 1956, consultar também a Introd. de L. Gruppi ao vol. VI das *Opere* de Togliatti, Roma, Riuniti-Istit. Gramsci, 1984, págs. 13-90 (especialmente págs. 38-47).

socialista". A Constituição, diz o documento do VIII Congresso, é um "pacto unitário" - livremente formulado pela maioria do povo italiano -, em cujo âmbito se pode conseguir "as reformas de estrutura necessárias para minar o poder dos grupos monopolistas", sem ferir a legalidade constitucional. Para o PCI de Togliatti, portanto, a "classe operária" pode se transformar em "classe dirigente" dentro do regime constitucional, unindo, "em torno de seu programa de transformação socialista da sociedade e do Estado, a grande maioria do povo"[26].

É também neste documento que o PCI reconhece o regime parlamentar e o princípio de maioria como compatíveis com reformas sociais profundas e com a construção de um Estado socialista, assegurando, através da colaboração com outras forças sociais e políticas, "o advento de uma nova classe dirigente, no seio da qual a classe operária seja a força determinante". O partido pode, assim, seguir um novo caminho para a "construção do socialismo", respeitando o "método democrático", de modo diverso ao de outros Países em que se realizou a "ditadura do proletariado"[27].

Por trás de tudo - como se vê -, os temas gramscianos: formação de um novo "bloco histórico"; "guerra de posição"

---

[26] Cf. documento cit., em *Il compromesso storico*, págs. 191-93; ver ainda P. Togliatti, *O caminho italiano para o socialismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, págs. 143-45.

[27] *Ibid.*, págs. 193-94. Uma boa análise da Constituição italiana é a *Introduzione alla Costituzione*, de N. Bobbio e F. Pierandrei, Roma-Bari, Laterza, 24a. ed., 1982. Segundo os autores, a Constituição é resultado da confluência de idéias liberais clássicas e socialistas com o solidarismo cristão; ver, também, *Come nacque la costituzione*, cit.

no quadro institucional, ao invés da "guerra de movimento"; conquista da "hegemonia" cultural e política; aliança ampla com trabalhadores, intelectuais, católicos, etc. Afinal, era preciso - nas palavras de Togliatti - fazer "próprias todas as tradições progressistas da nação". Não é difícil perceber que, através desses critérios historicistas, se estabelecerá uma certa linha de continuidade entre a teoria marxista e o pensamento filosófico e político italiano do Século XIX, que desemboca na célebre genealogia "De Sanctis-Spaventa-Labriola-Gramsci"[30]

O historicismo permitiu ao PCI tornar-se um partido de massa; e, aos intelectuais a ele ligados, sobreviver sem grandes traumas à crise de 1956 ("*Relatório Kruschev*" e a denúncia dos crimes de Stálin). Luporini sintetiza com clareza aquele momento do *Indimenticabile 56*: "No fundo, no partido italiano nós nos sentíamos como numa situação privilegiada, por sua aparente maior flexibilidade e abertura crítica ou problemática, em relação à rigidez dos outros partidos, na área do comunismo internacional. Também isto mostrava-se ligado ao seu *historicismo* teórico, que parecia, em geral, tornar possível uma maior ou mais rápida

---

[30] F. Sbarberi, *op. cit.*, págs. 244-5. Chamo atenção, particularmente, para o último capítulo, "*La concezione togliattiana della democrazia progressiva e la teoria del partito nuovo*", pág. 204 e segs. Também P. Spriano, biógrafo de Togliatti, vê como um traço típico do líder comunista o "apelo a uma 'galeria' de figuras que personificam uma grande tradição humanista e científica, clássica: de Dante a Maquiavel, de Giordano Bruno a Galileu Galilei, de Vico a Spaventa, de Labriola a De Sanctis, dos iluministas do Século XVIII a Cattaneo" ("*Marxismo e historicismo em Togliatti*", *in História do marxismo*, vol. X, cit., pág. 268). Sobre o ponto aqui abordado, consultar ainda, de P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. 5 (*La Resistenza. Togliatti e il partito nuovo*), Turim, Einaudi, 1975, especialmente capít. XV, pág. 386 e segs.

historicização e, ao mesmo tempo, *problematização* do imediatamente acontecido (...). Mas no conjunto, hoje, à distância, as coisas me parecem muito diferentes. Parece-me que vivíamos (isto é, pensávamos e agíamos) como num intervalo (...) entre duas ortodoxias e, em última análise, entre dois dogmatismos, o stalinista e o historicista"[31].

Uma das maiores contribuições da filosofia italiana ao Marxismo, nos primeiros anos do pós-guerra, foi inegavelmente a "redescoberta" da obra de Gramsci, cujo pensamento tinha profundas raízes na tradição cultural italiana, não só em relação ao neo-idealismo de Croce e Gentile, mas também na leitura de Maquiavel, nos estudos sobre literatura e vida nacional, etc.[32].

É a Togliatti que se deve essa redescoberta. Gramsci - percebe ele - não tinha a mesma formação ideológica dos velhos chefes do movimento socialista: procedia dos estudos filológicos e filosóficos, e não do positivismo. Por isso sua formação intelectual podia ser comparada à dos fundadores do pensamento marxista, mais próximos da

---

[31] C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, cit., págs. XXXI-II. Luporini tornar-se-ia "inimigo do historicismo", conceito que estende às concepções que tendem a ver tanto o presente quanto o futuro como "simples emergência do passado", algo miraculosa - "uma espécie de teologia ou teodicéia leiga" (cf. V. Verra (Org.), *La filosofia dal'45 ad oggi*, cit, págs. 460-1). Para ele, todo historicismo, quer reconheça ou não, entifica a História, acabando por "identificá-la com toda a realidade. Isto é, cria um *ens rationis*" (*Dialettica*, cit., pág.XXXVI). O filósofo seria hostil, no entanto, à vertente anti-historicista e anti-idealista de Della Volpe, que tentou fundamentar uma epistemologia materialista (cf. adiante, II Parte). Sobre o seu progressivo afastamento do historicismo, ver "*Storia della filosofia e storicismo*", de S. Landucci, Rev. *Critica marxista*, 6(1986), pág. 43-68.

[32] Cf. V. Verra, "*Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea*", *in La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, cit., pág. 76.

filosofia hegeliana - na Itália, filtrada por Croce e Gentile.

Gramsci, portanto, compreendia e reconhecia o que de "novo" e de "progressista" havia no neo-idealismo que penetrava a Cultura italiana. Enfatiza Togliatti, num longo, mas elucidativo discurso (retrato perfeito do Gramsci historicista por ele divulgado a partir de então):

> Egli comprendeva che la nuova cultura idealistica italiana rappresentava un passo avanti nello sviluppo della nostra cultura nazionale, come l'hegelismo aveva rappresentato un passo avanti nello sviluppo della cultura filosofica europea in genere. Egli comprendeva quindi che non era possibile prendere un atteggiamento strettamente negativo verso questa nuova corrente intellettuale, ma (...) que dovevamo compiere (...) una operazione analoga a quella che Marx e Engels compirono al loro tempo, quando nei confronti delle formule hegeliane, essi fecero quello che essi stessi definirono il rovesciamento della dialettica hegeliana, cioè degli schemi ideologici astratti costruiti da Hegel, fecero una guida concreta per comprendere lo sviluppo della dialettica reale che è nelle cose, che è nel contrasto delle classi, che è nella società stessa. Egli comprendeva che lo storicismo idealistico non era in grado, o almeno in un determinato momento non sarebbe stato più in grado di comprendere la realtà appunto perché gli mancava questa diretta comprensione della dialettica che è nelle cose e che è nella realtà storica stessa, e pensava che spettasse alle classi operaie, agli intellettuali di avanguardia, di compiere nei confronti di questa corrente filosofica culturale, la stessa opera di rinnovamento e di rovesciamento, in modo che noi, eredi di tutto quello che è di positivo e di progressivo nello sviluppo della cultura del nostro paese, potessimo spingere avanti su queste basi anche il nostro pensiero marxista[33].

O panorama traçado por Togliatti em 1945, ainda que de forma simplificada e popular, retoma[34] as análises da filosofia de Croce que Gramsci fizera nos *Quaderni*. Num escrito posterior (de 1958), em que analisa as relações entre o pensamento de Gramsci e o de Lênin, Togliatti fará uma síntese do que considera central na obra gramsciana: croceanamente, "a historicidade absoluta da realidade social e política". O Marxismo é, então, definido como

---

[33] "*Discorso su Gramsci nei giorni della liberazione*" (29/abril/45), *in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1976, pág. 41.

[34] Como justamente observa Bedeschi, *la parabola*, cit., págs. 16-18.

"*historicismo absoluto*, enquanto única doutrina capaz de guiar a compreensão de todo o movimento da História e ao domínio desse movimento por parte dos homens associados. Neste âmbito são resolvidos os temas da liberdade e da necessidade"[35].

Já nos anos 20, aliás, Togliatti desenhara as feições historicistas do pensamento gramsciano (tese que repetiu nos decênios seguintes, com poucas modificações):

> Il senso della storicità de tutto ciò che è reale, questa che è l'anima della dialettica hegeliana e marxista, dava (...) una impronta indicibilmente caratteristica, indimenticabile, al pensiero di Gramsci. Gli si volle fare rimprovero di essere venuto al socialismo attraverso l'idealismo hegeliano. Stolto rimprovero: ché questa è precisamente la via per cui vennero al socialismo e al materialismo storico quei nostri maestri che si chiamano Karl Marx e Friedrich Engels[36].

Isto não significa que Gramsci seja um mero seguidor de Croce, por quem Togliatti, de resto, nunca nutriu simpatia. Sua atitude em relação a *Don Benedetto* - como o chamava nos confrontos através da imprensa - levava em conta apenas considerações político-diplomáticas. Prevalecia o papel

---

[35] P. Togliatti, "*Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci*" (*Studi gramsciani*, Atti del convegno tenuto all'Istit. Gramsci nei giorni 11-13 de 1958), *Gramsci*, cit., pág. 145 (grifo meu). Num texto anterior (17-abril-1957), Togliatti também já fizera referência ao historicismo absoluto, de procedência croceana: "Nos *Quaderni* encontraremos a exposição definitiva desta restauração da doutrina marxista como integral concepção do mundo e historicismo absoluto" (*Ibid.*, pág. 125). Em outro texto de 58 Togliatti reconhece a influência do neo-idealismo croceano sobre Gramsci: "A influência idealista é evidente, basta pegar o número único de *La città futura*, de 1917, escrito todo por Gramsci na sua parte original, com amplas citações daqueles que eram então os mestres da filosofia idealista (...). Neste período do desenvolvimento do pensamento de Gramsci e já - diria - precedentemente, nos anos universitários, a eficácia do pensamento idealista se manifesta porém essencialmente numa direção, no desafio a investigar e a fazer próprio um conceito da dialética como desenvolvimento histórico da realidade" (*Ibid.*, págs. 161-2).

[36] P. Togliatti, "*Antonio Gramsci un capo della classe operaia*" (maio-junho 1927), *op. cit.*, pág. 4. Sobre este ponto, cf. também o *Discurso* de E. Garin na abertura de um encontro internacional sobre Gramsci, em *Gramsci e la cultura contemporanea* (Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967), vol. I, aos cuidados de Pietro Rossi, Roma, Riuniti-Istit. Gramsci, 1975, págs. 20-34.

histórico do personagem Croce. E o PCI, afinal, pretendia - em relação ao neo-idealismo croceano - um *"diritto di eredità"*, no plano da hegemonia cultural. Herdeiros de Croce, sim; mas impunha-se a exigência, para os comunistas italianos, de serem pelo menos "sucessores politicamente rebeldes: como polêmicos superadores e não como epígonos devotos"[37].

Gramsci mesmo já advertira para a necessidade de *"fare i conti"* com Croce. Era preciso não só fazer um inventário da herança da filosofia clássica alemã, mas torná-la viva: e "para nós, italianos, ser herdeiros da filosofia clássica alemã significa ser herdeiros da filosofia croceana, que representa o momento mundial atual da filosofia clássica alemã"[38].

2. As contas com Croce

Qual a origem dessa hegemonia croceana sobre a Cultura italiana? A resposta está no próprio Gramsci, que identificava em Croce pelo menos uma originalidade: diferentemente de outros filósofos "especulativos", não se restringia ao conceito de "sistema". Sua filosofia tinha maior "aderência à vida", à realidade histórica; e entre os motivos de seu sucesso se podia contar, sem dúvida, o de ter

---

[37] Cf. N. Ajello, *Intellettuali e PCI*, cit., págs. 21-2.

[38] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., págs. 1233-34.

lutado com eficácia "contra a transcendência e a teologia nas suas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional".

Para Croce, o pensamento não produz abstratamente apenas outro pensamento - os problemas que o filósofo deve resolver não constituem algo deixado pelo pensamento filosófico precedente, "mas são propostos pelo desenvolvimento histórico atual". Nisso via Gramsci uma fundamental influência da "filosofia da práxis" (de procedência labriolana)[39].

Croce, entretanto, nem por isso escapava à "filosofia especulativa". Isto porque a filosofia da práxis, embora derivando de uma concepção imanentista da realidade, pretende-se "depurada de todo aroma especulativo e reduzida a pura História ou historicidade ou a puro humanismo". Escreve Gramsci:

> Non solo la filosofia della praxis è conessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come 'soggettività storica di un gruppo sociale', come fatto reale, che si presenta come fenomeno di 'speculazione' filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma de un contenuto concreto sociale[40].

Em outras palavras, a filosofia da práxis é, sim, uma concepção historicista da realidade, mas livre "de todo resíduo de transcendência e de teologia também na sua última encarnação especulativa"; já em Croce "o historicismo

---

[39] *Ibid.*, págs. 1216 e 1225. Note-se que também Gentile utilizava a expressão "Filosofia da práxis". Portanto, a definição gramsciana do Marxismo como *filosofia da práxis* talvez não se deva somente à censura a que era submetido no cárcere. Sobre a identidade de História, Filosofia e Política, ver págs. 1241-2.

[40] *Quaderni*, cit., pág. 1226.

idealista (...) permanece ainda na fase teológico-especulativa"[41].

Pode-se notar em Croce - segundo Gramsci - alguns "recuos" em relação ao próprio Hegel, como na questão da dialética. A dialética hegeliana dos *opostos* torna-se dialética dos *distintos*. O erro de Hegel, na interpretação croceana, foi ter ignorado que a realidade não é constituída só de opostos, mas de distintos. A nova dialética - eis a "reforma" proposta[42] - deveria ser, além de *síntese de opostos*, uma *conexão de distintos*. Resolvida a Natureza no Espírito, este passa a ser *Espírito Absoluto* (cf. tópico 1), e a teoria dos distintos, justamente, é a configuração da ordem de realização do Espírito, que, na circularidade das suas formas, revela um processo infinito[43].

Com isso - pergunta-se Gramsci -, não significaria o movimento de Hegel a Croce e Gentile um passo atrás, uma reforma "reacionária"?[44]. Croce "mutila" Hegel, domesticando a dialética e privando-a de todo vigor. Seu historicismo pode, assim, ser vinculado à "tradição moderada do

[41] *Ibidem*.

[42] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, publicado pela Laterza, Roma-Bari, em 1906, e reimpresso, sob o título *Saggio sullo Hegel*, em 1913. Sobre o tema, ver também *Benedetto Croce trent'anni dopo*, aos cuidados de A. Bruno, Roma-Bari, Laterza, 1983.

[43] P. Rossi, *op. cit.*, págs. 234-37.

[44] *Op. cit.*, págs. 1316-7. Eis a passagem: "O ponto da filosofia croceana sobre o qual ocorre insistir parece exatamente ser a chamada dialética dos distintos. Há uma exigência real no distinguir os opostos dos distintos, mas há também uma contradição em termos, uma vez que só há dialética dos opostos. (...) É de se ver se o movimento de Hegel a Croce-Gentile não foi um passo atrás, uma reforma 'reacionária'. Não tornaram eles Hegel mais abstrato? Não lhe cortaram a parte mais realista, mais historicista?".

Risorgimento" e ao "pensamento reacionário da Restauração"[45]: revela "um temor pânico dos movimentos jacobinos" e de "toda intervenção ativa das grandes massas populares como fator de progresso histórico".

Pressupõe-se "mecanicamente", no processo dialético, que a tese seja "conservada" na antítese, para não destruir o próprio processo. Ora, a concepção de Hegel não permite tais mutilações: "na História real a antítese tende a destruir a tese, a síntese será uma superação, mas sem que se possa a *priori* estabelecer o que da tese será 'conservado' na síntese, sem que se possa a *priori* 'medir' os golpes, como num 'ringue' convencionalmente regulamentado"[46]. Resume Gramsci:

> Se è vero che il progresso è dialettica di conservazione e innovazione e l'innovazione conserva il passato superandolo, è anche vero che il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, a priori, da un individuo o da una corrente politica[47].

Perde-se, assim, o sentido da dialética hegeliana, que é sempre dialética de opostos, pois na luta, no conflito, "toda antítese deve necessariamente colocar-se como radical antagonista da tese, até chegar a destruí-la completamente e completamente substituí-la"[48]. O genuíno pensamento dialético, portanto, é o que ressalta a antítese, o que considera a antítese como negação real e total da tese: é a

[45] *Ibid.*, pág. 1326.

[46] *Ibid.*, págs. 1220-21.

[47] *Ibid.*, pág. 1325.

[48] *Ibid.*, pág. 1328.

consciência teórica da revolução[47]. Daí a necessidade de "acertar as contas" com Croce. E a importância de Croce estava, precisamente, no seu historicismo, que tanta influência exercera sobre a Cultura italiana.

Podia-se, por exemplo, encontrar na obra croceana traços da "filosofia da práxis", ainda que em linguagem especulativa; podia-se inclusive dizer que, como a filosofia da práxis era a tradução do hegelianismo em linguagem historicista, assim também a filosofia de Croce era uma retradução, em linguagem especulativa, "do historicismo realista da filosofia da práxis"[50]. Em relação à concepção filosófica croceana, portanto, era preciso fazer "a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis tinham feito em relação à concepção hegeliana".

Para Gramsci, este era o único modo, historicamente fecundo, "de determinar uma retomada adequada da filosofia da práxis, de elevar esta concepção" que foi se "vulgarizando" - por necessidade da vida prática imediata - "à altura que deve alcançar para a solução das tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta política propõe, isto é, à criação de uma nova cultura integral". A um trabalho desse tipo - ou seja, a um *"Anti-Croce"* -

---

[47] Ver, de N. Bobbio, o ensaio "*Nota sobre a dialética em Gramsci*" (publicado originalmente na Rev. *Società*, XIV-1958), em N. Bobbio, *O conceito de sociedade civil*, Rio de Janeiro, Graal, 2a. ed., 1987, págs. 74-5.

[50] *Ibid.*, pág. 1233.

valeria a pena que um grupo de homens dedicasse alguns anos de atividade[51].

Garin resume bem o rumo que tomou esta exortação: "Gramsci tinha razão: de Croce, a Cultura e a vida italianas deviam 'libertar-se', mas não 'refutando-o', e sim dele fazendo tesouro, apropriando-se de suas conquistas, utilizando as suas indicações, porém para mudar coisas e idéias através de um rigoroso juízo histórico do seu significado e da sua obra"[52].

A esta altura, impõe-se uma indagação": como interpretar o historicismo de Gramsci? Este problema - jamais resolvido - preocupou os intelectuais comunistas já a partir da publicação dos *Quaderni*, por volta de 1948 (significativamente, o primeiro volume foi *Il materialismo storico e la filosofia di Benedeto Croce*). Hoje se pode dizer - recorda Luporini - que o conteúdo do pensamento gramsciano se confundia com uma interpretação geral de certo modo bloqueada, enquanto ligada de modo imediatista ao historicismo, "terreno ideal e cultural" com que o PCI se defrontava no pós-guerra.

O ponto: "historicismo contra historicismo". Historicismo marxista contra historicismo burguês e idealista; historicismo anti-especulativo; mas historicismo "também como tradição própria e específica do Marxismo

---

[51] *Ibidem*.

[52] E. Garin, "*Agonia e morte dell'idealismo italiano*", *op. cit.*, pág. 20.

italiano, de Labriola (que tinha às costas o hegeliano Spaventa) a Gramsci": uma linha "falsa" - diz Luporini -, mas na qual todos acreditavam, inclusive os que pretendiam um marxismo mais científico e menos humanista[53].

A questão essencial, porém, era outra, pelo menos para Luporini: o historicismo, na realidade, parecia "a única interpretação do Marxismo perfeitamente adequada e correspondente à política do partido, à sua linha estratégica"[54]. Afinal, eram os tempos de Togliatti, que - sabe-se - privilegiou a interpretação de Gramsci como historicista. Delineava-se aqui (conforme se verá na *Segunda parte*) a polêmica anti-historicista que agitaria os intelectuais italianos por quase um decênio (de 1954 a 1962)[55]. Uma das dificuldades: como poderia o Marxismo, enquanto teoria revolucionária, abandonar o momento da descontinuidade, da ruptura, que o historicismo tende a diluir em favor do momento da continuidade, da mudança gradual e progressiva?[56].

---

[53] C. Luporini, *op. cit.*, págs. XXVIII e XXIX.

[54] *Ibidem*. A linha estratégica: unidade antifascista, Constituinte, etc.

[55] Cf. G. Giannantoni, "*Marxismo e storicismo*", em *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, Roma, Riuniti, 1976, pág. 156.

[56] C. Luporini, *op. cit.*, pág. XXIX-XXX.

II. GRAMSCI, O MATERIALISMO E AS CIÊNCIAS.

Pelo exposto nos tópicos anteriores, é inquestionável a relação de Gramsci com o idealismo hegeliano, filtrado pela filosofia de Croce. São freqüentes, na "filosofia da práxis" analisada nos *Quaderni*, referências antimecanicistas, antipositivistas e mesmo antimaterialistas. Seguramente, retomadas da crítica idealista. Se em Croce a Natureza desaparece na História, em Gramsci - cujo historicismo se pretende realista, absolutamente "terrestre", não especulativo - o enfoque não é muito diferente quanto a este ponto. A Natureza nunca aparece como limite, dura alteridade, condicionamento; é, antes, objeto altamente plástico, possibilidade quase ilimitada.

Gramsci atenua o componente naturalista do Marxismo. Seu interesse é dirigido à *objetividade* histórico-social, e o nexo desta objetividade com a naturalidade está à margem de suas reflexões; ou seja, prevalece, na questão da

objetividade, o lado humano, antropocêntrico[87]. "Objetivo", para Gramsci, "significa sempre 'humanamente objetivo'". "Sem o homem, que significaria a realidade do universo? Toda ciência é ligada (...) à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores, inclusive científicos, que seria a 'objetividade'? Um caos, isto é, nada, o vazio"[88]. Não parece haver dúvida: Gramsci rejeita a possibilidade de existência de uma objetividade "extra-histórica" e "extra-humana". Ressalta ele em outro trecho:

> Il concetto di "oggetivo" del materialismo metafisico pare voglia significare una oggettività che esiste anche all'infuori dell'uomo, ma quando si afferma che una realtà esisterebbe anche se non esistesse l'uomo o si fa una metafora o si cade in una forma di misticismo. Noi conosciamo la realtà solo in rapporto all'uomo e siccome l'uomo è divenire storico anche la conoscenza e la realtà sono un divenire, anche l'oggettività è un divenire ecc.

Quanto à *matéria*, não deve ser entendida nem no significado que lhe dão as ciências naturais nem no das "diversas metafísicas materialistas". As propriedades físicas, químicas e mecânicas da matéria devem ser consideradas, sim, mas só enquanto "'elemento econômico' produtivo". Portanto, a matéria não deve ser analisada "como tal, mas como socialmente e historicamente organizada para a produção". A ciência natural torna-se, assim, "essencialmente uma categoria histórica, um nexo humano"[89].

---

[87] Ver *Dialettica e materialismo*, de Luporini, cit., págs. 48 e 67. Um bom resumo do itinerário do Autor em relação a esta temática é o ensaio de A. Zanardo, "*Un orizzonte filosofico materialistico*", Rev. *Critica marxista*, 6(1986), págs. 15-41. Para os argumentos desenvolvidos neste tópico, ver ainda G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, cit., págs. 13-45; L. Colletti, *Tra marxismo e no*, Roma-Bari, Laterza, 1979, págs. 51-7 (de agora em diante, *TMN*); e "*Il marxismo italiano e il problema della scienza*", de E. De Pisi e M. Fraioli, Rev. *MondOperaio*, 3(1983), págs. 109-16.

[88] *Op. cit.*, págs. 1415 e 1457, respectivamente.

[89] *Ibid.*, pág. 1442.

Tal concepção é visivelmente semelhante à de Croce, para quem a ciência tem valor de utilidade, mas não de conhecimento. Ou seja, a ciência tem função apenas prático-econômica. Na mesma nota dos *Quaderni*, Gramsci revela essa afinidade: "E o conceito idealista de que a Natureza não é senão a categoria econômica, não poderia, depurado das suas superestruturas especulativas, ser reduzido em termos de filosofia da práxis e ser demonstrado historicamente ligado a esta e um desenvolvimento desta?"[60].

Mas é nas objeções ao *Manual popular de sociologia marxista* (1921), de Bukhárin, que a posição de Gramsci em relação às ciências e ao materialismo torna-se ainda mais clara. A filosofia ali expressa - diz ele - é uma adaptação da lógica formal ao método das Ciências da Natureza e "pode ser chamada de aristotelismo positivista":

> La legge di causalità, la ricerca della regolarità, normalità, uniformità sono sostituite alla dialettica storica. Ma come da questo modo di concepire può dedursi il superamento, il "rovesciamento della praxis"? L'effetto, meccanicamente, non può mai superare la causa o il sistema di cause, quindi non può aversi altro svolgimento che quello piatto e volgare dell'evoluzionismo[61].

Em conseqüência, é o próprio conceito de "ciência", como apresentado pelo *Manual*, que se deve "destruir criticamente", pois é baseado nas Ciências da Natureza, "como se estas fossem a única ciência, ou a ciência por excelência, assim como foi fixado pelo positivismo"[62]. Desse

---

[60] *Ibid.*, pág. 1443.

[61] *Ibid.*, págs. 1402-3. Para um ponto de vista justificativo das posições de Gramsci sobre o assunto, ver "*Gramsci e Bucharin*", de A. Zanardo, em *Filosofia e socialismo*, Roma, Riuniti, págs. 277-315.

[62] *Ibid.*, pág. 1404.

modo, o materialismo de Bukhárin não passa de "uma concepção antidialética, dogmática, prisioneira dos esquemas abstratos da lógica formal"[63]; e o fato de apresentar o Marxismo como sociologia científico-materialista não conta, pois, para Gramsci, a Sociologia é

> la filosofia dei non filosofi, un tentativo di descrivere e classificare schematicamente fatti storici e politici, secondo criteri costruiti sul modello delle scienze naturali. La Sociologia è dunque un tentativo di ricavare "sperimentalmente" le leggi di evoluzione della società umana in modo da "prevedere" l'avvenire con la stessa certezza con cui si prevede che da una ghianda si svilupperà una quercia. L'evoluzionismo volgare è alla base della Sociologia che non può conoscere il principio dialettico col passaggio della quantità alla qualità, passagio che turba ogni evoluzione e ogni legge di uniformità intesa in senso volgarmente evoluzionistico[64].

Dado o horizonte da reflexão de Gramsci, só se poderia esperar também fortes críticas ao materialismo. Ele chega mesmo a afirmar que Marx "jamais" chamou de materialista a sua própria concepção e, assim, não utiliza "a fórmula 'dialética materialista'", mas sim "racional", em contraposição a "mística"[65]. Numa longa nota - *La cosi detta "realtà del mondo esterno"* - Gramsci diz que "o público 'crê' que o mundo esterno seja objetivamente real, mas aqui exatamente nasce a questão: qual é a origem desta 'crença' e que valor crítico tem 'objetivamente'?" Resposta: "é de origem religiosa, mesmo se quem dela participa é religiosamente indiferente"; além disso, "esta crença tornou-se um dado férreo do 'senso comum'"[66]. No mesmo

---

[63] *Ibid.*, pág. 1408.

[64] *Ibid.*, pág. 1432.

[65] *Ibid.*, pág. 1411.

[66] *Ibid.*, págs. 1411-12.

sentido, em outra nota: "O senso comum afirma a objetividade do real enquanto a realidade, o mundo, foi criado por deus (*sic*) independentemente do homem, antes do homem"[67]. E Gramsci volta a definir o que entende por *objetivo*: "Objetivo significa sempre 'humanamente objetivo', o que pode corresponder exatamente a 'historicamente subjetivo', isto é, objetivo significaria 'universal subjetivo'"[68].

O materialismo - como se vê - é metafísica. O erro de Bukhárin foi não ter tratado da dialética, que no *Manual* é apenas pressuposta. Isto pode ter duas origens: 1) o fato de se pensar que o Marxismo (ou "filosofia da práxis", lembre-se) seja dividido em dois elementos: "uma teoria da História e da política concebida como sociologia", isto é, conforme o método das Ciências da Natureza ("experimental no sentido mesquinhamente positivista"), e "uma filosofia propriamente dita", que na verdade seria "o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar)"; 2) quanto à segunda

---

[67] *Ibid.*, pág. 1456.

[68] *Ibid.*, págs. 1415-16. O fato de Gramsci dizer que a objetividade do mundo externo é uma "crença" pode ter um sentido importante num País de forte tradição católica, como é o caso da Itália: procura, afinal, trazer para o mundo humano algo atribuído a uma criação divina. Mas o resultado é puramente antropocêntrico, pois Gramsci não vê o aspecto materialista do problema: a "*terrestrità*" corre o risco de ser apenas "divinização" do humano. Assim, afirmar - como V. Gerratana - que a crítica ao antropocentrismo e o reconhecimento do peso condicionador da Natureza sobre o homem não são essenciais ao materialismo, por serem comuns também a posições idealistas e religiosas, é no mínimo uma interpretação forçada (ver *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, Riuniti, 1978, pág. 103). Vale contra Gerratana a objeção de Freud aos que "insistem em descrever como 'profundamente religioso' qualquer um que admita uma sensação da insignificância ou impotência do homem diante do universo". A essência da atitude religiosa não é tal sensação, "mas o passo seguinte, a reação que busca um remédio para ela. O homem que não vai além, mas humildemente concorda com o pequeno papel que os seres humanos desempenham no grande mundo, esse homem é, pelo contrário, irreligioso no sentido mais verdadeiro da palavra" (*O futuro de uma ilusão*, *in Textos selecionados*, SP, Abril Cult., Col. "Os Pensadores", 1978, pág. 109).

origem, "parece ser de caráter psicológico", pois a dialética "é coisa muito árdua e difícil" e "o pensar dialeticamente vai contra o vulgar senso comum que é dogmático, ávido de certezas peremptórias e tem a lógica formal como sua expressão"[69].

Gramsci atribui à dialética uma importância fundamental: trata-se de um "novo modo de pensar", uma "nova filosofia". Nesse sentido, reporta-se à célebre tese engelsiana de que o método dialético é o lado revolucionário de Hegel, contraposto ao "sistema", que é o lado conservador. A conexão entre dialética e revolução filosófica realizada pelo Marxismo[70] é reiterada por Gramsci em outra passagem dos *Quaderni* em que polemiza com Bukhárin:

> O significado da dialética só pode ser concebido em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis for concebida como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na História e no desenvolvimento mundial do pensamento, enquanto supera (e, superando, inclui em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades[71].

"Degradando" a dialética a uma subespécie da lógica formal, Bukhárin perde justamente seu significado e sua importância: o fato de constituir uma nova lógica, uma nova teoria do conhecimento. Portanto - tem razão Bobbio -, "a função do conceito de dialética no pensamento gramsciano é centralíssima". Gramsci emprega o conceito mais freqüentemente no seu significado de "processo

[69] *Ibid.*, págs. 1424-25.

[70] Ver, a propósito, o cit. estudo de Bobbio sobre a dialética em Gramsci, em *O conceito de sociedade civil*, págs. 62-3.

[71] *Ibid.*, pág. 1425.

tese/antitese/sintese", que é "o significado mais genuinamente hegeliano-marxista". E é precisamente o conceito de dialética que o conduz à definição do Marxismo como "nova filosofia" e que lhe permite combater em duas frentes: "contra o idealismo hegeliano (que é certamente dialético, mas usa a dialética especulativamente) e contra o materialismo vulgar (que é certamente anti-idealista, mas não é dialético)".

Como é fácil perceber, a frente materialista é representada por Bukhárin e a idealista, por Croce. Diante de ambos, Gramsci renova as críticas que Marx e Engels dirigiram, na sua época, ao materialismo mecanicista e à filosofia hegeliana. Se Bukhárin negligencia a dialética, Croce a "mutila", retirando-lhe o caráter de "dialética de opostos"[72]. Ocorre que a "filosofia da práxis" - completa Gramsci - "não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na História e na sociedade, mas é a própria teoria de tais contradições"[73]. Ora, sendo a realidade contraditória, a dialética é o instrumento adequado para compreendê-la e, portanto, para "superar" as contradições. E, como observa ainda Bobbio, a relação entre filosofia e "consciência das contradições" é uma constante no pensamento gramsciano. Nessa perspectiva, o Marxismo é tido por filosofia superior às filosofias anteriores -

---

[72] N. Bobbio, *op. cit.*, págs. 65-67-69-70.

[73] A. Gramsci, *op. cit.*, pág. 1320.

hegelianismo inclusive - simplesmente porque teria adquirido uma consciência mais plena das contradições, ou melhor, por ter se colocado "por si mesmo como um elemento da contraditoriedade da História"[74]. De fato, resume Gramsci:

> Em certo sentido, portanto, a filosofia da práxis é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo, é uma filosofia libertada (ou que procura libertar-se) de todo elemento ideológico unilateral e fanático, é a consciência plena das contradições, em que o próprio filósofo, entendido individualmente ou como todo um grupo social, não só compreende as contradições, mas coloca a si mesmo como elemento das contradições, eleva este elemento a princípio de conhecimento e, portanto, de ação[75].

É nítida, nas argumentações analisadas até aqui, a afinidade (filosófica) de Gramsci também com o *Marxismo Ocidental*[76], particularmente com Lukács. O tema será tratado em outro capítulo, mas vale a pena anotar alguns pontos: o materialismo era, para Gramsci, metafísica (para Lukács, "coisificação"); a diferença entre sujeito e objeto e a afirmação da realidade objetiva do mundo externo eram traços do senso comum (em Gramsci, marcado pela Religião); enfim, o importante, no Marxismo, era a dialética, a grande descoberta de Hegel. Desnecessário observar que a aplicação ao materialismo de adjetivos como "vulgar", "mecanicista", "ingênuo" ou "metafísico" - pelo visto, não só comum às fileiras idealistas - acaba por sepultar o próprio materialismo.

---

[74] N. Bobbio, *ibid.*, pág. 68. A "filosofia da práxis", diz Gramsci, "é uma expressão das contradições históricas, e é a expressão mais completa porque consciente" (*op. cit.*, pág. 1488).

[75] *Quaderni*, cit., pág. 1487.

[76] Para um panorama desta vertente do Marxismo, ver. P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books, 1976; uma "história intelectual" mais recente é o livro de J. G. Merquior, *O marxismo ocidental*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987.

1. A crítica de Colletti

A "filosofia da práxis", portanto, não rejeita a hegeliana identidade de pensamento e ser, de *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*. A heterogeneidade (ou exterioridade) do ser quanto ao pensamento é considerada crença religiosa. Na verdade - como anota Colletti -, também Gramsci "herda passivamente a crítica idealista hegeliana contra o materialismo do 'ordinário intelecto humano'"[77].

É na questão da objetividade da realidade natural, precisamente, que se confrontam as concepções do *Marxismo Ocidental* - quer na versão gramsciana, quer na lukacsiana - e as de Lênin. Resumidamente: para Lênin, que tenta uma fundamentação ontológico-epistemológica, a realidade, a matéria, tem estatuto objetivo, independente do homem; já Gramsci e Lukács deslocam o enfoque para a dependência da realidade natural da sociedade, até diluí-la na historicidade do agir humano. Se numa posição o acento é materialista (cosmológico), noutra é decisivamente antropocêntrico. Lênin não hesita até mesmo em assumir, contra Mach e seus seguidores, o ponto de vista do "realismo ingênuo". Escreve ele com ironia: "'O realismo ingênuo' de toda pessoa sã que não tenha passado por um manicômio ou pela escola dos filósofos idealistas consiste em admitir que as coisas, o ambiente, o mundo existem *independentemente* da

---

[77] Cf. *TMM*, cit., pág. 56.

nossa sensação, da nossa consciência, do nosso *Eu* e do homem em geral"[78].

Há que se reconhecer a *Materialismo e empiriocriticismo* - concede Colletti -, malgrado a "intromissão" de elementos político-ideológicos, o mérito de repropor a teoria clássica da verdade como correspondência de pensamento e ser (inseparável de toda posição "verdadeiramente materialista"[79]), numa época de predomínio positivista e idealista. Se alguns temas ali apenas intuídos tivessem sido motivo de reflexões sérias, o desenvolvimento posterior do "materialismo dialético" não teria incorrido - pelo menos em parte - em alguns graves equívocos.

Colletti refere-se a uma conclusão particularmente importante da obra que - para ele - merecia ter sido meditada por grande parte do Marxismo contemporâneo: "A distinção entre o conceito filosófico ou *gnoseológico* e o conceito *científico* de matéria"[80]. Em outras palavras, enquanto materialismo filosófico o Marxismo deveria afirmar o primeiro conceito, cujo interesse é o reconhecimento da matéria como realidade objetiva, externa ao pensamento; quanto às "propriedades científicas" dessa matéria (como estruturadas em laboratório, por exemplo), ao Marxismo nada

---

[78] V. I. Lênin, *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionária*, Moscou, Edit. Progresso, 1979, pág. 70.

[79] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 23. Em linhas gerais, o livro (de 1909) é uma retomada da teoria aristotélica da verdade como correspondência, mas ignorando a fonte clássica: Lênin só leria a *Metafísica* de Aristóteles no inverno de 1914-15.

[80] *Ibid.*, págs. 23-4.

caberia dizer, já que não tinha a pretensão de ser uma Filosofia da Natureza. A distinção é fundamental, conclui Colletti,

> porque parece-nos que ela coloca o pensamento de Lênin, pelo menos como resulta desta obra, numa vertente diferente da do materialismo dialético propriamente dito. (...) Referimo-nos, assim dizendo, não só às afirmações de Engels sobre a estrutura necessariamente dialética da matéria, mas também ao programa, por ele delineado, da progressiva dialetização das ciências[61].

Nessa obra tão criticada que é *Materialismo e empiriocriticismo* - insiste Colletti -, Lênin demonstra entender que o materialismo em epistemologia não significa "somente a exterioridade do ser em relação ao pensamento", mas também a "heterogeneidade dos dois". E disso se pode concluir que os nossos conhecimentos não têm um caráter exaustivo, "mas aproximado e relativo, isto é, sempre corrigível"[62]. Se esta era, porém, a posição de Lênin em 1909 (ou seja, mais materialismo e menos dialética), outra era sua posição - e inversa -quando escreveu os *Cadernos filosóficos*, entre os anos 1914-15: muita dialética, pouco materialismo. Mas não é aqui o lugar de analisar essa mudança.

Voltemos a Gramsci, com a leitura crítica (em geral, bastante lacônica) que dele faz Colletti. A primeira consideração mais "ampla" sobre o autor dos *Quaderni* foi feita na entrevista concedida em 1974 a P. Anderson, na *New*

---

[61] *Ibid.*, pág. 25.

[62] *Ibid.*, págs. 25-6.

Left Review[83]. Colletti admite ali ter mudado de atitude em relação a Gramsci, anteriormente visto - nas palavras do entrevistador - como "uma influência perigosamente idealista sobre a cultura italiana"[84]. Era difícil então ao grupo de Galvano Della Volpe, minoria no interior do PCI, distinguir Gramsci do modo com que o grupo dirigente do partido o apresentava. Mas, desde aquela época - argumenta Colletti - "tenho refletido muito sobre Gramsci, e agora compreendo melhor a sua importância". As restrições, porém, são claras: apresentá-lo como um pensador da mesma estatura de Marx ou Lênin, ou como superior a eles, seria "loucura".

Um dos motivos pelos quais ainda não tinha escrito sobre Gramsci - justifica-se Colletti - era não ter sido publicada a edição crítica dos *Quaderni* (que só saiu em 1975). Mas desta não esperava, de resto, grandes surpresas. A maneira com que estes escritos haviam sido publicados, a começar pelo primeiro volume, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, sugeria erroneamente que Gramsci pretendera construir um "sistema filosófico" - quando seu verdadeiro objetivo fôra, na realidade, "um estudo 'sociológico' da sociedade italiana". Exatamente aqui a diferença entre ele e Togliatti:

> Para Gramsci a indagação cognoscitiva era essencial à ação política. Para Togliatti a cultura era separada e justaposta à política. Togliatti ostentava uma cultura tradicional de tipo retórico, e

[83] A *Intervista politico-filosofica* foi publicada no número 86 da "NLR", de Londres. No mesmo ano saiu a versão italiana, publicada pela Laterza, Roma-Bari, acrescida do ensaio sobre "*Marxismo e dialettica*" (4a. ed., 1975).

[84] *Ibid.*, pág. 53.

a sua política não tinha vínculo algum com ela. Em Gramsci as duas coisas estão fundidas e sintetizadas de modo genuíno. O seu estudo da sociedade italiana era (...) uma maneira de preparar-se para transformá-la. Isto demonstra a sua seriedade de político[65].

Em face da crise que o Marxismo já então atravessava, a estatura de Gramsci podia agora ser melhor avaliada. Como teórico e político, ele tentara compreender as razões da derrota do movimento socialista na Europa Ocidental em 1919-23 e pensar uma nova estratégia, levando em consideração as peculiaridades da sociedade italiana de sua época. Sob este ponto de vista - prossegue Colletti -, "o grande fascínio e a força" da obra gramsciana estavam, "paradoxalmente, nos seus próprios limites".

O limite fundamental: ter apenas um conhecimento parcial e defeituoso da obra de Marx, e mesmo de Lênin. Por isso Gramsci não tentou uma análise econômica do capitalismo italiano ou europeu, e aí está a sua força: teve que desenvolver "uma nova exploração da História italiana", distante da tradicional fórmula estrutura/superestrutura e suas simplificações - o que lhe permitiu, com originalidade, dar maior importância aos seus aspectos políticos e ideológicos. E os resultados - ainda que incompletos e fragmentários - eram "de grande relevo"[66].

---

[65] *Ibid.*, págs. 54-5. Isto não significa, entretanto, que inexista uma ligação fortíssima entre Gramsci e Togliatti. Excessos à parte, G. Vacca tem razão pelo menos nisto: embora não se possa afirmar que haja uma relação de continuidade entre o pensamento de ambos, uma ligação linear, é inegável a existência de um nexo fecundo, não só pelas raízes culturais, mas pela ação togliattiana, fundamentada nas reflexões dos *Quaderni*. A direção apontada por Togliatti, afinal, consolidou-se (ver *Gramsci e Togliatti*, de G. Vacca, Roma, Riuniti, 1991; e também "*Marxismo e historicismo em Togliatti*", de P. Spriano, em *História do marxismo*, cit., vol. 10).

[66] L. Colletti, *op. cit.*, págs. 55-6.

Colletti volta a discorrer mais detidamente sobre Gramsci também em *Tra marxismo e no* (1979)[87], que inclui um verbete escrito - em outubro de 75 - para a *Enciclopedia del Novecento*, do Istituto dell'Enciclopedia Italiana. As passagens analisadas são, basicamente, as já referidas neste tópico. Colletti conclui a partir delas - depois de observar as semelhanças, restritas ao âmbito filosófico, entre Gramsci e Lukács - que é fácil perceber que "as opiniões filosóficas" de Gramsci são "fortemente influenciadas pelos temas do neo-hegelianismo italiano e, em particular, pela filosofia de Croce"[88].

Gramsci revela até mesmo uma "repugnância" pela Sociologia, e seu juízo sobre as Ciências da Natureza procede em grande medida "da crítica do neo-idealismo italiano", retomando motivos da "reação idealista contra a ciência", surgida, na Europa do final do século, com a dissolução do velho positivismo. O tema é a conhecida "crítica ao senso comum e ao 'ordinário intelecto humano'", particular à filosofia romântica alemã e a Hegel. Materialismo, lógica formal e Metafísica: uma triade que percorre todo o texto gramsciano, aproximando tanto os três conceitos que, na prática, resultam intercambiáveis[89]. É

---

[87] O verbete é dividido em duas partes: 1) "*Il marxismo del XX secolo*", e 2) "*Il marxismo europeo del secondo dopoguerra*" (págs. 7-93). Os demais escritos - agrupados em "*Note sul marxismo e la scienza*" - foram originalmente publicados (entre os anos 76-78) em jornais e revistas.

[88] *Ibid.*, pág. 55.

[89] *Ibid.*, págs. 55-6.

evidente, em tudo isso, a influência do *Anti-Dühring*, de Engels,

com a sua equação "senso comum - lógica formal - Metafísica". Mas, à diferença de Engels e contra ele, Gramsci não hesita em retomar a genuína formulação hegeliana (para ele, mediada por Croce e Gentile), identificando o senso comum e, portanto, a chamada lógica formal, com o materialismo propriamente dito[70].

Em suma, a obra de Gramsci, em Filosofia, "tem pouco ou nada a dizer". Ela é, na verdade, "o tronco do historicismo, decapitado da 'História ideal eterna'": a identidade de Filosofia e História converte-se na identidade de Filosofia e Política. Observa Colletti que a cultura marxista italiana - Togliatti inclusive - tem origem e formação historicistas, sendo induzida, portanto, a "repensar o Marxismo em termos compatíveis com a tradição cultural de que procede; uma tradição em que campeiam Croce, De Sanctis e, ao longe, Vico". Por isso, é quase uma "ofensa", para esta tradição, falar sobre "uma compreensão dos processos históricos em termos de ciência ou de uma lógica que use Aristóteles contra Hegel"[71].

Acrescente-se, por fim, o forte relativismo que caracteriza o historicismo "e se terá um motivo a mais para entender também as conexões com a 'ductilidade' e o sentido de concreção de Togliatti". O que não quer dizer, porém, que se apresente o pensamento gramsciano como uma barreira ao *materialismo dialético*: "As duas linhas de pensamento - sob os auspícios da dialética dos intérpretes - fundem-se e se

[70] *Ibid.*, pág. 56.

[71] *Ibid.*, pág. 85.

confundem", confirmando que tudo ao mesmo tempo "é" e "não é"[72].

Significa tudo isto - em poucas palavras - que o pensamento de Gramsci já não conta? É claro que a obra gramsciana, no seu conjunto, não pode ser reduzida às contradições apontadas. O próprio Colletti reconhece (como já antecipara na *Intervista*) que Gramsci vai além dessas "vaguezas filosóficas", através de conceitos e problemas de maior consistência. Entre os quais, a diversidade da relação entre Estado e "sociedade civil" no Ocidente; as considerações sobre "guerra de posição" e "guerra de movimento"; e a insistência numa estratégia mais articulada e complexa que a dos bolcheviques na Revolução Soviética. O que conta, enfim, no pensamento de Gramsci, é a "substância política" dos *Quaderni del carcere*[73].

Foi por força desse núcleo que o então Partido Comunista Italiano tornou cada vez mais claras as diferenças com seus congêneres europeus. No centro, o nexo entre democracia e socialismo, a pluralidade dos partidos, a alternância entre maioria e minoria e a salvaguarda das liberdades civis e políticas:

> Já foi dito mil vezes, mas é oportuno repeti-lo: o que diferencia o PCI dos outros partidos comunistas é que na Itália houve Gramsci. O Gramsci dos "conselhos de fábricas" e, sobretudo, o Gramsci que, nos *Cadernos do cárcere*, meditou sobre as razões da derrota do movimento operário ante o fascismo. A herança do seu pensamento, por um lado, e, por outro lado e subordinadamente, o discurso

---

[72] *Ibid.*, págs. 85-6.

[73] *Ibid.*, pág. 86.

iniciado por Togliatti na *Declaração programática* de 1956, (...) abriram caminho às evoluções posteriores[74].

Colletti dedica às mudanças do PCI a segunda parte de seu último livro, *Pagine di filosofia e politica*. Na *Introdução*, escrita em 31-01-89, ele justamente observa - antecipando desdobramentos que ocorreriam pouco depois - que "o PCI parece agora a ponto de mudar velozmente", e faz votos de que "o longo esforço de 'revisão'" deste partido finalmente tenha êxito[75]. (Como se sabe, o PCI mudaria, em fevereiro de 1991, além de seus símbolos, o próprio nome: *Partito Democratico della Sinistra*). Detenhamo-nos, porém, na análise collettiana de Gramsci, que prossegue - na mesma obra - em dois ensaios[76].

Seria Gramsci um reformista? Para Colletti, não o foi jamais, nem mesmo quando seu pensamento político se tornou "mais complexo e maduro", isto é, nos *Quaderni del carcere*. O que não diminui sua importância, "a grandeza de sua figura moral" e o traço que sempre o distinguiu: a firme conexão, nele, de cultura e política, ou seja, a análise das condições histórico-reais e o projeto revolucionário. Mas se isto contribuiu para que se difundisse a idéia de uma "continuidade ininterrupta entre a sua reflexão e as

---

[74] *Ibid.*, pág. 180. No mesmo sentido as declarações de Colletti no debate com Asor Rosa e outros, em *Il socialismo diviso*, Roma-Bari, Laterza, 1978, particularmente págs. 109-10.

[75] *Pagine*, cit., pág. XIX.

[76] Os ensaios (publicados originalmente em 1987): "*Né Gramsci né Turati*" e "*Gramsci eurosocialista?*", págs. 211 a 217.

condições de hoje", é preciso admitir que "esta idéia é uma ilusão"[97].

É exatamente no "nexo orgânico de teoria e política" que se revela, para Colletti, o leninismo de Gramsci e seu vínculo com uma época já ultrapassada. Tanto em Lênin quanto em Gramsci há uma mesma convicção: a de que existe uma teoria - o Marxismo - que "oferece a chave para entender o processo histórico na sua 'totalidade'". Embora Gramsci não seja, por certo, uma "réplica de Lênin", são leninistas a sua atenção para o problema das alianças de classe e a centralidade que atribui ao problema do partido[98].

A originalidade de Gramsci está em transformar a "ditadura do proletariado" em teoria da "hegemonia ético-política". Mas Colletti prontamente anota: se é um fato que Gramsci, na sua maturidade, critica a ditadura "sem hegemonia" ético-política, "é também indubitável que ele nunca pensou em sair do leninismo com uma teoria da hegemonia 'sem ditadura'"[99].

E aqui Colletti aponta para a diferença das condições de hoje em relação à época de Lênin e Gramsci:

> Hoje tornou-se irrelevante a fé numa teoria que tenha a pretensão de possuir a chave do curso histórico na sua "totalidade" ou de poder decifrar o sentido global (...). Em Lênin e em Gramsci, o "fim último" era comum. O dissenso entre reformistas e revolucionários dizia respeito à "gradualidade" ou não (gradualidade) com que se podia atingi-lo. Mas o objetivo final estava fora de discussão[100].

---

[97] *Op. cit.*, pág. 211.

[98] *Ibid.*, págs. 211-12.

[99] *Ibid.*, págs. 212 e 215.

[100] *Ibid.*, págs. 212-13.

Tanto para os reformistas quanto para os revolucionários, a questão era uma só: "superar a economia de mercado e chegar à coletivista". A meta do processo era predeterminada. Só que, "ao evolucionismo reformista, os revolucionários opunham a idéia do partido de vanguarda que, com sua iniciativa, devia provocar a mudança e a transformação". Nada disso se vê hoje, segundo Colletti: a transformação não vem de fora (isto é, do partido revolucionário); os fatores de mudança são endógenos; e a própria sociedade é que produz inovações e mudanças[101].

Quanto ao leninismo de Gramsci, não parece haver dúvidas, apesar das oscilações dos comunistas italianos. Estes já chegaram a apresentá-lo como marxista-leninista ortodoxo, como fundador de uma via italiana rumo ao socialismo e, finalmente, como precursor do "eurocomunismo" - teórico de uma estratégia continental, senão planetária[102].

A interpretação de Colletti, neste aspecto, encontra confirmação nos escritos do próprio Togliatti: "Ponto de partida e ponto de chegada de todo o pensamento leninista é a doutrina do partido e, paralela a essa, a doutrina da ditadura da classe operária, como condição para a criação de uma sociedade nova: sem orientação do partido não se chega ao poder e não se organiza o poder novo. *A mesma necessidade*

---

[101] *Ibid.*, pág. 212.

[102] *Ibid.*, págs. 214-17.

resulta de todo o pensamento e de toda a ação de Gramsci"[103]. Em outro texto - "*Gramsci e il leninismo*" -, Togliatti conclui que o conceito de hegemonia "não pode ser formalmente oposto ao conceito de ditadura"[104]. Se a interpretação collettiana é justa, é preciso admitir, por outro lado, que ela não resolve o problema da democracia em Gramsci. A questão, pelas incertezas e ambigüidades da obra gramsciana, permanece em aberto[105].

---

[103] P. Togliatti, *Gramsci*, cit., pág. 151 (grifo meu). Sobre a continuidade Lênin-Gramsci, ver L. Gruppi, *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Rio de Janeiro, Graal, 2a. ed., 1980, e ainda L. Paggi, "*Gramsci e l'egemonia dall''Ordine nuovo' alla 'Questione meridionale*", em *Egemonia/Stato/partito in Gramsci* (com ensaios também de B. De Giovanni e V. Gerratana), Roma, Riuniti, 1977.

[104] P. Togliatti, *op. cit.*, pág. 179. P. Bonetti observa que "talvez o aspecto mais interessante" do pensamento gramsciano esteja, "paradoxalmente, (...) na proposta, carregada de ambigüidades e contradições, de um modelo de sociedade que não é absolutamente possível identificar com o assim chamado 'socialismo real' e que, de outra parte, mantém-se bem distinto de todo tipo de socialismo democrático ou de eurocomunismo" (*Gramsci e la società liberaldemocratica*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pág. 3).

[105] Sobre os paradoxos e ambigüidades da obra gramsciana, cf. *The antinomies of Antonio Gramsci*, de P. Anderson, Londres, New Left Books, 1977.

III. O DEBATE POLÍTICO: LIBERDADE, DEMOCRACIA E SOCIALISMO.

O período resumido até aqui (1945-55) - e durante o qual a Cultura italiana, nos termos de Gramsci, acerta "as contas com Croce" - pode justamente ser caracterizado como o *decênio das grandes certezas*. O que não eliminava as ambigüidades, expostas mais nitidamente no debate teórico-político iniciado pelos intelectuais marxistas já às vésperas do *indimenticabile 56*. Convém, portanto, para completar o quadro, analisar as questões centrais das concepções filosófico-políticas que se confrontaram naqueles anos e que, de certo modo, se confrontariam também nos anos 70.

Togliatti já dera as cartas em 1944, com a *svolta di Salerno*[106], preconizando a formação de uma frente de moderados e progressistas contra o Fascismo. O PCI não deveria ser um partido apenas de propaganda e denúncias: a classe operária deveria juntar-se a outras forças pela *unidade nacional*; naquele momento, a luta não era pelo poder, nem pelo socialismo, mas pela liberdade e pela

[106] Era em Salerno que tinha sede o Governo Badoglio, que contou com a participação de Togliatti e de representantes de outras forças antifascistas.

democracia, objetivos nacionais - que se configuram na fundação da República e na Constituição[107].

A esse "partido novo" incumbiria lutar por uma "democracia progressiva". O objetivo não era "fazer o que foi feito na Rússia"[108], mas construir na Itália um regime democrático-parlamentar, com uma Constituição que garantisse todas as liberdades (de pensamento, de imprensa, de associação e reunião, de religião e de culto, etc.) e os interesses populares, inclusive de pequenos e médios empresários, contra o capital monopolista.

"Isto quer dizer" - completa Togliatti - "que não proporemos (...) um regime que se baseia na existência e no domínio de um só partido. Numa palavra, na Itália democrática e progressista deverá haver e haverá diversos partidos correspondentes às diversas correntes ideais e de interesse existentes na população italiana"[109]. Os pilares da estratégia togliattiana: unidade de ação com os socialistas, acordo político com os democrata-cristãos; excluídos, só os fascistas.

O programa propunha, de fato, grandes mudanças no País, com o consenso das "forças progressistas" representadas nos diferentes partidos. Mas a forte ligação com a URSS e as

[107] Sobre este ponto, ver a longa introd. de L. Gruppi ao vol V das *Opere* de Togliatti, págs. XI-CXI, e P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. 5, cit., particularmente capit. XII, pág. 314 e segs.

[108] A afirmação de Togliatti é cit. por P. Spriano, *op. cit.*, pág. 389. Sobre o tema e suas ambigüidades, cf. F. Sbarberi, *I comunisti e lo Stato*, cit., especialmente capit. 6, pág. 204 e segs.

[109] *Ibidem*.

dubiedades em relação ao marxismo-leninismo - como já vimos no cap. 1 - provocavam suspeitas de que a adesão ao "método democrático" era, em última instância, mais instrumento tático do que afirmação de princípio.

Bedeschi observa que essa *doppiezza* tinha uma origem tanto prática quanto teórica: no primeiro caso, a aceitação da democracia representativa, fundada no pluralismo partidário e no respeito às liberdades civis e políticas (em cujo restabelecimento - repita-se - foi fundamental a contribuição dos comunistas), mas, ao mesmo tempo, também a aceitação dos regimes políticos do Leste europeu, baseados no partido único e na ausência de tais liberdades; no segundo caso, o menosprezo - comum ao Marxismo e ao Leninismo - da liberal-democracia, considerada instrumento de ditadura da burguesia e que deveria, portanto, ser substituída pela ditadura do proletariado, já que todos os Estados modernos eram ditaduras - ou da burguesia, ou do proletariado[110].

Num ensaio de 1954, Norberto Bobbio - que se tornaria um ativo defensor das concepções liberal-democráticas e provocaria, nos anos 70, um intenso debate com os intelectuais marxistas - abre a polêmica contra a identificação ("muito cômoda aos ditatoriais") de Estado e ditadura[111]. Se qualquer regime em que a classe burguesa for

---

[110] G. Bedeschi, *La parabola*, cit., pág. 39.

[111] O ensaio, "*Democrazia e dittatura*", foi publicado no número 6 da Rev. *Nuovi Argomenti*; cf. agora em *Politica e cultura*, cit., pág. 148 e segs.

hegemônica pode ser chamado de "ditadura da burguesia" - argumenta Bobbio -, então é preciso admitir, pelo menos, que essa ditadura pode ser exercida de duas formas muito diferentes: "Com uma regulamentação de tipo liberal-democrático e com uma de tipo antiliberal e antidemocrático"[112].

É preciso notar, igualmente, que a palavra "ditadura" tem dois significados distintos: num sentido amplo, é o primado político de uma classe sobre outra (e, neste caso, seria preferível utilizar a noção gramsciana de "hegemonia"); num sentido restrito, é o uso ditatorial do poder, calcado na violência. Ora - sugere Bobbio -, se o Estado burguês pode se exprimir tanto em regimes liberais quanto em regimes ditatoriais, o mesmo pode fazer um Estado proletário[113].

Para ele seria ridículo perguntar, em relação ao "complicado e delicado mecanismo" que é o Estado liberal, se foi inventado pela classe burguesa; o importante é perguntar se esse Estado não garante certos valores fundamentais a que tendem "todos os homens enquanto homens (burgueses ou proletários, chineses ou ingleses, clérigos ou leigos), como a liberdade e a segurança, em medida maior que outras formas

---

[112] *Op. cit.*, pág. 150.

[113] *Ibid.*, págs. 150 e 153.

de regime, sobretudo aquela forma que liberais e comunistas estão de acordo em chamar ditadura"[114].

Bobbio não ignora que "esta máquina do Estado de Direito", em poder da burguesia, funcione mais para garantir liberdade e segurança aos burgueses que aos proletários. Mas isto não deprecia a "máquina", que de resto não é responsável pelo modo com que é operada. E, se ela não é perfeita, "o melhor modo de aperfeiçoá-la não é certamente destruindo-a". A doutrina da separação dos poderes constitui um exemplo: é historicamente de origem burguesa, mas a exigência que exprime, de defesa contra o poder absoluto, e as técnicas constitucionais que inspirou ("relativa e recíproca independência dos órgãos titulares das três funções fundamentais do Estado"), não são mais burguesas que proletárias - são *conquistas da Civilização*.

Assim, se a separação dos poderes garante que a Justiça funcione sem interferências - ou com o mínimo de interferências do Executivo -, é incompreensível que essa técnica de governo não deva ser utilizada também pela classe operária, à qual do mesmo modo interessa que a justiça seja distribuída de modo imparcial. Claro que não basta proclamar o princípio da divisão dos Poderes para garantir a imparcialidade, reconhece Bobbio: mas basta negá-lo para "excluir toda garantia de imparcialidade"[115].

---

[114] *Ibid.*, págs. 153-54.

[115] *Ibid.*, págs. 154-55.

O Autor conclui com três observações que representaram um claro desafio aos intelectuais marxistas: 1) na relação entre comunismo e Ocidente, um dos problemas fundamentais é o nexo entre democracia e ditadura; 2) a doutrina oficial soviética, que remonta aos escritos de Lênin, merece ser rediscutida em função da nova situação criada após a Segunda Guerra Mundial; 3) a partir dessa discussão é preciso elaborar uma teoria "sobre a inserção da experiência comunista no desenvolvimento da civilização liberal (da qual o comunismo é certamente filho, embora não ainda de pleno direito o herdeiro)"[116].

O primeiro a responder, no campo do PCI, foi Galvano Della Volpe[117]. Se, para Bobbio, a diferença de fundamento entre o Estado liberal-democrático e o Estado democrático-proletário não implica que se mude o meio[118], para Della Volpe ocorre o contrário: distinto o fundamento, distinto também o meio. O fundamento da autoridade ou soberania do Estado democrático-proletário não está "na burguesa 'sociedade civil', mas na proletária massa orgânica dos trabalhadores": o Estado socialista tem novos e peculiares

---

[116] *Ibid.*, pág. 159.

[117] A resposta, sob o título "*Comunismo e democrazia moderna*", foi publicada em *Nuovi Argomenti*, 7(1954); com tít. modificado - "*Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*" -, o ensaio aparece agora em *Opere* (aos cuidados de I. Ambrogio), Roma, Riuniti, 1973, vol. 5, pág. 222 e segs.

[118] *Op. cit.*, pág. 155.

fundamentos[117], baseia-se na "liberdade igualitária" (de raiz russeauniana).

Já a "liberdade civil" é a liberdade de uma classe, "a liberdade dos membros da 'sociedade civil' no seu sentido histórico e técnico: a liberdade dos produtores capitalistas, burgueses, garantida politicamente pela separação dos poderes", notadamente do Poder legislativo-representativo, cuja origem histórica é a "reivindicação 'parlamentar' das liberdades 'naturais' do indivíduo" contra o governo absoluto, e que consiste "na livre iniciativa econômica, na segurança da propriedade (burguesa) e liberdades pessoais, entre as quais as de consciência, de culto, de imprensa, etc"[120].

Por isso a liberdade igualitária "é mais universal: é o *direito* de *qualquer um* ao reconhecimento *social* das suas *qualidades e capacidades pessoais*: é a instância *democrática*, verdadeiramente universal, do *mérito*". A liberdade igualitária é "a liberdade justa, ou seja, liberdade em função da justiça: e neste sentido uma espécie de *libertas maior*"[121].

Mudado, portanto, o fundamento do Estado socialista - que não reside na sociedade civil -, também os meios são alterados. Não que as instituições representativas devessem

[117] G. Della Volpe, *Opere*, cit., pág. 224.

[120] *Ibid.*, pág. 229.

[121] *Ibidem.* Sobre este ponto, ver também "*Ancora sulla legalità socialista*", e "*Socialismo e libertà*", em *Opere*, cit., vol. 5, respectivamente págs. 267-81 e 238-40.

ser suprimidas: ao contrário, deveriam ser ampliadas, através de uma rede de conselhos ou *sovietes*, por exemplo; o que não podia permanecer - na visão dellavolpiana - era o parlamentarismo, enquanto esfera separada da "massa orgânica dos trabalhadores". Conseqüência: elimina-se a separação dos poderes legislativo e executivo.

Desnecessário abordar aqui a alentada réplica de Bobbio a Della Volpe[122]. Para encerrar este tópico, é preferível considerar - também com brevidade - a resposta de outro participante da polêmica, ninguém menos que o próprio Togliatti (sob o pseudônimo de Roderigo di Castiglia), na Revista *Rinascita*, por ele fundada já em 1944[123]. É exatamente essa réplica o alvo do ensaio de Togliatti, que condena a "idealização" do ordenamento jurídico: o Liberalismo concebe a liberdade de modo abstrato, formalista, esquecendo que ela é expressão de conteúdos sociais, reais, peculiares a cada época histórica[124].

Assim como existiram "liberdades feudais", existem também as liberdades burguesas e as socialistas. E isto quer dizer - prossegue o líder comunista - que "há regimes econômicos e

---

[122] N. Bobbio, "*Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*", em *Politica e cultura*, cit., págs. 160-194.

[123] Note-se o curioso detalhe (que não foge às concepções historicistas de Togliatti): o nome da revista remete a um motivo clássico da História e da Cultura italianas - *Rinascimento, Risorgimento*.

[124] P. Togliatti, "*In tema di libertà*", Rev. *Rinascita*, 11-12(1954), agora em *Opere*, Riuniti, 1984, vol. V (aos cuidados de L. Gruppi), págs. 863-70; Bobbio responde com "*Libertà e potere*", na Rev. *Nuovi Argomenti*, 14(1955 (agora em *Politica e cultura*, cit., págs. 269-82); a réplica togliattiana, "*Ancora sul tema della libertà*", sai em *Rinascita*, 8(1955) (agora em *Opere*, cit., vol. cit., págs. 930-36).

políticos diversos, nos quais são regulados de modo diverso as relações econômicas e políticas". A "liberdade burguesa" é, antes de tudo, hipocrisia: "Todos os direitos são nela afirmados; mas o exercício de qualquer direito pode ser negado e é negado, de fato, a quem não se encontra em determinadas condições materiais e sociais, e qualquer direito é destruído, de propósito, quando o curso dos acontecimentos é tal que põe em risco a segurança de um determinado grupo dominante"[125].

A democracia socialista (a referência é ao Estado soviético) é, por isso, uma erradicação de privilégios, a expansão de uma liberdade mais plena. "E a destruição total do privilégio econômico", tal como ocorre no mundo socialista, não pode ser traduzida senão "em novos institutos jurídicos e portanto também numa nova noção de liberdade"[126]. Depreende-se daí que Togliatti não oferece nenhuma garantia sobre a conservação, na democracia socialista, de determinadas instituições da democracia liberal.

O dilema liberdade-igualdade estava longe de ser resolvido nessa polêmica. As revelações de Kruschev sobre o terror stalinista, os acontecimentos na Polônia e a revolta húngara, em 1956, colocariam em evidência justamente este difícil problema. Impunha-se agora um acerto de contas com as instituições e garantias liberal-democráticas. Em pauta, o nexo entre liberdade, democracia e socialismo: um tema em que

---

[125] P. Togliatti, art. cit., pág. 868.

[126] *Ibid.*, pág. 870.

os intelectuais italianos se concentraram desde então, oferecendo a mais significativa contribuição no campo filosófico - e cuja importância ultrapassa o cenário italiano.

Segunda parte

A CRISE DO HISTORICISMO E AS GRANDES TRANSFORMAÇÕES

(1956-1967)

I. A EPISTEMOLOGIA MATERIALISTA DE G. DELLA VOLPE

1. A reviravolta anti-hegeliana

O final dos anos 50 e o início dos anos 60 marcam a crise das concepções historicistas. O panorama econômico-social havia mudado radicalmente: em função da reorganização dos processos produtivos e das inovações tecnológicas, a Itália era agora um País em acelerado desenvolvimento capitalista[1]. Com isto, perdera suas particularidades e, portanto, a base empírica do historicismo togliattiano, que insistira sempre na especificidade italiana, deixando em segundo plano a dimensão geral da teoria, ou seja, as referências mais universais[2].

---

[1] As grandes mudanças estruturais ocorreram num período relativamente curto - de 1951 a 1963 - e são atribuídas a três razões (comuns aos países de rápido desenvolvimento capitalista): 1) expansão industrial, com a Economia deixando de ser predominantemente agrícola (no início dos 60, a ocupação agrícola tinha sido reduzida de 40 para 25%); 2) integração econômica e comercial com os outros países industrializados; 3) concentração nas grandes cidades e conseqüente crescimento da população operária (entre o final dos anos 50 e o início dos 60, aumentou em 33%), revolução no consumo privado, transformações no Estado, multiplicação das classes médias, etc. (cf. A. Graziani, *L'Economia italiana 1945-1970*, Bolonha, Il Mulino, cit. por G. Bedeschi *in La parabola del marxismo*, cit., pág. 34).

[2] Ver, a propósito, dois ensaios de A. Tosel: *"Sul marxismo degli anni sessanta"*, em *Critica marxista*, 6(1986), págs. 69-78; e *"Philosophie et marxisme en Italie"*, em *Critique*, jan-fev. 1985, págs. 18-31.

A célebre crise de 1956 na União Soviética e os acontecimentos no Leste europeu levantavam dúvidas sobre o próprio estatuto do Marxismo: tratava-se de uma ciência ou de uma ideologia de legitimação? Esta questão político-epistemológica minava os fundamentos do historicismo dominante no interior do PCI, cujos intelectuais, a partir de 1958 - num congresso sobre Gramsci -, esforçaram-se em construir uma linha autônoma de desenvolvimento do pensamento italiano. Remetendo-se, como se sabe, não só a Gramsci, mas também a Antonio Labriola e Benedetto Croce[3].

No campo filosófico, a crise do historicismo teve em Galvano Della Volpe o seu principal protagonista. Ele reorientaria a pesquisa marxista, priorizando - ao invés dos problemas locais, provincianos, exclusivamente relativos à Itália - as questões de importância geral ainda não resolvidas[4]. Sua principal obra, publicada em 1950 - *Logica come scienza positiva* -, tem uma nova edição exatamente em 56 (o título será modificado para *Logica come scienza*

---

[3] Essa linha inspirou, por ex., a elaboração de C. Luporini (ver os ensaios de *Dialettica e materialismo*, cit.) e de N. Badaloni (*Marxismo come storicismo*, Milão, Feltrinelli, 2a. ed., col. "SC-10", 1975). Este último fazia coro com outros intérpretes: "A referência a Croce é de fato um ponto obrigatório de toda a nossa discussão filosófica", sabendo-se, porém, que é preciso "não uma tradução do croceanismo em outra linguagem, mas uma efetiva superação das suas posições teóricas" (pág. 85). O debate promovido pelo Instit. Gramsci está em *Studi gramsciani*, Roma, Riuniti, 1958.

[4] A bibliografia sobre Della Volpe é vasta e por isso limito-me a indicar alguns dos trabalhos que considero mais significativos: J. Fraser, *Il pensiero di Galvano Della Volpe*, Nápoles, Liguori, 1979 (uma boa introdução geral); G. Giannantoni, *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, Roma, Riuniti, 1976; B. Accarino, *Galvano Della Volpe. Scienza positiva e teoria della storia*. Bari, De Donato, 1977; G. Prestipino, *"I valori etico-politici e il metodo di Galvano Della Volpe"*, em *Critica marxista*, 3(1979), págs. 15-43. Sobre o contexto histórico-político, ver, entre outros, G. Bedeschi, *La parabola del marxismo*, cit.; L. Colletti, *IPF* e *TMM*, cits.; D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi*, Roma-Bari, Laterza, 1976; além das obras gerais sobre a Filosofia italiana indicadas na *Primeira parte*.

storica, na ed. póstuma, de 1969[5]). Se antes passara praticamente despercebida, agora influenciava uma geração de jovens intelectuais - entre eles, LucioColletti, o mais ativo politicamente e, desde cedo, um rigoroso crítico do "materialismo dialético", o *Diamat* soviético[6].

Não é meu propósito uma análise exaustiva do pensamento dellavolpiano, cuja abrangência é vastíssima: da Metodologia à Política[7], da Ética à Estética. Procurarei enfocar apenas os principais temas relativos à sua epistemologia, notadamente os que deram impulso às reflexões de Colletti (que, embora mantenha uma continuidade problemática em relação à obra do mestre, chegará progressivamente a conclusões opostas). Por esse motivo, alguns conceitos - aqui apenas suscitados - serão tratados em profundidade quando entrarmos na análise específica da obra collettiana.

---

[5]Cf. *Opere* (aos cuidados de I. Ambrogio), vol. 4, Roma, Riuniti, 1973. Sobre as reelaborações da *Logica*, ver o segundo capit. do cit. livro de Fraser, *Il pensiero di Galvano Della Volpe*, pág. 49 e segs.

[6]Outros membros da *scuola*: Mário Rossi, autor de uma vasta obra sobre Hegel e Marx (*Da Hegel a Marx*, Milão, Feltrinelli, 4 vols.) e Nicolao Merker, estudioso do Iluminismo alemão - todos foram colaboradores de Della Volpe na Universidade de Messina (Sicília).

[7]No plano político, por exemplo, Della Volpe inspirou uma retomada dos estudos rousseaunianos, a partir da reavaliação feita em *Rousseau e Marx* (a terceira ed. é de 1962). A idéia básica é que o pensamento filosófico-político moderno é dividido em duas tradições radicalmente opostas: 1) a tradição liberal (de Locke a Kant), que prioriza o indivíduo "abstrato" - anterior à sociedade e dela independente -, dotado de direitos pré-sociais, i. é, "naturais"; 2) a tradição democrática e socialista (linha Rousseau-Marx), crítica das desigualdades sociais, com sua teoria da vontade geral una e indivisível e sua concepção do indivíduo em função da sociedade, entendida organicamente. (O estudo dellavolpiano está agora no vol. 5 das *Opere*, cit., pág. 191 e segs.; cf. ainda G. Bedeschi, *op. cit.*, pág. 88; também Colletti escreveu sobre o tema: ver *"Rousseau critico della 'società civile'"* (1969), *in Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 4a. ed., 1975, pág. 195 e segs. (de agora em diante, *IS*).

Dois temas são fundamentais para a "filosofia-ciência" pretendida por Della Volpe: a crítica ao *apriorismo lógico* e a teoria das *abstrações determinadas* ou científicas. A gênese dessa filosofia está em dois textos de Marx: a *Crítica da filosofia hegeliana do direito público* (de 1843) e a *Introdução* de 1857 aos *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, de 57-58. Em resumo, o método de Marx - que parte de uma crítica radical à filosofia especulativa de Hegel - estaria dentro da tradição do pensamento ocidental que, de Aristóteles a Galilei, segue os princípios das ciências experimentais modernas[8].

Foi Della Volpe, de fato, o primeiro filósofo marxista do pós-guerra a colocar a questão da cientificidade do Marxismo - uma questão que contém todas as outras -, deixando de lado as concepções historicistas[9]: como pode a "ciência" marxiana tornar-se verdadeira, isto é, libertar-se de seu caráter de ideologia? Em busca da resposta, ele recorre à Epistemologia moderna e, a partir da idéia de que o saber científico é um só, delineia uma nova relação de "intelecto científico" e "razão prática".

A posição dellavolpiana - que, no fundo, propõe o abandono do Marxismo como "filosofia da práxis" - foi

---

[8] Cf. *Logica*, in *Opere*, vol. 4, cit., pág. 283.

[9] Gramsci, por exemplo, só é mencionado (secundariamente) em três notas bibliográficas da *Lógica*. G. Giannantoni (*op. cit.*, pág. 140) atribui justamente esse significativo "silêncio" ao fato de que a contraposição entre Marx e Hegel acaba se transformando "na contraposição de Marx às fases sucessivas do Marxismo, na medida em que, depois de Engels", passa a sofrer a acusação de hegelianismo, seja na versão do *Diamat*, seja na do "Marxismo Ocidental".

abertamente discriminada pelo PCI (Colletti chega mesmo a falar em "ostracismo"[10]). Afinal, imperava a linha Togliatti, que proclamava o partido como herdeiro do historicismo croceano e por isso favorecia, por ex., a interpretação oferecida por Garin nas suas *Cronache di filosofia italiana* (1955)[11].

Della Volpe faz uma leitura fortemente dirigida dos textos marxianos. Valoriza ao extremo a juvenil *Crítica da filosofia hegeliana do direito público* - inédita até 1927, por ele traduzida[12] e inserida no debate teórico marxista e, não por acaso, a obra em que Marx se mostra mais distante da dialética hegeliana. Dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (de 1844), destaca somente o último capítulo, também contrário à filosofia hegeliana, esquecendo o manuscrito sobre o "trabalho alienado" - um tema, o da *alienação*, que será fundamental na teoria de Colletti (ver adiante, *Terceira parte*, *Primeira seção*, caps. II e III).

---

[10] L. Colletti, *IPF*, cit., pág. 6; cf. também P. Rossi, "*Filosofia e scienze sociali*", na colet. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, cit., pág. 126, e U. Cerroni, *Crisi del marxismo?*, Roma, Riuniti, 1978, págs. 19-20.

[11] O próprio Togliatti escreveu uma lisonjeira saudação à obra de Garin, em *Rinascita* 6(1955): ver o art. "*Cronache di filosofia italiana*", agora nas *Opere* de P. Togliatti, ed. cit., vol V, págs. 921-929. L. Cafagna recorda que, num encontro com o dirigente e outros intelectuais do PCI, este argumentou que convinha sustentar as teses de Garin, porque ele tinha formação idealista e Togliatti estava certo de que aquele tipo de interpretação cultural "era mais difuso" e mais propício às "alianças" que a posição de Della Volpe, minoritária. O velho líder não compreendeu - observa Cafagna - que "estava avançando uma nova geração" (cf. *Le macerie dell'egemonia comunista*, entrevista à Rev. *NuovoOperaio*, 7(1990), pág. 108).

[12] Ver K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* (aos cuidados de G. Della Volpe), Roma, Riuniti, 4a. ed., 1981.

Separando nitidamente Hegel e Marx, Della Volpe vai dizer que este elaborou, desde os primeiros escritos, uma "dialética científica" da Economia e das "disciplinas morais" em geral: dialética de abstrações determinadas, e não a dialética mistificada, especulativa, de abstrações indeterminadas[13]. Fundado no princípio clássico-aristotélico de não-contradição, o método marxiano não é um método "dialético" no sentido hegeliano. As abstrações determinadas são contrapostas ao apriorismo lógico.

Com a dialética científica, Marx substitui o círculo Abstrato-Concreto-Abstrato (A-C-A) da dialética idealista e suas hipóstases e abstrações indeterminadas pelo círculo Concreto-Abstrato-Concreto (C-A-C), que permite hipóteses. Ou seja, passa-se de afirmações a *priori* para previsões experimentais. Somente este método pode ser chamado de científico[14]. E isto significa que

> todo *saber* digno do nome é *ciência* e portanto não mero saber ou contemplação: significa que não há senão uma ciência porque não há senão um método, ou seja, uma *lógica*: a lógica *materialista* da ciência experimental ou moderna, despojada esta, bem entendido, daquele platonismo mais ou menos matematizante que é o suporte filosófico da ciência teorizada por todo cientista burguês, de Galileu a Einstein. Onde, da lei física à lei econômica e à moral, variam por certo as *técnicas* que a constituem tanto quanto variam a experiência e a realidade, e, por ex., as matemáticas entram como elemento constitutivo essencial na elaboração formal das leis físicas em geral e (...) não podem ser empregadas senão como instrumento auxiliar na elaboração das leis econômicas e sociais, e assim por diante, mas não varia o *método*, a *lógica*, cujo símbolo é o círculo acima mencionado[15].

---

[13]Della Volpe, na verdade, foi um severo crítico de Hegel antes mesmo de se aproximar do Marxismo e ingressar no PCI (ele é de procecedência gentiliana). Uma de suas primeiras obras, significativamente, é intitulada *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I-Hegel romantico e mistico (1793-1800)*. Cf. *Opere*, ed. cit., vol. 1.

[14]Sobre o método da dialética científica, cf. *Logica come scienza positiva*, em *Opere*, cit., vol. 4, principalmente págs. 465-469; *Rousseau e Marx*, *Opere*, vol. 5, págs 347-362.

[15]G. Della Volpe, *Opere*, cit., vol. 5, pág.348; cf. também vol. 4, pág. 469.

Eis o *galileismo moral* marxiano, cujo método difere tanto do Idealismo e suas hipóstases quanto do positivismo e sua "idolatria" pelos "fatos" e "relativa repugnância baconiana pelas *hipóteses* ou idéias"[16]. A abstração determinada, método da Ciência econômica, é também o método das "ciências filosóficas": o pressuposto de ambas é a rejeição - materialista - do *a priori*. Estas ciências são, portanto, *sociologia materialista*[17].

Apesar do isolamento a que estava submetido no partido, as teses de Della Volpe tiveram forte repercussão junto aos jovens intelectuais. Não só pela redescoberta do Marx crítico do idealismo e "ponto máximo" do pensamento ocidental, mas pela sua concepção do Marxismo como ciência, como metodologia galileana das ciências sociais - basta lembrar que um dos mais conhecidos ensaios de Colletti, de 1959, teve como título exatamente *Il marxismo come sociologia*[18].

É curioso notar, ainda, que mesmo preservando o princípio de não-contradição, Della Volpe possui alguma semelhança com os teóricos do *Diamat*. Pelo excerto citado, o pensamento científico moderno, em geral, é conotado como "burguês" (absurdamente, burguês é o próprio Galilei!); e Marx seria o fundador de uma epistemologia alternativa, não

---

[16] *Ibid.*, pág. 349.

[17] G. Della Volpe, *Opere*, vol. 4, pág. 479.

[18] Ver a coletânea *Ideologia e società*, cit., págs. 3-59.

burguesa. Assim, não é de estranhar que o stalinista Jdanov seja considerado superior a Bertrand Russell, um "iluminista retardatário"[19]. Mas cessa aí a semelhança: Della Volpe jamais aceitaria a "dialética da matéria" dos teóricos soviéticos (nisto, também engelsianos).

A separação de Marx e Hegel conduz igualmente Della Volpe a distinguir entre Marx e Engels (distinção que Colletti aprofundará), precisamente porque Engels retoma motivos da Filosofia da Natureza hegeliana, isto é, tenta uma dialetização da Natureza, introduzindo nesta a lógica dialética de Hegel: as ciências empíricas deveriam descobrir a *dialética da matéria*[20]. Nada disso em Marx, que, como se sabe, havia elaborado uma teoria da moderna sociedade burguesa; a dialética, aqui, só tinha sentido como *dialética determinada*, ou seja, dialética científica, estranha à "viciosidade e infecundidade orgânicas da dialética metafísica de Hegel (como de toda lógica apriorística)"[21].

A contraposição dellavolpiana de Marx a Hegel, contudo, cede pelo menos num ponto, reconhecendo a existência de uma afinidade entre ambos: a concepção do pensamento (ou Razão) como *relacionalidade*, como unidade de pensamento e ser, como

---

[19] G. Della Volpe, *op. cit.*, vol. 4, págs. 283-284; cf. também, sobre isto, D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi*, cit., págs, 84-85.

[20] As teses de Engels são desenvolvidas em alguns capítulos do *Anti-Dühring* e, principalmente, na *Dialética da Natureza*; ver *Opere* (Marx-Engels), vol XXV, aos cuidados de F. Codino, Roma, Riuniti, 1974 (as traduções brasileiras - de autoria desconhecida -, lançadas pela Paz e Terra, do Rio de Janeiro, não são confiáveis).

[21] G. Della Volpe, *op. cit.*, vol. 4, pág. 410.

consciência da contradição. Seguindo Hegel contra o fenomenismo kantiano, Marx de fato conceberia a Razão como totalidade (ou dialética), isto é, como unidade de opostos (o mencionado pensamento da contradição). Dito de outro modo, o pensamento é ele próprio e o outro, unidade de pensamento e ser, continuidade de sujeito e objeto.

Ocorre que Hegel, ao invés de conceber a Razão como função da objetividade material, hipostasia-a, identificando-a com toda a realidade. Impossível, por isso, uma teoria do conhecimento como *experiência*, cujas premissas Kant estabelecera: o conhecimento é resultante do encontro de elementos heterogêneos (sensibilidade e intelecto, múltiplo sensível e conceitos)[22]. O que implica a positividade do sensível, do material, do existente. Essa *positividade* torna-se, para Della Volpe, uma instância materialista. E a heterogeneidade de sujeito e objeto, de pensamento e matéria, tende a transformar-se - kantianamente - na heterogeneidade de sensibilidade e intelecto (ou Razão), duas faculdades do conhecimento[23].

Incapaz de "*fundar o intelecto* (e com isto um conceito *crítico* integral de *Razão*)", Hegel não chega a entender a relação sensibilidade/intelecto como relação de elementos especificamente distintos; e, concebendo a sensibilidade (o

---

[22] G. Della Volpe, *idem*, pág. 315 e segs. Sobre este ponto, cf. também G. Bedeschi, *La parabola*, cit., pág. 82 e segs.; e G. Giannantoni, *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, cit., pág. 53 e segs. (ver, aqui, *Terceira parte*, cap. I).

[23] G. Giannantoni, *op. cit.*, págs. 55-56.

múltiplo) sob a categoria especulativa da unidade indistinta ("o universal em geral"), faz desta o substrato, o fundamento do singular sensível. O verdadeiro "concreto" é, então, essa unidade, "o uno" (totalidade inteligível), e os elementos destinados a conferir "dureza ou determinidade ou plenitude à unidade" são nela dissolvidos, ou seja, são suas determinações-negações. Daí - completa Della Volpe - o "caráter 'mistificatório' da dialética hegeliana (...), a *interpolação teológica* do múltiplo, a que essa dialética se reduz, segundo a genial intuição crítica de Karl Marx"[24].

Isto confirma "a ilusão secular da Metafísica, que alimenta toda convicção apriorística, isto é, a ilusão de poder *exaurir* o *substrato-matéria*, o típico *hypokéimenon* aristotélico (...), no *substrato-essência*"[25]. Em outras palavras, o ser da totalidade é concebido como autogeração do Espírito: partindo da unidade originária, este se divide e produz a sua própria negação. Em conseqüência - como anota um comentador -, a própria História assume a configuração de um campo marcado "pela existência de uma contradição fundamental, que se resolve, de quando em quando, através da negação da negação"[26].

Essa interpretação repercutirá também na obra dos integrantes da *scuola* dellavolpiana, particularmente na de

[24] G. Della Volpe, *op. cit.*, págs. 326-27.

[25] *Ibid.*, págs. 389-90.

[26] Cf. G. Lissa, "*Il marxismo italiano tra scienza e filosofia*", *in La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, cit., pág. 227.

Colletti. À maneira do Lênin de *Materialismo e empiriocriticismo*, Della Volpe vê aqui um Kant a meio caminho entre o idealismo e o materialismo[27]. Cabe observar, no entanto, que a partir dos *Cadernos filosóficos* - em que estuda a *Grande Lógica* hegeliana - Lênin tornar-se-ia cada vez mais crítico em relação a Kant, alinhando-se à dialética de Hegel.

2. A crítica à dialética hegeliana: Feuerbach e Marx.

Dada a influência que a leitura dellavolpiana da juvenil *Crítica da filosofia hegeliana do direito público*, de Marx (além do terceiro dos *Manuscritos econômico-filosóficos)*, exerceu sobre a cultura marxista italiana - especialmente contra a tradição historicista e hegeliana -, convém que nos detenhamos na análise desses textos[28],

[27] A referência é a este conhecido trecho do livro de Lênin: "Quando Kant admite que às nossas representações corresponde algo existente fora de nós, certa coisa em si, Kant é materialista. Quando declara incognoscível, transcendente (...), esta coisa em si, Kant fala como idealista. Ao admitir como única origem de nossos conhecimentos a experiência, as sensações, Kant orienta sua filosofia pela pauta do sensacionismo, e, através do sensacionismo, sob certas condições, pela pauta do materialismo. Ao admitir o apriorismo do espaço, do tempo, da causalidade, etc., Kant orienta sua filosofia para o idealismo. Esta indecisão de Kant lhe valeu ser combatido sem piedade tanto pelos materialistas conseqüentes como pelos idealistas conseqüentes (assim também como pelos agnósticos 'puros', os humeanos). Os materialistas condenam em Kant seu idealismo, refutam os traços idealistas de seu sistema, demonstram a cognoscibilidade (...) da coisa em si, a falta de uma diferença de princípio entre dita coisa em si e o fenômeno, a necessidade, a causalidade, etc., não das leis aprioristicas do pensamento, mas da realidade objetiva. Os agnósticos e idealistas o culpam pela admissão da coisa em si como uma concessão ao materialismo, ao 'realismo' ou ao 'realismo ingênuo'(...) Os machianos criticam Kant porque é demasiado materialista, e nós o criticamos porque não é bastante materialista. Os machianos criticam Kant à direita, e nós à esquerda" (Cf. *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscou, Editorial Progresso, 1979, págs. 207-208; a referência de D. Volpe está à pág. 306 do vol. 4 das *Opere*, cit.).

[28] Um amplo estudo sobre estes escritos é o de M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, cit., vol. III, principalmente págs. 272 e segs.

essenciais não somente à "filosofia-ciência" de Della Volpe, mas também a seus seguidores.

Antes, porém, é importante lembrar que o pioneirismo de Della Volpe, nesse aspecto, ultrapassa a fronteira italiana. A *Crítica* e os *Manuscritos* só foram publicados, respectivamente, em 1927 e 1932 - portanto, quando o *Diamat* já havia se cristalizado como filosofia oficial da URSS e dos partidos comunistas europeus. Isto significa que toda uma geração de teóricos e dirigentes marxistas - de Kautsky e Plekhanov a Bernstein e Labriola - formara-se ignorando quase completamente os escritos filosóficos de Marx.

A base do marxismo da II Internacional era *O Capital*, além dos escritos econômicos, políticos e históricos já publicados no século passado e início deste. Suas principais figuras tinham chegado ao Marxismo através das obras de Engels, notadamente o *Anti-Dühring*. Foi Engels, aliás, quem estendeu o materialismo histórico ao "materialismo dialético"; e, de resto, foi ele o primeiro a fazer uso de tal termo[27] (ver *Terceira parte*, *Segunda seção*, cap. IV).

Os textos juvenis permaneceram à margem por muito tempo porque nada tinham em comum com a visão *diamatiker*; e mesmo quando passaram a ser utilizados, em tempos mais recentes, sofreram o estigma de "pré-históricos" em relação ao

---

[27] Sobre isto, ver a esclarecedora *Introdução* de L. Colletti aos *Early Writings*, de K. Marx, Harmondsworth, Penguin Books, Inglaterra, 1974, págs. 7-56 (trad. espanhola *in* L. Colletti, *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977, págs. 97-162).

pensamento de Marx[30]. Exemplo disso é a vertente marxista que se inspirou no Estruturalismo, Althusser na linha de frente. Essa vertente - anota Colletti na sua *Introdução* (1974) à ed. inglesa dos *Early Writings* de Marx - procurou estender este "injusto veredicto" a outras obras, "que são agora igualmente consideradas indignas do selo de aprovação outorgado pela '*coupure épistémologique*'"[31]. Pode-se mesmo dizer que, excetuando-se uns poucos estudiosos marxistas italianos, "como por exemplo Galvano Della Volpe (que continua sendo pouco conhecido fora da Itália), às obras filosóficas do jovem Marx não se prestou ainda a atenção que merecem"[32].

Não resta dúvida de que a estrutura metodológica da *Kritik* é a indicada por Della Volpe: a crítica ao apriorismo lógico e a teoria das abstrações determinadas[33]. A primeira é particularmente importante porque fundamenta a interpretação - ainda que com diferentes matizes - de vários membros da *scuola* dellavolpiana, Colletti inclusive. Trata-se, em resumo, da "destruição" ou supressão da objetividade

[30] Colletti lembra justamente (*idem*, pág. 107) que Hume escrevera sua obra-prima filosófica, o *Tratado sobre a natureza humana*, mais ou menos na mesma idade de Marx (25, 26 anos), e isto nunca significou um critério para avaliar sua obra.

[31] L. Althusser utiliza - no seu conhecido *Para ler O Capital* - a expressão "corte epistemológico" para separar radicalmente as obras juvenis das do Marx maduro. Como se verá adiante, Colletti demonstra a falta de fundamento dessa tese, que obteve sucesso em muitas versões do Marxismo.

[32] L. Colletti, *Introduction* aos *Early Writings*, cit., pág. 18 (*La cuestión*, cit., pág. 111).

[33] D. Zolo (*op. cit.*, pág. 89) qualifica de "sem fundamento" a crítica feita pelo hegeliano-marxista B. De Giovanni a essa leitura no livro *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari, 1970 (ver capít. V da obra de Zolo, "Marx e lo Stato in una prospettiva hegelo-marxista", pág. 123 e segs.).

ou finito por parte de Hegel (cf. adiante, cap. II da *Segunda seção, Terceira parte*).

Como vimos, Marx assumiria a concepção hegeliana do pensamento como *relacionalidade*, como *compreendendo* os opostos (branco e não-branco, por ex.); o que ele não pode aceitar é que o pensamento esgote a objetividade - a Razão tornando-se a única realidade. Para Marx, a Razão compreende, sim, a objetividade material e nela se inscreve, mas é apenas uma parte dela[34].

Tanto a *Crítica* quanto os *Manuscritos* revelam uma forte ligação com os textos anti-hegelianos de Feuerbach, do período 1839-1843, desde *Para a crítica da filosofia hegeliana* até *Princípios da filosofia do futuro*[35]. Revelam proximidade, também, com as interpretações de A. Trendelenburg - um estudioso de Aristóteles -, nas suas *Logische Untersuchungen* (publicadas em 1840)[36].

A crítica de Feuerbach a Hegel recai sobre aquilo que ele considera como limite essencial da filosofia especulativa: ter construído um esquema sistemático

[34] G. Della Volpe, *op. cit.*, vol. 4, pág. 394 e segs., 471 e segs. e *passim*.

[35] Ambos os textos estão no vol. *La filosofia dell'avvenire*, de L. Feuerbach, aos cuidados de C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1a. ed. na col. "Universale Laterza", 1984.

[36] Há uma terceira edição (Hildesheim, 1964) deste importante - mas tão pouco conhecido - livro que reproduz, com acréscimos, a 2a. ed., surgida em Leipzig, 1862. As páginas mais significativas do terceiro capít. ("O método dialético") foram traduzidas por V. Verra no vol., por ele org., sobre *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Bolonha, 1976. Trabalharam sobre as *Investigações lógicas* (cf. adiante, tópico 3) os integrantes da *scuola* dellavolpiana: M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, cit., vol. III (ver principalmente as importantes análises das págs. 53-63 e 279-288); L. Colletti, *Tramonto dell'ideologia* (de agora em diante *TI*), Roma-Bari, Laterza, 4a. ed., 1981 (principalmente págs. 104 e segs. e 129 e segs.); e N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milão, Feltrinelli, 1961, *passim*.

formalmente perfeito, mas que, justamente por ser perfeito, fecha-se na esfera do pensamento, renunciando à contínua verificação, ao confronto com "o outro" do pensamento, o intelecto e a intuição sensível[37].

Marx - assim como Feuerbach - critica as inversões operadas por Hegel na sua identificação de ser e pensamento, real e racional, isto é, de sujeito (o aristotélico *hypokéimenon* ou substrato) do juízo e predicado (ou universal lógico). *Primeira inversão*: o ser é reduzido ao pensamento, o finito ao infinito, transcendendo-se os dados reais, empíricos, que não têm, assim, autêntica realidade. A esfera empírica não é mais que momento interno da Idéia; o objeto finito não é o que é, mas seu oposto (o universal, o pensamento). *Segunda inversão*: a Razão, como totalidade que contém seu oposto, é realidade absoluta, que, para existir, precisa no entanto transformar-se em objetos reais[38].

A Idéia (ou abstração lógica), segundo Marx, é hipostasiada, convertendo o predicado (ou categoria) em sujeito (ou substrato real); e, com isso, o sujeito efetivo, o fundamento empírico, transforma-se por sua vez em predicado do predicado, encarnação da Idéia hipostasiada, um meio pelo qual esta Idéia reveste-se de realidade. Em outras palavras, o universal ou conceito, ao invés de predicado de um objeto real, é tomado como entidade que existe por si

[37] Cf. C. Cesa, *Introduzione à la filosofia dell'avvenire*, cit., pág. XII.

[38] Cf. L. Colletti, *Introduction* aos *Early Writings*, cit., pág. 19 e segs. (*La cuestión*, cit., pág. 112 e segs.), e *II*, cit., pág. 130 e segs.

mesma; e o sujeito real, *subjectum* do juízo, que é o mundo empírico, é apenas manifestação da Idéia. Escreve Marx:

> Hegel atribui existência independente aos predicados, aos objetos, mas abstraindo-os do seu sujeito, que é realmente independente. Depois, o sujeito real aparece como seu resultado, enquanto, ao contrário, é preciso partir do sujeito real e considerar o seu objetivar-se. A mística substância torna-se, portanto, o sujeito real, e o sujeito real aparece como algo outro, como um momento da mística substância. Precisamente porque Hegel parte dos predicados da determinação geral, em vez de partir do ente real (*hypokéimenon*, sujeito), e como necessita, todavia, um suporte para estas determinações, a mística idéia se torna esse suporte[39].

Nos *Manuscritos*, reformulando a crítica à filosofia hegeliana, Marx acusa-a de ser, ao mesmo tempo, um "positivismo acrítico" e um "idealismo acrítico" - um "duplo erro", esta "filosófica decomposição e restauração da empiria"[40]. Primeiro, Hegel nega o mundo sensível, empírico, por admitir como realidade autêntica somente a abstração, a Idéia (é o idealismo acrítico); depois, precisa restaurar o mundo empírico, que é encarnação da Idéia (positivismo acrítico). Não é que Hegel seja demasiado abstrato; o fato é que sua filosofia implica também uma empiria sub-reptícia, de elementos empíricos pouco elaborados, ou seja, sem crítica[41].

É assim, por exemplo, que a teoria hegeliana do Estado pode contrabandear a monarquia prussiana, vindo a "provar",

---

[39] K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, na cit. ed. das *Opere filosofiche giovanili*, aos cuidados de G. Della Volpe, págs. 34-35.

[40] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, *op. cit.*, pág. 262. Acompanha-se, neste passo, os comentários de Della Volpe, *Opere*, vol. 4, cit., pág. 390 e segs.

[41] Anota Della Volpe: "...Il carattere di mera *allegoria dell'universale*, che acquista il reale sostrato o soggetto, è dovuto alla natura dell'*interpolazione* teologica come ipostatizzazione, in quanto quest'ultima pretende di *esaurire* la *materia* nell'*essenza* o forma, di modo che - con la *rinuncia* e *sostituzione* della *cosa* o reale soggetto - alla materia non resta che un valore di *espressione* o manifestazione *simbolica*, o infine di predicato mistificato, della forma o idea o universale" (*op. cit.*, pág. 395).

na verdade, uma realidade preexistente. O empírico não é o conteúdo da dialética: acaba sendo a sua origem, e por isso não é submetido à análise, a experimento (a dialética é *incontrolável*[42]). O resultado é que, ao invés de uma explicação científica ou histórica das instituições do Estado prussiano, o que se tem é uma apologia desse Estado. As instituições emanam da Idéia, que, no fundo, nada mais é que o *Logos* divino[43].

Della Volpe tem razão em apontar - na sua *Lógica* -, como antecedente dessa crítica de Feuerbach e Marx à filosofia especulativa, a crítica que Aristóteles fizera a Platão. O verdadeiro "segredo" de Hegel, revelado por Marx, é a "mistificação" dialética. Esta descoberta inscreve-se na ordem a que pertence

> la scoperta aristotelica genuina della viziosità della diairesi dialettica platonica, per cui l'hegeliana restaurazione surretizia dell'empiria, conseguente alla decomposizione *filosofica* dell'empiria, ch'è l'ipostatizzazione, corrisponde sostanzialmente alla platonica *postulazione* della (empirica) "specie" o definiendum, conseguenza della pretesa di dividere o classificare i generi sulla *sola* base *razionale* o *filosofica* (dei generi supremi o componibili o tautoeterologia).

E, pelo fato de inscrever-se em tais instâncias críticas antiplatônicas e anti-idealistas, a descoberta marxiana pode "apresentar-se como crítica do apriorismo (em geral) através da radical crítica materialista da dialética de Hegel"[44].

---

[42] G. Della Volpe, *Opere*, vol. 4, cit., pág. 387.

[43] Ver K. Marx, *Opere*, cit., pág. 21 e segs.; L. Colletti, *Introduction*, cit., pág. 21 e segs. (*La cuestión*, cit., pág. 114 e segs.); e J. Fraser, *Il pensiero di Galvano Della Volpe*, cit., págs. 25-26.

[44] G. Della Volpe, *Opere*, vol. 4, págs. 399-400. Um pouco antes (pág. 390), o filósofo explica o conceito de hipóstase: "Ipo-statizzare (nel preciso senso storico, tecnico, del termine) significa (...) fare del *realismo equivoco*: di quell'equivoco realismo ch'è il *realismo* (assoluto) *dei*

No mesmo sentido, a interpretação de um renomado estudioso de Aristóteles, que vê na descoberta (aristotélica) do conceito de *substrato* "o único princípio verdadeiramente novo" em relação a toda a filosofia precedente. O núcleo é exatamente "a distinção entre a substância e as outras categorias". A descoberta do *substrato* indicou "pela primeira vez de modo claro a necessidade de que o devir seja devir de um sujeito". Tal doutrina, francamente "anti-idealista, enquanto mostra a insuficiência, para explicar o devir, das simples determinações conceituais, faz da filosofia aristotélica o emblema de qualquer outra tomada de posição crítica em relação ao idealismo" que se tenha configurado, posteriormente, na história do pensamento[45]. Disso resulta - segundo Berti - que Aristóteles

> inverteu completamente a posição platônica: enquanto para Platão o universal tem mais realidade que o individual, o gênero mais que a espécie e a espécie mais que o indivíduo, isto é, em geral, o predicado mais que o sujeito, para Aristóteles vale o contrário: princípio de todas as coisas, isto é, condição de sua existência, são os indivíduos, os sujeitos. É esta a grande alternativa que historicamente se opõe sempre a todas as formas de idealismo, àquela platônica com Aristóteles e à hegeliana com Feuerbach, Marx e Kierkegaard[46].

---

metafisici o aprioristi: onde apriorizzare è ipostatizzare. In altri termini, per colui che ipostatizza è andato perduto l'avvertimento critico originario, profondo, contenuto nella *distinzione* aristotelica di *sostanza prima* o soggetto ultimo (...) e *sostanza seconda* o *essenza*: presume infatti di surrogare funzionalmente la prima con la seconda, con l'essenza (che si *sostantifica* ossia vuol essere anche la *sostanza* per eccellenza, ch'è la prima).

[45] E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Pádua, Cedam, 1977, pág. 297 (cf. Colletti, *TI*, cit., pág. 131).

[46] E. Berti, *ibid.*, pág. 232. Na mesma linha, ainda, esta passagem em outra obra do Autor: o significado da "descoberta do substrato" em Aristóteles "é mostrar que não é possível um devir sem sujeito (...), um processo que não seja processo de alguma coisa: o seu valor perene, isto é, clássico, é atestado pelo uso que (dessa descoberta) farão vinte e dois séculos mais tarde os críticos de Hegel (Feuerbach, Marx, Trendelenburg, Kierkegaard) para refutar a pretensão idealista de um devir constituído somente de conceitos, de predicados, de categorias lógicas, sem sujeito empírico" (*Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 2a. ed., 1993, pág. 100).

Outro motivo que aproxima as críticas de Feuerbach, Marx e Trendelenburg é, justamente, o caráter "neoplatônico" e teológico da dialética de Hegel (ver adiante, cap. II da *Segunda seção*). Eis um tema - o da origem neoplatônica da dialética - cuja relevância transcende a perspectiva histórico-cultural, iluminando "as próprias estruturas do processo dialético"[47]. Para Feuerbach, o que diferencia a filosofia neoplatônica da filosofia antiga é o fato de ser "Teologia", enquanto a antiga era somente *Filosofia*. Esta, pelo menos, "deixava subsistir algo fora do pensar (...) A imagem desse estranho ao pensar é a matéria - o substrato da realidade. A Razão tinha os seus limites na matéria".

Nada disso entre os neoplatônicos, para os quais "a matéria, o mundo material, real, já não tem uma função própria, já não tem realidade". Para eles, "a representação já não é representação, mas o objeto, a imagem já não é imagem, mas a coisa, e o pensamento, a Idéia, são realidade". Exatamente porque o neoplatônico "já não se comporta como um sujeito que tenha como objeto um mundo real", são as "suas representações que se transformam em objetos, em entes, em espíritos e em divindades". O resultado é que "Deus, o Uno, o sumo objeto, a essência da abstração de toda multiplicidade e diversidade, isto é, de

---

[47] L. Colletti, *TI*, pág. 133.

toda sensibilidade, é conhecido graças a um contato, a uma presença imediata (*parousia*)"[46].

Não é diferente em Hegel, que "limitou-se a transformar em conceito, a racionalizar aquilo que nos neoplatônicos é representação e fantasia". Longe de ser, portanto, o "Aristóteles alemão, ou cristão", Hegel é, na verdade, o "Proclo alemão. A 'filosofia absoluta' é o renascimento da filosofia alexandrina"[47].

Colletti ressalta a complexidade e a riqueza de motivos que inspiraram os escritos de Feuerbach (entre 39 e 43) e de Marx (período de 43-44) contra a dialética hegeliana. São temas extraídos diretamente de Aristóteles, mas também de Trendelenburg, de quem Marx - e, "quase seguramente", também Feuerbach - teria utilizado as *Investigações lógicas*[50].

---

[46] L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire* (trad. C. Cesa), cit., págs. 98-99.

[47] *Ibid.*, pág. 100. Ver também G. Della Volpe, *Opere*, vol. 4, pág. 331.

[50] Cf. L. Colletti, *TI*, págs. 130 e 135. A tese é compartilhada por M. Rossi, que vê uma assonância entre Marx e Trendelenburg exatamente na crítica da hegeliana *Unterschiebung*, a "interpolação subrepticia" da empiria; as semelhanças também ocorrem no plano lógico-esquemático, segundo Rossi, sem falar que, num passo da *Kritik*, "Marx recorda expressamente o *hypokéimenon* aristotélico, ao apresentar o vício hipostasiante do procedimento de Hegel". Rossi adverte, porém, que a "influência de Trendelenburg sobre Marx" não ultrapassa "o nível do puro esquema técnico", já que a crítica trendelenburguiana atinge somente a lógica hegeliana no seu princípio, excluindo o conteúdo do sistema e a ética (cf. *Da Hegel a Marx*, cit., vol. III, pág. 286).

3. *A "descoberta" de Trendelenburg e o dellavolpismo*

É necessário abordar, conseqüentemente, a crítica anti-hegeliana de Trendelenburg[51], que se tornou essencial ao desenvolvimento, pela linha dellavolpiana, da tese da supressão da objetividade ou finito por parte de Hegel (mantida e aprofundada por Colletti). A "descoberta" de Trendelenburg - citado por Della Volpe na sua *Lógica* apenas uma vez[52] - deve-se, na verdade, a M. Rossi, autor de um estudo monumental sobre o vínculo entre Hegel e Marx[53]. O argumento básico é a demonstração trendelenburguiana da impossibilidade, em Hegel, da passagem do Ser ao Nada, posto que o Devir pressupõe a intuição empírica do *movimento*.

Formado no rigoroso reexame do pensamento de Platão, Aristóteles e Kant, Trendelenburg é um dos mais sérios oponentes da lógica dialética de Hegel (de quem, aliás, foi aluno) e, por dominar os "instrumentos aristotélicos", pôde formular críticas fundamentais à filosofia hegeliana[54]. Seu

[51] Valho-me aqui das argutas análises de M. Rossi (ver nota 36), precisamente sobre o terceiro capít. das *Logische Untersuchungen*, que trata do método dialético hegeliano (*op. cit.*, vol. III, págs. 56-63; sobre Trendelenburg, ver ainda vols. I e II, *passim*) e L. Colletti (*TI*, pág. 104 e segs). Também N. Merker aborda a interpretação de Trendelenburg em seu amplo estudo *Le origini della logica di Hegel*, cit., pág. 354 e segs e *passim* (embora dedicado ao Hegel do período de Iena, o livro faz cotejos freqüentes com a chamada *Grande Lógica*).

[52] Cf. vol. 4 das *Opere*, pág. 417n.

[53] A obra cit., *Da Hegel a Marx* - que reproduz e desenvolve os dois volumes sobre *Marx e a dialettica hegeliana*, publicados pela Riuniti em 1960-63 -, é dedicada a Della Volpe e compõe-se de quatro tomos: I - *La formazione del pensiero politico di Hegel*; II - *Il sistema hegeliano dello Stato*; III - *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*; IV - *La concezione materialistica della Storia*.

[54] Cf. M. Rossi, *op. cit.*, pág. 56. Embora rigorosa - observa o Autor na mesma página - a crítica trendelenburguiana "não é de todo original", se comparada a outras críticas anti-hegelianas da época,

mérito, como destaca Rossi, é ter demonstrado em Hegel essa viciosidade do "Absoluto-hipóstase", da "interpolação" (*Unterschiebung*) sub-repticia de uma realidade particular e empírica no "pretenso automovimento do pensamento". Assim, "o Devir, superação e 'verdade' do Ser e do Nada, o Devir ao qual é confiado o 'automovimento' do Sujeito em todas as aplicações da dialética hegeliana e em todas as construções do sistema, esconde dentro de si a intuição *empírica* do movimento, o movimento visto, constatado empiricamente". Trendelenburg só chegou a este resultado - conclui Rossi - "por ter compreendido o verdadeiro sentido da 'subjetividade' descoberto por Aristóteles"[88]. Examinemos, pois, essa crítica anti-hegeliana (a partir dos citados textos de Rossi, Colletti e Merker).

Trendelenburg parte da pergunta sobre se a lógica hegeliana pode verdadeiramente ter um início sem pressupostos, ou seja, prescindindo da intuição, ter o nome de "Pensamento Puro". E, depois de apresentar as primeiras três categorias da *Lógica* (Ser, Nada e Devir), faz outra indagação: é realmente o Devir o termo médio de Ser e Nada?

---

como as de Schelling, Feuerbach, Kierkegaard. Ponto de origem comum dos movimentos mais relevantes é a "reação à redução hegeliana da existência ao pensamento", quer tais movimentos sejam determinados "em função de um realismo neo-aristotélico, como em Trendelenburg, ou de um individualismo existencial religioso como em Kierkegaard, ou ainda de um materialismo humanista, como em Feuerbach e, pelo menos na raiz das escolhas filosóficas mais gerais, no próprio Marx" (pág. 51). Ideologicamente um conservador, Trendelenburg não chegou, contudo - como anota Merker - "a instrumentalizar as críticas à dialética num sentido político reacionário", como o fizeram, por ex., Schelling e, sobretudo, Stahl, inspirado nas teses trendelenburguianas (cf. *Storia della filosofia*, aos cuidados de N. Merker, vol. III, Roma, Riuniti, 1984, pág. 86). Uma última observação: posto que aos dellavolpianos é essencial a crítica anti-hegeliana de Trendelenburg, limitarei minha exposição aos seus argumentos, sem pretender que constituam um "padrão crítico" definitivo.

[88] *Ibid.*, pág. 284.

Dito de outro modo, provém este das premissas que são Ser e Nada?

A resposta é negativa. Uma vez que "tanto o puro ser quanto o não-ser não exprimem mais que repouso" - argumenta Trendelenburg -, a tarefa do pensamento só poderia ser, se se quiser colocar a unidade dos dois termos, a de "encontrar uma unificação calma. Mas se dessa unidade o pensamento produz algo outro, evidentemente *acrescenta* este outro e, para colocar o ser e o não-ser no fluir do Devir, *interpola tacitamente* o movimento"[56]. Assim, o movimento é "o *veículo* pressuposto da produção dialética conceitual", embora Hegel o considere só na Filosofia da Natureza (onde, tem razão Merker, assume características completamente diferentes: é movimento externo, de objetos, que nada tem a ver com o movimento do pensamento)[57].

Portanto, a dialética, que pretende nada pressupor, na verdade pressupõe o movimento. É preciso admitir, assim, que o início da lógica não é um "pensamento puro", pura abstração, mas um pensamento que oculta dentro de si o movimento. É este sub-reptício recurso à intuição que assegura, segundo Merker, "não só o desenvolvimento do Ser-

---

[56] A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 2a. ed., 1862, pág. 38 (cit. por N. Merker, *op. cit.*, págs. 354-55). Para as passagens aqui consideradas, ver G. W. F. Hegel, *Scienza della logica* (trad. A. Moni, rev. por C. Cesa), Roma-Bari, 3a. ed. na "Bibliot. Universal Laterza", 1988, pág. 70 e segs. (Capit. primeiro da "Doutrina da essência").

[57] N. Merker, *ibid.*, pág. 355.

Nada ao Devir, mas também a própria possibilidade de distinguir os dois primeiros termos entre si"[66].

É inegável que esta crítica (à inserção sub-reptícia de elementos da realidade empírica no suposto automovimento do "pensamento puro") constitui, a partir de uma perspectiva realista, uma das mais rigorosas respostas ao idealismo[67]. Não está reduzida, porém, à questão dos precedentes imediatos. O que há de mais original na crítica trendelenburguiana é - concordam os intérpretes - o fundamento teórico (aristotélico, precisamente).

Como este problema é especialmente importante na teoria de Colletti, convém antecipar suas linhas gerais. Comecemos com uma questão: o que impulsiona esse "automovimento do pensamento puro", que a dialética deve tornar possível? A *negação* - eis o nó de todo o processo dialético. Mas "qual é a essência da negação dialética?" Escreve Trendelenburg: a negação "pode ter uma dupla natureza. Ou é concebida como puramente lógica, de tal modo que negue absolutamente o que o primeiro conceito afirma, sem pôr nada de novo em seu lugar; ou é concebida como real, de modo que o conceito afirmativo seja negado por meio de um outro conceito afirmativo, enquanto ambos devem ser referidos um ao outro.

---

[66] *Ibidem*.

[67] Cf. M. Rossi, *op. cit.*, págs. 57-58.

Chamamos o primeiro caso *negação lógica*, o segundo, *oposição real*"[60].

No primeiro caso - explica Trendelenburg -, temos o "oposto contraditório: *a* é *b*, *a* não é *b*, onde um termo exclui simplesmente o outro" (exemplo: "branco", "não-branco"); no segundo caso, temos o "oposto contrário, como por ex. branco, negro)"[61]. É possível, então, que a negação lógica gere um novo conceito, unindo positivamente a afirmação e a negação (na realidade, excludentes)?

Para Trendelenburg, isto é impensável. Não existe possibilidade de um terceiro: "A absoluta afirmação e a absoluta negação da mesma proposição não podem implicar alguma conciliação, porque não trazem em si a possibilidade de uma concordância". A negação lógica só ocorre no pensamento, pois "o conceito afirmativo pretende ter realidade efetiva", enquanto o conceito "simplesmente negativo consiste (...) na oposição exercida pelo pensamento que recusa o reconhecimento"[62]. Como sintetiza Colletti, pretender que a *contradição lógica* possa ir "além dessa antítese e, assim, gerar um 'terceiro' conceito *novo*, é simplesmente absurdo"[63].

---

[60] A. Trendelenburg, *op. cit.*, págs. 43-44, cit. por M. Rossi, *op. cit.*, págs. 58-59; cf. também Colletti, *TI*, págs. 106-107, e Merker, *Le origini*, cit., pág. 357.

[61] A. Trendelenburg, cit. por Colletti, *ibid.*, pág. 107.

[62] *Ibid.* (cits. de Colletti, págs. 107-108, e Rossi, pág. 59).

[63] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 108.

Tudo leva a crer, desse modo, que "é um mal-entendido fazer da negação dialética uma negação contraditória" (ou lógica). Como, aliás - lembra Trendelenburg -, admite o próprio Hegel[64]. A conclusão, ao que parece, é que "a negação que condiciona o progresso dialético deva ser entendida como *oposição real*". Mas aqui surge "outra dificuldade: a oposição real pode ser obtida por via puramente lógica?".

Que a oposição real tenha títulos para aspirar a desenvolver funções da oposição dialética, não há dúvida. O negativo que nela aparece - resume Colletti - "é sempre algo de determinado, isto é, um real ou positivo ele mesmo: e, como se sabe, Hegel insiste em que a negação dialética deva ser uma 'negação determinada'. E mais (...): a oposição real ou relação de contrários 'tem lugar sempre no interior do mesmo gênero, do mesmo campo'. O que significa que - à diferença dos 'contraditórios', os quais não possuem termo médio - nos 'contrários'(...) se dá um 'terceiro'"[65].

A oposição real, portanto, apresenta algo de novo em relação ao primeiro termo, de que procede, ou seja, interpola-se subrepticiamente um elemento intuitivo. Não se

---

[64] Trendelenburg remete ao parágr. 81 da *Enciclopédia*, que excluiria - com razão, diz Rossi (pág. 612) - a redução da dialética à contradição puramente lógica; mas bem mais explícito, sugere Colletti (pág. 108), é o parágr. 119, onde Hegel afirma que "o negativo é em si mesmo (...) positivo", isto é, Hegel reconhece a objetividade ou positividade do *negativo*. Daí "a vacuidade da antítese dos assim chamados conceitos contraditórios", em que um conceito é, "por ex., o azul", e "o outro o *não-azul*" (cf. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. Croce, com Introd. de C. Cesa, Roma-Bari, 5a. ed. da "Univ. Laterza", págs. 130-1).

[65] *Ibid.* (as passagens de Trendelenburg - recorde-se - são extraídas das obras cits. de Colletti, Rossi e Merker).

chega a ela através de um método simplesmente lógico, o que invalida a pretensão da dialética de ser "automovimento do pensamento puro", isto é, sem pressupostos. A contraposição deriva da intuição, não do puro pensamento. Isto coloca para a dialética "um dilema inevitável: ou a negação, por meio da qual somente essa dialética medeia o progresso do segundo e do terceiro momento, é a pura negação lógica (A, não-A); mas então ela não pode nem, no segundo momento, produzir algo de determinado em si nem, no terceiro momento, permitir uma unificação. Ou ela é uma oposição real, e então não é possível alcançá-la por via lógica, e a dialética não é inteiramente uma dialética do *puro* pensamento"[66].

O fato é que a dialética, embora não sendo, rigorosamente, nem negação lógica nem oposição real, é uma contaminação das duas. Em outras palavras, o sistema de Hegel é erigido sobre a mescla de "contradição" e "contrariedade". O instrumento dessa mescla indevida é exatamente a *Unterschiebung* ou *Einschiebung* - a interpolação, no processo lógico, de elementos tirados ocultamente da experiência.

Segundo a crítica de Trendelenburg, além de não distinguir entre contrário (exemplo: *branco* e *negro* - em termos aristotélicos, internos ao gênero empírico *cor*) e contraditório (ex.: *branco* e *não-branco*), Hegel procura transformar a "contrariedade" em "contradição". Na *Grande*

---

[66] A. Trendelenburg, cit. por M. Rossi, *op. cit.*, pág. 60.

Lógica, com efeito, ele admite que os conceitos são "principalmente divididos em *contrários* e *contraditórios*", mas logo alerta para "a interna nulidade destas diferenças; como se aquilo que é *contrário* não devesse ser também determinado como *contraditório*" - isto porque "o universal se mostrou não só como o idêntico, mas ao mesmo tempo o diverso ou o *contrário* frente ao particular e ao individual, e logo também como contraposto àqueles, ou seja, como *contraditório*"[67].

A identificação de contrariedade e contradição é considerada - desde Trendelenburg até os críticos mais recentes - o ponto fraco da lógica hegeliana. Como vimos, a *Lógica* inicia com a oposição Ser-Nada, em que o Nada é extraído da intuição sensível. Se, ao contrário, tivesse partido da contradição Ser/Não-ser, não conseguiria uma mediação ou uma síntese entre os dois termos. É só isto, de resto, que torna possível a síntese dos dois momentos no Devir.

Merker faz, a propósito, uma esclarecedora anotação: "O par hegeliano dos opostos 'ser' e 'nada' constitui um exemplo clássico de oposição lógica potencializada até a oposição real. A negação lógica do primeiro termo, 'ser', seria com efeito o 'não-ser'; transformar este segundo termo, o 'não-ser', em 'nada', significa precisamente trocar uma contradição lógica por uma contrariedade real, dizer no

---

[67] G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, ed. cit., vol. II, págs. 696-97.

segundo termo (quando ele é assumido como 'nada' em vez de 'não-ser') mais do que a contraposição requer"[68].

Estes pontos serão melhor desenvolvidos adiante. O importante, por enquanto, é reter que essa densa crítica de Trendelenburg à filosofia especulativa - com a qual Feuerbach e Marx estão em sintonia, ainda que com intenções bem diversas - é fundamental para o desenvolvimento da linha interpretativa dellavolpiana. E o ponto de partida foi, precisamente, a "descoberta" dos textos marxianos da juventude, em particular a *Crítica da filosofia hegeliana do direito público*.

Quanto a Trendelenburg, cabe uma última observação. Embora sua crítica a Hegel seja compartilhada, em linhas gerais, pela Esquerda hegeliana, Trendelenburg está longe desta vertente: é um "anti-hegeliano de direita" (além de "metafísico, teísta e conservador"), como reconhece o próprio Rossi. Do ponto de vista reconstrutivo - diz ele -, seu pensamento tende à revalorização da Metafísica e a um finalismo "orgânico" que "busca sintetizar a teleologia aristotélica (de um Aristóteles que Trendelenburg tenta conciliar com o Platão sistemático) e o transcendentalismo kantiano". Apesar disso, soube valer-se dos instrumentos da lógica clássica em sentido realista, justamente por seu estreito contato com a obra aristotélica - fato que o

---

[68] N. Merker, *op. cit.*, pág. 358.

conduz, no que diz respeito à dialética hegeliana e idealista, "a uma crítica tecnicamente irretorquível"[69].

4. Marx e Hegel: ruptura ou continuidade?

É importante salientar que nos textos marxianos da juventude não há somente uma crítica ao *apriorismo* lógico, às inversões e às hipóstases hegelianas. Há também um importante reconhecimento, que escapou à leitura dellavolpiana (como já foi dito, fortemente dirigida e, em alguns aspectos, redutiva). Confessa Marx, referindo-se a Hegel: "Todavia reconhecemos profundidade nele, neste seu começar em toda parte com a *oposição* das determinações (próprias dos nossos Estados) e pôr nela o acento"[70].

Isto significa que Marx - já nesta obra de ásperas críticas à filosofia especulativa - vislumbra em Hegel um princípio "profundo" que permite entender a natureza dos Estados modernos. Neste "libelo anti-hegeliano", portanto, Marx acaba fazendo um elogio exatamente à dialética, pois "o começar pela oposição é a essência da dialética". Tinha razão Bobbio já em 1958, quando advertia para o fato de que,

---

[69] M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, págs. 121-23.

[70] K. Marx, *Opere filosofiche giovanilli*, cit., pág. 67; cf., a respeito, o interessante comentário de G. Bedeschi na sua *Introduzione a Marx*, Roma-Bari, Laterza, 2a. ed., 1983, especialmente págs. 10-20.

embora parecendo repudiar a dialética de Hegel, Marx, na realidade, só "refuta o resultado, não o movimento"[71].

Também numa passagem dos *Manuscritos* Marx fala sobre a importância e o significado da dialética: "O importante na *Fenomenologia* hegeliana e no seu resultado final - a *dialética da negatividade como princípio motor e gerador* - é (...) que Hegel entende o autoproduzir-se do homem como um processo, o objetivar-se como um opor-se, como alienação e como supressão desta alienação"[72]. O que leva Bobbio a concluir: 1) que Marx aceita a idéia hegeliana de que a negatividade é o motor da História; 2) que a História, como "autogeração do homem, do fundo de um mundo natural sem História, é um processo"; 3) que este processo, cujo ritmo é a passagem da alienação à supressão da alienação, é precisamente o ritmo dialético, descoberto por Hegel[73]. Independentemente de como Marx conceba a dialética, a verdade é que seus escritos filosóficos juvenis constituem, em exercício, uma tentativa de dialética. Aquilo que Marx critica é o uso apenas especulativo da dialética.

Examinemos mais alguns trechos da *Crítica* em que Marx corrobora esta interpretação. Um deles trata da separação entre sociedade civil e Estado, característica essencial do

---

[71] O lúcido (e, hoje, célebre) ensaio de N. Bobbio, "*La dialettica in Marx*", está em *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia.*, Nápoles, Morano, 2a. ed., 1971 (cf. págs. 252-53). Retomo o tema adiante, cap. IV.

[72] K. Marx, *op. cit.*, pág. 263 (grifo meu).

[73] N. Bobbio, *op. cit.*, pág. 254.

mundo burguês moderno - outra descoberta de Hegel. "Ele pressupôs" - escreve Marx - "a *separação* da sociedade civil do Estado político (um estado de coisas moderno)", mas depois desenvolveu esta separação "como *momento necessário* da Idéia, como absoluta verdade racional. Representou o Estado político na sua *moderna* forma da *separação* dos diversos poderes (...) Em uma palavra, ele expõe onde quer que seja o *conflito* de sociedade civil e Estado"[74].

Note-se que, ao mesmo tempo em que faz reservas ao velho "vício" de Hegel, Marx reconhece-lhe o mérito de usar a *separação* e desenvolvê-la como momento necessário da Idéia, ou seja, como princípio dialético. O ponto de partida é a Idade Média, "o ápice da identidade hegeliana". Naquela época, com efeito, as classes sociais e "as *classes em sentido político* eram idênticas"; a sociedade civil era também sociedade política, porque Economia e Política eram coincidentes[75].

No mundo burguês, ao contrário, a diferença é radical. É claro que da separação surge o progresso da sociedade moderna em relação à sociedade feudal: uma esfera pública em que todos são iguais, pelo menos juridicamente; ocorre que o cidadão deve "operar uma *ruptura essencial*" consigo próprio. Para comportar-se como "*real cidadão do Estado*", para "atingir significado e atividade políticos", é

---

[74] K. Marx, *op. cit.*, pág. 87;

[75] *Ibid.*, pág. 86.

constrangido a "sair da sua realidade civil", da sociedade civil[76]. Trata-se, em suma, da separação de *bourgeois* e *citoyen* - cisão que Hegel foi o primeiro a perceber e ressaltar. "O mais profundo em Hegel" - afirma novamente Marx - "é que ele percebe como uma *contradição* a separação de sociedade civil e sociedade política"[77]. Portanto, Marx reconhece a capacidade de Hegel de captar as "contradições" fundamentais da sociedade moderna; o que ele critica é, como já foi dito, somente as suas soluções especulativas, a sua tendência a resolver tudo no pensamento.

As referências de Marx, até aqui: oposição (*Gegensatz*), separação (*Trennung*) e contradição (*Widerspruch*)[78]. São estes termos equivalentes? Vejamos o que diz Marx:

> Extremos reais não podem mediar-se entre si, exatamente porque são reais extremos. Mas sequer necessitam de alguma mediação, pois são de oposta natureza. Não têm nada em comum um com o outro, não se requerem um ao outro, não se completam um com o outro (...) A isto parece contrapor-se: *les extrêmes se touchant*. Que pólo norte e pólo sul se atraiam, e igualmente se atraiam sexo feminino e sexo masculino, onde da união das suas extremas diferenças nasce o homem[79].

Delineiam-se aqui pelo menos dois tipos de oposição. Um deles possui inequívoca afinidade - como lembra Colletti[80] - com a *oposição real* (*Realrepugnanz*) kantiana. Influência

---

[76] *Ibid.*, pág. 91.

[77] *Ibid.*, pág. 89.

[78] Ver, a respeito, G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., pág. 13.

[79] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pág. 102.

[80] L. Colletti, "Marxismo e dialettica", in *IPF*, pág. 70. Ver ainda Bedeschi, *op. cit.*, pág. 13 e segs.; e E. Berti, "La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx", in *La contraddizione* (E. Berti *et alii*), Roma, Città Nuova, 1977, especialmente págs. 13-16; e, para uma interpretação contrária, M. Mugnai, *Il mondo rovesciato. Contraddizzione e "valore" in Marx*, Bolonha, Il Mulino, 1984, pág. 90 e segs.

também de Trendelenburg e Feuerbach? O fato é que Kant, nos escritos pré-críticos, já fazia uma rigorosa distinção entre oposição lógica ou por contradição (*durch den Widerspruch*), e oposição real ou sem contradição (*ohne Widerspruch*). A primeira afirma e nega ao mesmo tempo um predicado de alguma coisa: por ex., afirmar que um corpo está em movimento e, simultaneamente, não está em movimento, do que resulta o nada, ou seja, um tal corpo não tem existência e nem mesmo é representável. A segunda oposição, ao contrário, consiste na presença simultânea num mesmo sujeito, por ex. num corpo, de duas forças de intensidade igual, mas em sentido contrário, do que resulta a inércia, que é algo real e representável[61].

Retomando: 1) a oposição entre extremos reais, a que se refere Marx no excerto citado, é uma oposição real (em termos kantianos), isto é, sem contradição; 2) já a oposição entre pólo norte e pólo sul é uma oposição contraditória, posto que interna a um gênero[62], a uma essência (são dois lados de uma unidade cindida). Esclarece Marx:

> Norte e sul são opostas determinações de uma essência: a diferença de uma *essência* no seu *mais alto ponto de desenvolvimento*. São a essência *diferenciada* (...) *Verdadeiros reais* extremos seriam o pólo e o não-pólo, o gênero humano e o inumano. A diferença é aqui uma *diferença da existência*; lá, uma diferença da *essência*, de *duas* essências"[63].

---

[61] O resumo está em Berti, *op. cit.*, pág. 14. Os textos de Kant serão analisados mais detalhadamente na *Terceira parte*, *Segunda seção*, cap. I.

[62] Também Mugnai (*op. cit.*, págs. 92 e 96) reconhece que Marx considera somente a oposição interna a um gênero como "efetivamente contraditória". Mas o curioso é que Mugnai atribui a este tipo de oposição, e não à oposição entre extremos reais (como, acertadamente, o fazem Colletti e Bedeschi), uma afinidade com a *Realrepugnanz* kantiana.

[63] K. Marx, *op. cit.*, pág. 102.

Que a Marx - nas pegadas de Hegel - interesse mais este segundo tipo de oposição (a oposição por contradição, ou "contradição dialética"), não há dúvida. A sociedade burguesa é atravessada por "contradições dialéticas", ou seja, a *separação* (*Trennung*) entre sociedade civil e sociedade política é uma *contradição* (*Widerspruch*). A posição de Marx, portanto, distancia-se radicalmente da de Kant, para quem a oposição por contradição (ou, ainda, oposição lógica) não era sequer representável - Marx vê na oposição *durch den Widerspruch* a própria essência da sociedade burguesa. Aí, de novo, o mérito de Hegel: a "descoberta" do princípio dialético. Sua deficiência: o uso meramente especulativo desse princípio.

Em resumo, na *Crítica da filosofia hegeliana do direito público* Marx assume duas posições completamente diferentes[84]. Primeiro, critica Hegel pela sua concepção negativa ou dialética do finito, do empírico, isto é, por transcender o finito na sua especificidade material e nele ter interpolado o abstrato (para Marx, ao contrário, o finito é positivo ou não-contraditório: pressuposto materialista). Depois, acaba fazendo uso do princípio dialético (oposição por contradição ou "contradição dialética"), na análise da sociedade moderna; conseqüência: a realidade já não é positiva, não-contraditória, mas negativa.

---

[84] Cf. G. Bedeschi, *Introduzione...*, cit. pág. 19 e segs.

No primeiro caso, o objetivo de Marx é construir uma "lógica específica do objeto específico"[88], considerado na sua determinidade material (que não exclui conflitos e contrastes), ou seja - em termos dellavolpianos -, elaborar uma "sociologia materialista, científica". No segundo caso, porém, considerando a realidade como negativa ou contraditória, Marx tem por objetivo não apenas conhecer essa realidade para transformá-la, mas suprimí-la (pressuposto dialético). Como justamente observa Bedeschi[89], Marx propunha-se, talvez sem o saber, a dificílima tarefa de unir materialismo e dialética - dois princípios inconciliáveis. E isto pesará sobre toda a sua obra, que mantém essa relação ambígua com Hegel.

Como se depreende da leitura dellavolpiana dos escritos juvenís de Marx, ela identificou apenas o primeiro aspecto. Apesar desses limites, sua interpretação abalou profundamente o pensamento historicista, confrontando os "filósofos da práxis", de inspiração gramsciana, com os pressupostos das ciências. De agora em diante, a herança croceana deixaria mal-acomodados os marxistas italianos. E a referência à dialética - com o vigoroso ataque de Colletti, que exporia às últimas conseqüências temas somente indicados ou esboçados por Della Volpe - passaria a exigir (embaraçosas) explicações, quer da vertente historicista-

---

[88] K. Marx, *op. cit.*, pág. 105.

[89] *Op. cit.*, pág. 20.

dialética, quer da *diamatiker*. Na Itália, aliás, o *materialismo dialético* praticamente deixava de existir.

II. A POLÊMICA SOBRE A DIALÉTICA

1. Della Volpe e o problema da contradição

Se as posições anti-historicistas e anti-*diamatiker* dos "dellavolpianos" estenderam sua influência, é preciso reconhecer, por outro lado, que encontraram forte resistência junto aos intelectuais mais influentes do PCI, entre os quais C. Luporini, N. Badaloni e V. Gerratana. A própria revista do partido, *Rinascita*, publicaria os textos de um intenso debate sobre estes temas[87], durante todo o ano de 1962. Antecedente imediato da polêmica, contudo, foi o livro de Badaloni, significativamente intitulado *Marxismo come storicismo* (1962)[88].

[87] Os textos desse debate - de que participaram ainda L. Colletti, E. Paci, L. Gruppi, M. Rossi, G. Prestipino, A. Natta, A. Massolo e outros - foram republicados em *Marxismo e filosofia in Italia. 1958-1971*, aos cuidados de F. Cassano, Bari, De Donato, 1973 (parte do debate está em G. Della Volpe *et alii*, *La dialéctica revolucionaria*, Puebla, Universidad Autónoma, 1977). Luporini (na famosa *Introduzione* de 74 à *Dialettica e materialismo*, cit., pág. XXIII) recorda que foi ele quem propôs a Togliatti abrir uma discussão, em *Rinascita*, contra Della Volpe e seus discípulos, enfocando o modo com que esse grupo tratava "o conceito nodal de 'contradição', que no marxismo (mas também em Hegel) tem valor objetivo".

[88] Cf. 2a. ed. da Feltrinelli, Milão, 1975 (ver especialmente o capit. *"Polemica sullo storicismo"*, pág. 172 e segs.). Mas o germe da polêmica já estava na discussão entre Gerratana e Colletti, em 58/59, nas páginas de *Il Contemporaneo*, a propósito das *Introduções* deste aos *Cadernos filosóficos* de

Em linhas gerais, a discussão de 62 parte de uma avaliação do *rapporto Marx-Hegel* e do próprio significado da dialética[67]. Uma das questões que interessa tratar aqui é a da "objetividade da contradição", colocada por Luporini, que (com Badaloni e Gerratana) rejeita o *galileismo moral* dellavolpiano e a "liquidação" da dialética hegeliana. Ele aceita o anti-historicismo de Della Volpe, mas critica seu "positivismo" e sua concepção contrária à dialética.

Para Luporini, "o método de Marx é fundado antes de tudo sobre o reconhecimento da objetividade real da contradição e este reconhecimento é o elemento de continuidade entre Hegel e Marx"[70]. Por isso mesmo, contesta a possibilidade de aproximar - como faz Della Volpe - o método marxiano do método de Galilei.

Recapitulando: à dialética triádica de Hegel, Marx contrapusera - segundo a leitura dellavolpiana - uma dialética diádica, que mantém a diferença que separa (e une) pensamento e matéria, exprimindo logicamente o movimento de construção do pensamento. Esse movimento - galileano - é a

---

Lênin e ao livro de E. V. Ilenkov, *A dialética do abstrato e do concreto no Capital de Marx*, Milão, Feltrinelli, 1961 (cf. V. I. Lênin, *Quaderni filosofici. Con una introduzione su "Il marxismo e Hegel" di Lucio Colletti*, Milão, Feltrinelli, 2a. ed. na col. "SC/10", 1976, págs. IX-CLXVIII; o ensaio foi publicado depois como vol. 1 de *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1a. ed. na col. "Universale Laterza", 1976 (de agora em diante, *MH*). A *Introd.* ao livro de Ilenkov é *"Dialettica scientifica e teoria del valore"*, págs. VII-LIX).

[67] Para um resumo comentado do debate, ver G. Bedeschi, *La parabola*, cit., pág. 89 e segs.; J. Fraser, *op. cit.*, pág. 54 e segs.; G. Giannantoni, *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, cit., pág. 94 e segs.; A. Tosel, *"Sul marxismo italiano degli anni sessanta"*, Rev. *Critica marxista* 6(1986), pág. 69 e segs. (do mesmo autor, *"Philosophie et marxisme en Italie"*, cit., pág. 23 e segs.); G. Prestipino, *"Storia e natura dopo Gramsci"*, *Critica marxista*, 6(1986), pág. 178 e segs.; e ainda o ensaio de G. Lissa, *"Il marxismo italiano tra scienza e filosofia"*, *op. cit.*, pág. 217 e segs.

[70] Cf. F. Cassano (org.), *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., pág. 161.

circularidade que procede do Concreto ao Abstrato e deste ao Concreto (C-A-C) e que, transposta nas ciências sociais, descreve o seguinte percurso: dos antecedentes históricos (econômicos, sociais e políticos) à elaboração de *abstrações determinadas*, isto é, à reprodução de tais antecedentes no pensamento, chegando enfim, através da ação, à sua verificação experimental (na História real). Contradições no pensamento e contradições reais são, aqui, distintas.

Luporini, que acusa Della Volpe de reduzir o Marxismo a uma metodologia, não aceita a extensão do círculo C-A-C às ciências sociais: o método marxiano parte do Abstrato ao Abstrato, isto é, das categorias econômicas descobertas pelos economistas clássicos, e constrói, a partir de uma ampla indagação dos fatos particulares, "o modelo (abstrato e por isso científico) da sociedade burguesa capitalista"[71]. Correto, portanto, é o método A-C-A. A interpretação de Della Volpe - diz Luporini - conduz ao esquecimento da realidade objetiva da contradição, que é exatamente o ponto de ligação entre Hegel e Marx. A tese é compartilhada por Badaloni que, no seu livro de 62, estende as críticas principalmente a Colletti[72], que nega terminantemente a *contradição real*.

No ensaio *"Dialettica scientifica e teoria del valore"*, Colletti define a dialética não com referência ao real, mas

---

[71] Cf. G. Lissa, ensaio cit., pág. 240.

[72] O alvo é o citado ensaio introdutório de Colletti ao livro de Ilenkov.

como "teoria dos opostos, seja como reciprocamente inclusivos ou *racionais*, seja como opostos que se excluem um ao outro", isto é, *extremos reais*[73]. Como a Razão é *relacionalidade*, pensar dialeticamente significa relacionar o objeto considerado com outros objetos para obter a não-contradição, ou, em outros termos, para evitar que se atribua à coisa o que, na verdade, pertence a outras: "sendo necessário, junto a 'este' ter presente ou *incluir* na consideração também o oposto, precisamente para poder *excluí-lo* de modo consciente e rigoroso"[74].

A concepção materialista da dialética em Marx consiste justamente nisto: atribuir à Razão "o caráter de um negativo e por isso de um *quid* que não pode estar por sua conta nem pode ser sujeito ou substrato". Marx toma a Razão como *função* ou predicado do positivo, isto é, do objeto externo real. "O universal lógico, o gênero ou elemento comum 'tanto a este quanto àquele' é resultado e, assim, parte e articulação daquele universal real que é a espécie ou particular, ou seja, é resultado (...) realmente daquilo que na sucessão racional-hipotética ou ordem lógico-abstrata resultava, ao contrário, proceder dele"[75]. A Razão, portanto, é um negativo, porque pensamento, e não coisa - não pode haver, por isso, contradição real.

---

[73] E. V. Ilenkov, *op. cit.*, pág. X. Estes são os pontos centrais da análise de Badaloni, *op. cit.*, especialmente pág. 200 e segs.

[74] *Ibid.*, pág. XI.

[75] *Ibid.*, pág. XVI.

O equívoco de Engels - prossegue Colletti - é o mesmo de Hegel: considerar a não-contradição, a identidade material, o objeto, como algo "unilateral", e esta unilateralidade como um "abstrato". Assim, "o discurso não contraditório, a ciência das coisas, é para ele abstração, metafísica. Engels não se dá conta de que o *continuum*, isto é, a passagem de uma determinação a outra e desta à primeira é (...) somente Razão, *compreensão* dos opostos e não já *oposição real*"[76]. E, também como Hegel, não entende que "a inclusão racional ou passagem do gênero à espécie é só um *meio* para excluir ou descartar o primeiro da segunda; um meio que serve à análise para remontar, além do traço secundário ou genérico, ao traço primeiro ou específico do objeto em exame"[77].

Percebe-se já neste escrito - como também no mencionado ensaio de introdução aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin - o quanto Colletti amplia temas somente indicados por Della Volpe, notadamente a crítica do pensamento de Engels e dos marxistas nele inspirados (ver adiante, *Terceira parte*). Para Colletti, é um equívoco conceber a contradição como *objetivamente real*, uma vez que é apenas fruto da relacionalidade da Razão. Logo, não existe contradição em si; o que tem existência real são os fatos empíricos, que só podem ser relacionados no pensamento.

---

[76] *Ibid.*, págs. XIX-XX.

[77] *Ibid.*, págs. XXIX-XXX.

Badaloni examina todos esses pontos. E, embora não negue a cientificidade do Marxismo, rejeita que esta tenha fundamento na "abstração determinada" - termo que não indica "um elemento do método marxiano", cujo resultado "é a descoberta de uma *contradição real* interna ao sistema qualitativamente bem determinado que é tornado objeto de estudo"[76].

Segundo Badaloni, Marx assume que as abstrações da Economia Política clássica têm um caráter histórico, ou seja, reconhece às teorias anteriores "o caráter de verdade que continham em relação à situação real e ao seu refletir-se na inteligência". Desse modo, o pensamento precedente era "*factualmente* um pensar teórico colocado em movimento pela História". O elemento novo, em termos de abstração determinada, seria a "*consciência da historicidade dos resultados conceituais*", mas é insuficiente permanecer nesse plano: é preciso a conclusão ulterior de que "está em causa a *contradição real, a inconciliabilidade efetiva com o nexo teórico inicial (lei do valor)* de uma parte da realidade empírica". A abstração determinada "faz cair a consciência da contradição" e, por isso, "o seu nexo com a prática"[77]. A dialética é resolvida em lógica formal e, liquidada junto com o historicismo, torna definitiva a separação de teoria e práxis.

---

[76] N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, cit., págs. 199-200.

[77] *Ibid.*, pág. 200.

A passagem à dialética, como método da contradição, é necessária, mas deve ser entendida não como "pura relacionalidade interna da Razão", e sim como "tomada de consciência de um movimento real das coisas". Já Lênin e Gramsci - invoca Badaloni - tinham chamado a atenção para a "urgência da práxis consciente como elemento da contradição"[100]. As considerações de Colletti - conclui ele - indicam que "tudo deveria reduzir-se à intervenção teórica subjetiva", que cria, "relacionando os fatos, não só a *consciência*, mas a *realidade* mesma da contradição". A teoria não pode, assim, nem mesmo propiciar "a consciência da contradição, mas só esclarecer o *estado de fato* da determinidade histórica, já que o princípio lógico dominante é aquele da não-contradição; e o empírico é exatamente correspondente à instância da *não-contradição*". Para Badaloni, esse resultado é inconciliável com "o ponto de chegada do *Capital*": justamente "a tomada de consciência de uma contradição real". A realidade, em outras palavras, é esvaziada da sua "dimensão processual"[101].

É no contexto destas críticas que ocorre a intervenção de Della Volpe, que retoma as articulações do método marxiano desenvolvidas em obras anteriores, baseadas principalmente na *Introdução* de 1857 aos *Grundrisse* (57-

---

[100] *Ibid.*, pág. 208.

[101] *Ibid.*, pág. 206.

58)[102]. Figuram aí os temas centrais que já vimos a propósito da sua *Lógica*: o conceito de abstração determinada, o círculo Concreto-Abstrato-Concreto, o *galileismo moral* de Marx, etc.

Importante notar que este ensaio, junto com seus últimos escritos[103], constitui uma reformulação da *Lógica*. Della Volpe acaba aceitando, melancolicamente, a dialética como teoria das "contradições objetivas". Se na *Lógica* há uma identidade entre Ciências da Natureza e Ciências da Sociedade - o que lhe valeu acusações de positivismo, por parte de seus opositores -, nos textos seguintes esta posição sofre alterações. Dialética, agora, é entendida como teoria lógica - não-contraditória - que tem por objeto as "contradições objetivas" da História. Como observa Colletti, Della Volpe revela "uma incerteza radical sobre a natureza do Marxismo como ciência social"[104]. Não é de estranhar, assim, que o título de sua obra maior, *Lógica como ciência positiva*, tenha sido modificado para *Lógica como ciência histórica*.

Mas há que se reconhecer a Della Volpe o mérito de ter demonstrado, nessa obra, que aplicar a dialética à realidade é idealismo, já que a dialética é "negação da negação". Por

[102] Cf. G. Della Volpe, *"Sulla dialettica (una risposta ai compagni e agli altri)"*, in *Opere*, cit., vol. 6, pág. 267 e segs.

[103] É o caso de *"Chiave della dialettica storica"* (1964) e *"Dialettica in nuce"* (1965), *Opere*, vol. 6, cit., respectivamente págs. 281 e segs. e 332 e segs.

[104] L. Colletti, *"Marxismo e dialettica"*, in *IPF*, págs. 102. Neste ponto, cf. também D. Zolo, *op. cit.*, págs. 87-89.

isso, pretender dialetizar os fatos, as coisas, é reconstituir uma concepção negativa (ou "platônica") da matéria, isto é, concebê-la como um "não-ser". A lógica da ciência, ao contrário, inspira-se no princípio de não-contradição: é uma lógica das "abstrações determinadas". Logo, Marx é o Galilei do mundo histórico-social, por ter estendido à investigação da sociedade a lógica da ciência. Tudo estaria bem - diz Colletti - se os conflitos e as antíteses descritos n'*O Capital* fossem efetivamente "oposições reais", sem contradição[105]. Mas não foi isto o que ocorreu (como se verá na *Terceira parte*).

Enquanto o texto da polêmica de 62 sobre a dialética apresenta, em linhas gerais, a mesma orientação desenvolvida nas obras precedentes, o ensaio de 64 - *"Chiave della dialettica storica"* - e sua segunda versão, de 67, expõem significativas mudanças[106]. Vejamo-los, sucintamente. Della Volpe tenta aqui resolver algumas dificuldades colocadas por sua interpretação da obra marxiana. Já admite, agora, que o método de Marx pode ser definido como "método dialético", mas exatamente por ser "método lógico-histórico de abstrações *determinadas*" - e isto, segundo ele, não é desmentido nem n'*O Capital* nem nas *Teorias sobre a mais-*

---

[105] L. Colletti, *TMM*, pág. 84.

[106] Como admite o próprio Della Volpe, na versão incluída em *Critica dell'ideologia contemporanea* (1967). "É o escrito que contém" - diz o Autor - "o último resultado de mais de vinte anos de pesquisas teóricas, e é a conclusão natural da *Lógica como ciência positiva* (idest: histórica) e de *Rousseau e Marx*. Ele desenvolve, em particular, (...) o ensaio *Sobre a dialética*, de 1962" (*Opere*, vol. 6, pág. 501). Utilizo aqui esta última versão (*idem*, pág. 307 e segs.).

valia, onde Marx parece inclinado a apresentar a realidade histórica como processo de contradições reais, superáveis através da "negação da negação"[107].

Em Marx, há dois significados de contradição, termo que - ressalva Della Volpe - tem sido "usado na literatura marxista de modo extremamente ambíguo e confuso". O primeiro, *interno*, refere-se mais propriamente a uma "oposição antinômica, *in-composta*, de contraditórios"; o segundo, *externo*, que conduz a "ultrapassar e *superar* o que é antinômico" e a "impor uma *passagem ao outro*"[108]. O que quer dizer que Marx não tematiza a contradição como contradição real, isto é, como superável no interior do processo: esta é entendida como "oposição antinômica", "incomponível". A contradição, portanto, só existe na esfera lógica.

O termo *dialética* passa a ter um significado surpreendente. Embora oposta ao princípio de não-contradição, a dialética é concebida como "conciliação e integração de dois princípios lógicos clássicos, nascidos inimigos, o princípio francamente aristotélico do múltiplo e da análise, ou princípio de não-contradição", e "o princípio platônico da síntese, ou seja, da unidade ou 'comunhão dos gêneros'"[109]. São teses que contradizem radicalmente o ponto

---

[107] G. Della Volpe, *Opere*, vol. 6, págs. 315-17.

[108] *Ibid.*, pág. 319.

[109] *Ibid.*, pág. 323.

de partida de Della Volpe, que joga para o campo das ciências realidades *negativas* ou *positivas*.

Em conclusão, "a *análise dialética* de *contradições históricas* (...) é o instrumento lógico descoberto pelo materialismo histórico, que faz deste uma *ciência* humana enquanto *sociologia histórico-crítica*"[110]. Nos seus últimos textos, portanto, Della Volpe não só repõe uma instância do historicismo que sempre criticara, mas parece reconciliar-se – na observação de Fraser –, "não se sabe o quanto conscientemente, com uma 'ortodoxia dialética'", abandonando "a defesa de uma lógica não-contraditória contraposta num só tempo à contradição real e à contradição dialética"[111].

Além disso, a leitura dirigida dos textos marxianos (como já vimos) impediu-o de perceber que Marx reconhece em Hegel, desde cedo, um "mérito" fundamental: o de ter descoberto o princípio dialético, a contradição objetiva, ou seja – como acertadamente, pelo menos neste aspecto, diziam Luporini e Badaloni contra a linha dellavolpiana –, a "realidade objetiva da contradição". Que se distingue rigorosamente das oposições de que se ocupam as ciências empíricas, isto é, as kantianas *oposições reais*, sem contradição. É com esta incerteza epistemológica e estas ambigüidades que Della Volpe encerra seu itinerário teórico.

---

[110] *Ibid.*, pág. 329.

[111] J. Fraser, *Il pensiero di Galvano Della Volpe*, cit., pág. 59.

2. Além do dellavolpismo: Colletti e a Crítica kantiana.

O período considerado até aqui (1956-1967) marcou a afirmação da chamada *scuola* dellavolpiana[112]. Deve-se-lhe um tema fundamental e inovador: a discussão do *rapporto Marx-Hegel* - um conjunto de problemas cujo objetivo era demonstrar a ruptura de Marx com Hegel na constituição de uma nova ciência da sociedade. Questões semelhantes só seriam desenvolvidas aproximadamente dez anos depois, na França, pela Escola de Althusser, que teve grande influência internacional[113].

Pode-se dizer, no entanto, que a única afinidade entre as duas escolas é uma perspectiva anti-historicista e anti-hegeliana. Colletti lembra, por exemplo - na sua entrevista de 74 à *New Left Review* -, ter recebido de Althusser alguns escritos depois publicados em *Pour Marx* (1965)[114]. Sua primeira impressão foi de que havia uma "notável convergência" entre as posições de ambas as escolas; mas havia desde logo uma reserva: Althusser "não parecia possuir

---

[112] L. Colletti, na sua *Intervista politico-filosofica* (cit., págs. 15-16), prefere referir-se a "grupo dellavolpiano", porque a escola dellavolpiana propriamente dita "foi um fenômeno muito limitado", envolvendo poucos colaboradores, entre os quais não existia uma "identidade política de fundo". Por isso o "dellavolpismo" - na dura conclusão de Colletti - "foi um fenômeno circunscrito no espaço e no tempo, de muito breve duração", cujos membros logo traçaram cada qual o seu próprio caminho.

[113] Basta lembrar a penetração das teses althusserianas na América Latina, junto aos partidos de esquerda e aos setores acadêmicos. Também na Inglaterra elas fixaram raízes; consulte-se, por exemplo, o *Dicionário do pensamento marxista* (1983; trad. brasileira pela Zahar, Rio, 1988), editado por T. Bottomore: grande parte dos verbetes faz referência à obra de Althusser e sua escola.

[114] Trad. bras.: *A favor de Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

um controle suficientemente firme dos cânones da tradição filosófica", ao passo que "o discurso de Della Volpe sobre Hegel era sempre baseado num profundo conhecimento e um exame analítico dos textos, para não falar nos de Kant, Aristóteles e Platão". Isto não transparecia nos escritos althusserianos, pontilhados pela "intromissão de simplificações de tipo político" (como referências a Mao) - "debilidades" jamais imputáveis aos dellavolpianos[115].

Althusser preserva a dialética, embora critique o historicismo. É exatamente isto que provoca perplexidade na sua obra, segundo Colletti: como, "sendo inimigo da alienação porque inimigo do finalismo", ele aceita, contudo, a dialética em Marx - sem entender que "a teoria da dialética e a teoria da alienação são a mesma coisa e que, tomar uma acreditando repelir a outra, é tarefa contraditória e vã". Mas, por paradoxal que pareça, reside aqui a importância de Althusser: visando justamente à ciência, ele ajudou a compreender a "incompatibilidade" entre a interpretação da obra marxiana como "obra de

---

[115] L. Colletti, *IPF*, cit., págs. 31-32. O Autor faz referência ainda a outros livros: sobre *Lire le Capital* (1966; trad. bras. pela Zahar, Rio, 1979-80), de Althusser e discípulos, acrescenta que não chegou a entender seus pressupostos e seus fins, desistindo da leitura; sobre *Lénine et la philosophie* (1969) e *Marx et Lénine devant Hegel* (1975), diz que foram uma tentativa de salvar o "materialismo dialético", o qual não passa de um "*pasticcio* filosófico de curso noturno". Colletti também percebe na obra althusseriana uma "orgânica simpatia pelo stalinismo", que é reduzido a "economicismo"; e, embora tenha pelo próprio Althusser uma "profunda simpatia humana", conclui que "não se pode fugir à impressão de que o seu pensamento se tornou sempre mais pobre e árido com o passar do tempo" (*idem*, pág. 32 a 35). Seis anos depois, o itinerário de Althusser se encerraria tragicamente em 1980, com a morte de sua esposa e o internamento num hospital psiquiátrico.

ciência" e a pretensão de "salvar e ligar a esta uma teoria da alienação"[116].

Colletti também não pode aceitar, finalmente, a idéia de "processo sem sujeito", que Marx teria herdado diretamente de Hegel. Em termos filológicos, tal afirmação é "absurda" e só poderia ser feita por "alguém que tenha lido Hegel há muito tempo", dele conservando apenas uma "pálida recordação"[117]. Porque o processo hegeliano tem um sujeito bem visível: "O sujeito não é humano, é o Logos. O sujeito da História, em Hegel, é a Razão, como é evidente (...) na sua famosa expressão *'die List der Vernunft'* - 'a astúcia da Razão'". E não só isto: afirmar que a História é um processo sem sujeito significa, igualmente, afirmar que a História não é o lugar da emancipação. Ora, para Marx "a Revolução era exatamente (...) um processo de auto-emancipação coletiva"[118].

Detive-me tão longamente nas diferenças entre as duas escolas para tentar fixar a originalidade temática da *scuola* dellavolpiana e deixar claros, também, os limites de eventuais comparações. Retornemos, pois, às observações sobre o período histórico analisado. É neste período,

---

[116] L. Colletti, *TMM*, págs. 64-65; ver também págs. 91-93.

[117] Na sua dura autobiografia, o próprio Althusser ironiza: "Evidentemente, minha cultura filosófica dos textos era mais para reduzida. Conhecia bem Descartes, Malebranche, um pouco de Spinoza, nada de Aristóteles, os sofistas os estóicos, bastante bem Platão, Pascal, nada de Kant, um pouco de Hegel, e enfim certos trechos de Marx lidos muito atentamente. Eu fabricara uma lenda sobre meu modo de ensinar e de saber filosofia, como gostava de repetir, 'de ouvir dizer'" (Cf. *O futuro dura muito tempo*, SP, Cia. das Letras, 1992, pág. 149)

[118] L. Colletti, *IPF*, pág. 34.

precisamente, que Colletti inicia sua intensa produção teórica. E o referido *nexo Marx-Hegel*, lançado em debate por Della Volpe, constituiu a base da sua polêmica contra o "materialismo dialético" dos teóricos soviéticos, em relação aos quais seu mestre revelara-se condescendente - como, de resto, com o stalinismo.

Della Volpe, porém, sempre tivera em vista principalmente os hegeliano-marxistas heterodoxos, como Lukács, um dos fundadores do chamado "Marxismo Ocidental". Já o alvo de Colletti, na citada *Introdução* de 1958 aos *Cadernos filosóficos* de Lênin, é especificamente a dialética hegeliana, que - através de Engels - desemboca, com Plekhanov e o próprio Lênin, no *Diamat*.

Neste ensaio, Colletti inicia uma meticulosa análise da *Ciência da Lógica*, de Hegel, centrada na teoria da mediação dialética, e indica alguns critérios para uma "leitura materialista" de Kant - temática que radicalizará nas obras subseqüentes, distanciando-se cada vez mais de Della Volpe e - nos anos 80 - do próprio Marxismo[117].

---

[117] A mudança de Colletti - de uma posição leninista, nos anos 60 (cujos exemplos mais significativos estão no ensaio "*Stato di diritto e soberania popular*", public. na Rev. *Società*, 6(1960), e na coletânea *Ideologia e società* (1969)), a uma posição francamente social-democrática, a partir dos 80 - é decorrente de uma severa coerência com suas reflexões, que o conduzirão à rejeição da dialética, em favor de uma epistemologia realista e científica. A cronologia de suas principais obras, nesse sentido, é bastante reveladora: *Il Marxismo e Hegel (II - Materialismo dialettico e irrazionalismo)*, 1969; *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, 1970; *Intervista politico-filosofica. Con un saggio su "Marxismo e dialettica"*, 1974; *Il socialismo diviso* (com outros autores, 1978); *Tra marxismo e no*, 1979; *Tramonto dell'ideologia*, 1980; e *Pagine di filosofia e politica* (1989). Observe-se, também, que Colletti tem sido um assíduo colaborador de revistas e jornais - característica comum aos intelectuais italianos, que não se furtam à análise do quotidiano.

É mérito de Colletti, de fato, tornar mais explícita nesse texto a adesão (em Della Volpe ainda pouco nítida) à tese kantiana da heterogeneidade de sensibilidade e intelecto (ou entendimento), ou seja, da distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, entre ser e pensamento, "que é o tema crítico fundamental" da filosofia de Kant[120]. O pensamento, aqui - à diferença do que ocorre em Hegel -, não é condição para que o objeto *exista*, mas só para que ele seja conhecido; o objeto, por sua vez, é condição para que o pensamento *adquira* realidade, isto é, para que haja conhecimento. Isto não significa, contudo, que só o sensível, só o real seja condicionante: há uma *complementaridade* entre sensibilidade e intelecto, já que ambos concorrem para a formação do conhecimento.

Contra a tese hegeliana de um conceito que gera a si próprio, fora da intuição e da representação, tornando apenas formal a distinção entre ser e pensamento, Kant reafirma a *realidade* dessa distinção. O saber - diz ele na *Crítica da razão pura* - "surge de duas fontes principais", sendo a primeira delas a faculdade de "receber as representações (a receptividade das impressões)", e a segunda, a de "conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos)". Pela primeira, portanto,

---

[120] L. Colletti, *MH*, vol. I, pág. 46 e segs.

"um objeto nos é *dado*"; pela segunda, "é *pensado* em relação com essa representação"[121]. E Kant alerta:

> Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião[122].

Colletti analisa já nesta *Introdução* um ponto importante para seus estudos posteriores: a concepção *positiva* do sensível, da matéria, que Kant opõe à concepção *negativa* ou *"platônica"*. Para esta última, a matéria empírica não existe por si, mas se enraíza no "outro", no intelecto; quando, ao contrário, é ela própria, o sensível, transforma-se numa irrealidade (cf. adiante, *Segunda seção* da *Terceira parte*).

É que, confundindo passividade e espontaneidade, sensibilidade e intelecto, o idealismo procura apresentar a atividade "espiritual" como "criadora" e "infinita", tentando afirmar a "independência" desta. Em outras palavras, abandona justamente a distinção entre ser e pensamento, tema anunciado por Kant - em polêmica com

---

[121] I. Kant, *Crítica da razão pura* (trad. V. Rohden e U. B. Moosburger), col. "Os Pensadores", SP, Abril Cultural, 1980, pág. 57. Colletti voltará a esta parte de "Doutrina transcendental dos elementos" também no vol. II de *MM*, pág. 247.

[122] *Ibidem*. Cf. também Colletti, *op. cit.*, vol. I, págs. 49-50. Em relação à última frase, seria preferível utilizar - como é o caso da trad. italiana cit. por Colletti (Gentile/Lombardo-Radice) - o termo "união", ao invés de "reunião", de indiscutível acento hegeliano.

Leibniz - já desde as primeiras páginas da *Kritik*[123]. Acompanhemos seu raciocínio.

Dizer que "toda a nossa sensibilidade não passa da representação confusa das coisas, a qual contém unicamente o que lhes diz respeito em si mesmas, mas só sob a forma de um conglomerado de características e representações parciais que não distinguimos com consciência uma da outra", é para Kant "uma falsificação do conceito de sensibilidade e de fenômeno, inutilizando e esvaziando toda a doutrina sobre os mesmos". Isto porque se considera como "meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto", que , na verdade, "é transcendental e se refere não apenas à forma da clareza ou obscuridade, mas à origem e ao conteúdo dos conhecimentos".

Ao colocar entre sensibilidade e intelecto, entre ser e pensamento, apenas um diferença lógica, formal, "a filosofia de Leibniz e Wolff indicou (...) um ponto de vista inteiramente incorreto sobre a natureza e a origem dos nossos conhecimentos"[124]. Vai no mesmo sentido a crítica desenvolvida na nota final à "Analítica dos Princípios". Enganado pela "anfibologia dos conceitos de reflexão" - prossegue Kant -, o "célebre Leibniz" construiu "*um sistema intelectual do mundo*", ou seja, acreditou

---

[123] Ver L. Colletti, *MH*, págs. 46-47 e *passim*.

[124] I. Kant, *op. cit.*, pág. 50. Mais detalhes sobre este ponto na *Terceira parte*, *Segunda seção*, I, 2.

conhecer a natureza intima das coisas, enquanto comparou todos os objetos apenas com o entendimento e com os conceitos abstratos e formais do seu pensamento (...) Ele comparou todas as coisas entre si simplesmente mediante conceitos e não descobriu, como era natural, nenhuma outra diferença, além daquela pela qual o entendimento distingue os seus conceitos uns dos outros (...) Em uma palavra: *Leibniz intelectualizou* os fenômenos (...), comparou entre si - simplesmente no entendimento - os objetos dos sentidos como coisas em geral[125].

Na interpretação collettiana, também Marx, na sua *Introdução* de 1857 aos *Grundrisse*, reforça a instância de heterogeneidade-complementaridade de sensibilidade e intelecto, quando se refere ao "concreto" como um produto do pensamento. Se considerarmos o conhecimento sob o ponto de vista de sua origem, é claro que o sensível é condição do pensamento (sem ele o pensamento não adquire realidade nem se torna conhecimento); mas se, em vez disso, considerarmos o conhecimento no seu realizar-se (sob o ponto de vista da mente que conhece), o sensível torna-se então um conteúdo do pensamento, um *pensado*, e o objeto conhecido, por sua vez, um resultado, um produto cuja causa é o pensamento. Por isso Marx pode referir-se à "totalidade concreta" como "totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamentos (*Gedankenkonkretum*)". Em outros termos, o concreto "aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação"[126].

---

[125] *Op. cit.*, págs. 166-7. Nota: nesse excerto, melhor seria a expressão "acreditou" acontecer que "creu" acontecer.

[126] K. Marx, *Introdução à Crítica da Economia Política* (trad. J. A. Giannotti e E. Malagodi), *in Textos escolhidos*, col. "Os Pensadores", SP, Abril Cultural, 1974, págs. 122-3. Cf. L. Colletti, *MM*, vol. I, págs. 51-52 (sobre a abstração determinada, cf. também pág. 129 e segs. e 142 e segs.)

Temos, assim, duas relações: de um lado, o processo *ao* conhecer, (isto é, do concreto ao abstrato, do sensível ao pensado); de outro, o processo *do* conhecer (do abstrato ao concreto, do pensado ao sensível). O objeto, enquanto *pensado*, "é de fato um produto do pensar, do conceber", e de modo nenhum "o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que se engendra a si mesmo"; o objeto é resultante, portanto, "da elaboração da intuição e da representação em conceitos".

"O sujeito real" - observa ainda Marx - "permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia fora do cérebro", e por isso no método teórico da Economia Política "o sujeito - a sociedade - deve figurar sempre na representação como pressuposição". Sem o que confunde-se, precisamente, *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, repetindo-se o velho equívoco de Hegel, que caiu "na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo" - ao passo "que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio conceito"[127].

---

[127] K. Marx, *ibid.*, pág. 123.

Este ponto é muito importante - tem razão Giannantoni[126] - porque permite a Colletti aprofundar, ainda no âmbito da interpretação dellavolpiana, o tema da dialética e, por conseqüência, da relação Marx-Hegel. A teoria marxista da dialética, em linhas gerais, "pode ser enunciada como uma teoria, conjuntamente, da 'unidade' e da 'exclusão' dos opostos"[127] - isto é, unidade no *conhecimento* e exclusão na *realidade*. Como vimos (tópico 2 do capít.I), se a razão põe em relação, a matéria mantém a diferença. E a razão como relacionalidade é o que o Marxismo deve a Hegel, admite Colletti[130]; mas o problema é que Hegel não mantém firme essa concepção da razão como unidade dos opostos, como negatividade, exatamente porque considera o finito, a matéria, como idealidade.

Voltarei ao tema nos próximos capítulos, dedicados especificamente à obra de Colletti. Consideremos agora, também com brevidade, outro importante escrito collettiano do período histórico que estamos examinando, e que se insere ainda no marco da investigação dellavolpiana: *Il marxismo come sociologia* (publicado em 1959, um ano após a *Introdução* aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin)[131].

---

[126] *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, cit., pág. 97.

[127] L. Colletti, "*Dialettica scientifica e teoria del valore*", Introd. ao cit. livro de E. V. Ilenkov, pág. VII.

[130] *Ibid.*, pág. VIII.

[131] Publicado originalmente em *Società*, 4(59), o texto figura agora em IS, págs. 3-59.

Colletti retoma também aqui a *Introdução* (de 57) à *crítica da economia política*, de Marx, um dos textos a que Della Volpe dedicara grande atenção. Partindo do objeto d'*O Capital*, que não é para Marx a sociedade (a "sociedade em geral" como *abstração*), mas *esta* sociedade (um objeto real, portanto, materialmente determinado), Colletti chega à questão da "unidade" de Economia e Sociologia.

Só podemos conhecer uma "sociedade *concreta*" - afirma ele - se não separarmos dualisticamente o plano material e o plano ideal, produção e sociedade, estrutura econômica e nível ideológico-político, etc. E isto só pode ser obtido caso "se rompa com o método da *abstração indeterminada* ou *genérica*", que apenas produz "a dupla abstração de *Monsieur l'Esprit* e *Madame la Matière*"[132]. Como Colletti dirá mais adiante, a propósito dos seguidores de Hegel e de Comte, ambos têm o mesmo defeito: o monismo abstrato. Eles reduzem "a unidade-distinção de pensamento e ser a mera *identidade*: um na Idéia, outro na Matéria *como* tal". O que significa que os dois conduzem a um "*dualismo* de fato"[133].

O novo método, como se sabe, é o da "abstração determinada ou específica ou científica". Por um lado, temos "a instância da observação-indução: e aqui é inconcebível um objeto ou processo que não seja este *particular* processo, esta particular *natureza*"; por outro lado, temos "a

---

[132] L. Colletti, *ibid.*, pág. 9.

[133] *Ibid.*, pág. 39.

instância da hipótese-dedução: isto é, é inconcebível para nós um particular processo ou fenômeno que não seja um fenômeno-*modelo* ou típico"[134].

Percebe-se, nesta análise, o quanto ciência e ideologia ainda estão - para Colletti - profundamente imbricadas. "Unidade de ser e consciência", portanto, "interrelação que implica a fundamentalidade ou prioridade do ser sobre o pensamento, isto é, *o materialismo*". Ele recrimina a Kelsen não ter compreendido (n'*A teoria comunista do direito*) exatamente esse "nexo ou unidade de heterogêneos" e considerá-lo como "contradição", pelo fato de partir "da velha separação neocriticista de 'fato' e 'valor'"[135]. Anos depois, porém, Colletti subscreverá as críticas de Kelsen ao Marxismo[136], justamente por confundir "fatos" e "valores", "causas" e "fins", num "trágico sincretismo metodológico"[137], quando a ciência, na verdade, separa causalidade e finalismo.

Não há, em Marx, categorias econômicas puras: "todos os seus conceitos, ao contrário, são econômicos e sociológicos simultaneamente", como já notara Schumpeter[138]. A produção

---

[134] *Ibid.*, pág. 10.

[135] *Op. cit.*, pág. 15.

[136] Ver, por ex., "*Kelsen e la critica del marxismo*", *in TI*, pág. 165 e segs., além de "*Kelsen e la teoria comunista del Diritto e dello Stato*", na sua última obra, *Pagine di filosofia e politica*, Milão, Rizzoli, 1989, pág. 41 e segs. (daqui em diante, *PFP*).

[137] A frase é do próprio Kelsen, cit. por Colletti em *PFP*, pág. 52.

[138] A referência é ao clássico *Capitalismo, socialismo e democracia*, de J. Schumpeter; cf Colletti, *IS*, pág. 16, e também *MH*, vol. I, pág. 142.

é, num só tempo, tanto "unidade de distribuição, troca e consumo", quanto "fundamento dessa inteira relação"; tanto a "totalidade da relação" quanto "o que condiciona e determina a própria relação". A produção não é um *primeiro*, do qual se passe depois às determinações restantes, "não é um esqueleto ao qual se acrescentem em seguida carne e sangue"[139].

Nas páginas seguintes, Colletti traça uma análise da "distorção" feita por Kautsky e Plekhanov, para os quais produção e relações sociais, relações materiais e relações ideológicas são, justamente, uma série cronológica, isto é, um *antes* e um *depois*[140]. Aqui operam conjuntamente o positivismo e o idealismo, "em favor da dissolução do conceito de *causa*": à explicação causal-científica interpõe-se a simples sucessão histórico-cronológica.

Nada disso em Marx. Se a ciência - observa Colletti - "deve ser ciência do *real*, ela não pode entender o passado senão partindo das suas *diferenças* em relação ao *presente* (que é o único *existente*) e, portanto, senão partindo das categorias expressas por este"[141]. Em outras palavras (de inegável evocação dellavolpiana), é somente da materialidade do presente que "pode surgir a abstração ou a hipótese científica, isto é, a explicação causal-analítica". (...) Perdido o materialismo, perde-se também a ciência; mas,

---

[139] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 23.

[140] *Ibid.*, pág. 24.

[141] *Ibid.*, págs. 34-36.

perdida esta última e, logo, a determinidade ou especificidade das abstrações, perde-se por sua vez toda referência à realidade"[142].

A partir desses pressupostos, Colletti conclui a análise do Marxismo como sociologia criticando "alguns aspectos da Sociologia burguesa contemporânea" (são referidos, entre outros, Rickert, Weber e os austromarxistas), que deixo de examinar aqui: o enfoque seria apenas ilustrativo, escapando aos limites deste tópico - a relação do "jovem" Colletti com a temática dellavolpiana, de que progressivamente se afastará nos escritos do final da década de 60 em diante. No próximo passo, analisarei especificamente a obra collettiana, com base no contexto político-filosófico dessa mudança.

---

[142] *Ibid.*, pág. 37.

Terceira parte

DA ILUSÃO REVOLUCIONÁRIA À QUEDA DO SOCIALISMO

(1968 - 1991)

Primeira seção

CI@NCIA OU IDEOLOGIA? O DECLíNIO DO MARXISMO.

I. DA IDÉIA DE REVOLUÇÃO À REVOLTA DOS ANOS 60

1. Marxismo e revolução

A reviravolta de 56, que traçara novos rumos para o Partido Comunista Italiano - a partir da *Declaração programática* aprovada em dezembro pelo seu VIII Congresso -, assentou as bases da togliattiana *via italiana al socialismo* (cf. *Primeira parte*, cap. I, 1), posta em prática nos anos seguintes. Assegurava-se fidelidade à Constituição, vista como capaz de permitir profundas transformações mesmo no interior de uma sociedade capitalista - permeável, portanto, a "elementos de socialismo". Desde o início, porém, o "reformismo" do PCI encontrou resistência por parte de alguns teóricos, fiéis aos princípios de Marx e Lênin. Essa resistência tornou-se mais explícita na década de 60, através de publicações como os *Quaderni Rossi* (1961-63), de Raniero Panzieri, *La Sinistra* (1966-67)[1], fundada e dirigida

[1]Morto Panzieri, foi a vez de seus colaboradores, Alberto Asor Rosa, Mário Tronti e Antonio Negri. Os três fundariam, em 63, uma nova revista, *Classe Operaia*, considerada pelo jornal *Unità* (órgão oficial do PCI) de 23/2/64 um "libelo" mantido por "aventureiros" e "visionários mais ou menos ingênuos". Em 67, Tronti anunciaria seu reingresso no PCI, enquanto Asor Rosa e Negri editavam outra revista, *Classe*

por Colletti, e *Il Manifesto* (1969-71), de Rossana Rossanda e outros.

A crítica mais cerrada à linha comunista partiu dos *Quaderni Rossi*, que identificava na *fábrica* o centro vital do sistema capitalista: a luta fundamental deveria ocorrer nesse terreno econômico-social. Ao programa de reformas democráticas do PCI contrapunha-se o controle direto dos operários sobre as condições de trabalho e de acumulação: nascia o *obreirismo*, que rejeitava a política de alianças da "esquerda oficial", privilegiando a relação partido/classe operária. Nada pode ser feito - dizia M. Tronti, um dos expoentes *operaistas* e depois teórico da "autonomia do político" - "sem *ódio de classe*". "Nem elaboração da teoria, nem organização prática. Só a partir de um ponto de vista rigorosamente operário o movimento global da produção capitalista" poderá ser utilizado como um "momento *particular* da revolução operária. Só a unilateralidade, na ciência e na luta, abre caminho ao mesmo tempo à compreensão do todo e à sua destruição"[2]. E o próprio Panzieri deixara bastante claro o significado de *controle*: "É evidente que

---

e *Partito*, de curta duração. Em 68, A. Rosa filia-se ao Partido Socialista de Unidade Proletária (uma cisão do PSI surgida em 64 e dissolvida em 72) e, depois de uma fracassada tentativa de retomar, com os outros dois, a revista *Contropiano*, ingressa também no PCI, com grande parte dos membros e eleitores do PSIUP (cf. o ensaio de M. Pini, "*Il PCI dal compromesso storico all'austerità*", rev. *MondOperaio*, 1(1990), pág. 100n).

[2] M. Tronti, "*Il piano del capitale*", *Quaderni Rossi*, 3/1963, cit. por G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, cit., pág. 110n. Os ensaios de Tronti foram recolhidos mais tarde no vol. *Operai e capitale*, Turim, Einaudi, 1966. Para uma análise dos *Quaderni*, ver "*Sulle origini di una sociologia marxista in Italia: il caso dei 'Quaderni rossi'*", de F. Apergi, in *Critica marxista*, 1(1978), pág. 103 e segs. S. Dalmasso revê a história do movimento ligado a *Il Manifesto* no seu livro *Il caso "Manifesto" e il PCI degli anni'60*, Turim, Cric Editore, 1989; ver também a entrevista de Luciana Castellina ("Il Manifesto and Italian Communism") à *New Left Review*, 451 (1985), págs. 26/42.

uma formulação não mistificada do controle operário tem sentido somente em relação a um objetivo de ruptura revolucionária e a uma perspectiva de autogestão socialista"[3].

A radicalização do *obreirismo* acabaria conduzindo, através de uma combinação de elementos anarquistas e utopistas, à rejeição do trabalho produtivo[4], à apologia da devastação dos supermercados, à crítica da ciência moderna (e da técnica) como "ideologia" essencialmente burguesa e, mais tarde, à luta armada e ao terrorismo. Quanto à crítica da ciência e da técnica, a esquerda italiana abria-se à Escola de Frankfurt: Horkheimer e Adorno, mas sobretudo Marcuse (ver adiante, II, 2). Respirava-se, afinal, os ventos da "grande tempestade" de 68.

As posições que dividiam o PCI eram as mesmas que o conduziriam à dissolução, ou melhor, à mudança de nome e de símbolos, no início dos anos 90. De um lado, a idéia de que

[3] A frase é do artigo "*Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*", publicando no primeiro número dos QR (1961), cit. por Bedeschi, *ibid.*, pág. 108.

[4] "A rejeição do trabalho" - escreve A. Negri - "não nega apenas um nexo da sociedade do capital, um aspecto da produção ou do processo de reprodução do capital, mas - na sua radicalidade - nega a *sociedade do capital inteira*". "A rejeição do trabalho é ao mesmo tempo desestruturação do capital e autovalorização de classe". E o discurso culmina numa concepção apologética da violência (a "violência auroral"): "Autovalorização é sabotagem". "Nada revela a tal ponto" - resume Negri - "a enorme positividade histórica da autovalorização operária, nada senão a sabotagem", esta "atividade contínua de franco-atirador, de sabotador, de absenteísta" (*in Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale*, Milão, Feltrinelli, 5a. ed., 1980, págs. 42 e segs. e 54 e segs.). Negri seria preso em 1979 - acusado de ser um dos líderes do terrorismo (*Brigadas Vermelhas*) - junto com outras 70 pessoas. Com a imunidade adquirida ao ser eleito deputado pelo Partido Radical, foi libertado sob custódia, mas o Parlamento logo suspendeu seus direitos. Para não ser preso novamente, Negri refugiou-se na França (G. Bocca reconstitui todo o episódio e o clima político da época em seu livro *Il caso 7 aprile. Toni Negri e la grande inquisizione*, Milão, Feltrinelli, 1980). Para uma crítica das posições de Negri, ver "*Critica della violenza come critica della politica*", de L. Ferrajoli, *in La violenza e la politica*, L. Boccarossa *et alii*, págs. 39-69.

era necessário superar o capitalismo através do socialismo; de outro, a progressiva conformação ao projeto reformista ("racionalizador" e "hegemônico") do *capital*.

O fato é que, nos chamados anos da *Centro-esquerda* (1964-76 e, depois, a partir de 79)[5], durante os quais a dominante Democracia Cristã estabeleceu coalizões de governo com o Partido Socialista, o Partido Republicano e o Partido Socialista Democrático, forças políticas que se proclamavam marxistas (ou até mesmo leninistas) pareciam cada vez mais ceder terreno ao "capital". Eterno excluído, nem por isso foi com prévia hostilidade que o PCI encarou a experiência centro-esquerdista. Não faltaram, é verdade, advertências para os perigos do "interclassismo" e da "integração" da classe operária. Foi exatamente este o núcleo das críticas de *La Sinistra*, que via o PCI sucumbir, desde 56 - e apesar da denúncia do sistema soviético - às "ilusões democrático-burguesas". Entre as orientações de fundo da revista estava o programa de reagrupamento da esquerdas num sentido anti-social-democrático[6].

---

[5] As coalizões partidárias ditas de *centro* (DC com Partido Liberal, PRI e PSDI) dominaram de 1948 a 1963. O PCI, por exemplo, só teve participação na grande coalizão pós-fascista (entre 45 e 47). No período republicano, de 48 em diante, apenas quatro partidos figuraram, na verdade, como candidatos ao papel de aliados da Democracia Cristã: o PLI, o PRI, o PSDI e o PSI (cf. P. Farnetti, *Il sistema dei partiti in Italia. 1946-1979*, pág. 64 e segs.) O PSI conseguiu pela primeira vez o cargo de primeiro-ministro somente em 1983.

[6] Em 66, ocorre uma fusão entre o Partido Socialista e a social-democracia (PSDI), que coroa um período de aproximação iniciado dez anos antes por G. Saragat e P. Nenni. Foi a maior tentativa de estabilização entre os chamados "moderados", e é justamente nesse período que surge *La Sinistra*, que exerceria uma importante função de confronto e de debate entre forças internas e externas aos partidos políticos (Cf. S. Dalmasso, *Il caso "Manifesto"...*, cit., págs. 36/7; e "*I due Marx di Colletti*", de M. Fugazza, *Aut aut*, 147(1975), 118n).

A revista retoma as análises do Marx entusiasta da Comuna de Paris e do Lênin de *Estado e revolução*. Colletti e seus colaboradores estavam convictos de que a *democracia política* não era mais que a manifestação orgânica de uma sociedade fundada na exploração capitalista e de que uma sociedade industrial moderna - como deveriam ser também as socialistas - podia ser gerida segundo os princípios da democracia direta e do "autogoverno dos produtores".

Como deveria se expressar, no plano político, a socialização dos meios de produção? Esta era uma indagação - e uma preocupação - que, segundo *La Sinistra*, o movimento comunista mundial havia esquecido. Na URSS, o problema fôra "resolvido" simplesmente transformando os dirigentes do partido em dirigentes do Estado, o que conduziu a uma burocracia onipotente; já no Ocidente ressaltava-se a "contradição" entre a Constituição e a prática dos governos.

No primeiro caso - afirma um editorial da revista, assinado pelo próprio Colletti -, obscurecia-se "o significado leninista mais profundo do *processo revolucionário*": a revolução socialista não é somente a reapropriação, por parte das massas, dos meios de produção, "mas também dos *poderes políticos de decisão* 'delegados' ao Parlamento e aos outros órgãos do Estado". No segundo caso, perdia-se de vista como, "exatamente no quadro da

Constituição democrático-burguesa", cumpria-se "a reconstrução e o desenvolvimento capitalista na Itália"[7].

Daí a concepção "interclassista" do Estado constitucional, supostamente acima dos interesses de classe; daí, também, considerar-se a Constituição e o regime de igualdade jurídico-política como elementos "contraditórios" com a exploração capitalista. Para *La Sinistra*, isto não só atenuava as críticas comunistas à concepção social-democrática do Estado, mas acabava por assumir a tese - social-democrática, no fundo - de que nas sociedades capitalistas existe oposição entre Política e Economia, isto é, entre governo parlamentar (representação da maioria) e ordem econômica (expressão de interesses particulares)[8].

São temas que Colletti - inspirado em Lênin - já vinha desenvolvendo há alguns anos[9]: o ponto fundamental de Lênin em *Estado e revolução* é "a *destruição* da máquina do Estado"; não é o número de cadáveres que registra a profundidade do processo revolucionário, mas exatamente "a destruição do Estado burguês, enquanto poder *separado* e *contraposto* às massas, e a sua substituição por um *novo tipo* de poder".

Procede daí - aponta Colletti - a crítica leniniana ao social-democrata Kautsky, "que *quer* a revolução, a conquista

[7] *La Sinistra*, 3(1966), cit. por Bedeschi, *op. cit.*, pág. 111 e segs.

[8] Cf., ainda, o cit. livro de Bedeschi, pág. 113.

[9] Ver particularmente os ensaios "*Stato di diritto e sovranità popolare*", *in Società* 6(1960) (trad. esp. em *Para una democracia socialista*, Barcelona, Anagrama, 1976, pág. 11 e segs.), e "*Stato e rivoluzione*" *di Lenin*, public. originalmente em *Problemi del socialismo*, agosto/1967, e depois na coletânea *IS*, pág. 295 e segs.

do poder", mas "*não quer* a destruição da velha máquina do Estado". Ora, "o essencial à revolução é a destruição do diafragma que separa o poder das classes trabalhadoras, a emancipação e a autodeterminação destas, a transmissão do poder diretamente nas mãos do povo". Exemplo disso - indicado pelo próprio Marx - era...a Comuna de Paris[10].

A tendência a privilegiar a democracia direta, ao invés da democracia representativa ou indireta, era comum aos intelectuais do PCI ou próximos a ele. Afinal, vigorava a *doppiezza* de origem togliattiana. Embora fossem reconhecidas as instituições representativas mantidas pela Constituição republicana, ressaltava-se a necessidade de desenvolvê-las no sentido de um "aprofundamento da soberania popular direta". Ao mesmo tempo - dizia, por ex., Cerroni - a sociedade deveria avançar para "reformas gerais das estruturas econômicas". "A defesa e a *expansão* das instituições políticas democráticas é condição de um avanço pacífico para a transformação social e esta é condição, por sua vez, de uma *estável* expansão política das instituições democráticas"[11] - entendida esta como a superação da

[10] L. Colletti, *IS*, págs. 295/97. Numa entrevista à rev. *MondOperaio*, em 1977, Colletti faz uma autocrítica desta sua posição, mantida durante mais de 20 anos: "Por longo tempo, vi o modelo da liberdade em *Estado e revolução*, de Lênin, na Comuna de Paris, no autogoverno dos produtores, na democracia direta rousseauniana. Mais tarde, quando os experimentos de governo comunistas, nos mais diversos países do mundo (da Checoslováquia a Cuba), produziram os mesmos resultados, isto é, não o autogoverno (sequer por aproximação), mas a ditadura e o Estado de polícia, dei-me conta, pouco a pouco, da impraticabilidade desse modelo. A Comuna não existe porque não pode existir; porque não há sociedade - por menos desenvolvida e complexa que seja - que se deixe reger por princípios tão simplistas e vagos" (*in TMN*, pág. 149; ver também pág. 157).

[11] U. Cerroni, *La prospettiva del comunismo*, Roma, Riuniti, 1960, cit. por Bedeschi, *op. cit.*, pág. 105.

"separação" entre Estado e sociedade civil, entre esfera política e esfera produtiva. No fundo, a idéia (de inspiração marxista-leninista) de que a democracia representativa não era uma verdadeira democracia. A "separação das massas" da vida política só podia ser "superada", portanto, através do "autogoverno dos produtores".

2. A "tempestade" de 68

Substituição da representação política, a *assembléia* foi, como momento decisional e encarnação dos anseios de participação direta, um dos mitos dos anos 60, de início embalados pelos movimentos estudantis. Ocupação de escolas e universidades, contestação dos exames e das próprias lições, análise do estudante como "força de trabalho" - estes alguns dos pontos do 68 italiano e francês: o que não fosse *direto* era, em definitivo, autoritário.

Jovens intelectuais, sindicalistas e estudantes que exerceriam grande influência nesse período tinham se formado no discurso de revistas e livros radicais dos anos precedentes. Paris, Roma, Milão, Berlim: eram uníssonas as vozes contra o *imperialismo*, fenômeno internacional que só podia ser combatido pela união dos povos do Terceiro Mundo e dos países de Capitalismo avançado. Criar um Vietnã em cada escola, em cada fábrica, mais que um mero slogan, se

tornaria uma proposta política. A palavra de ordem era a revolução; seus inspiradores, *Che* Guevara, Ho-Chi-Min, Mao.

"Criar dois, três, muitos Vietnãs" - era justamente o título do último escrito de Guevara (morto em outubro de 1967 na Bolívia, tentando abrir uma nova frente de luta armada na América Latina). O inimigo era um só: o imperialismo. "Os povos de três continentes" - dizia Guevara - "observam e aprendem a lição do Vietnã.(...) A América, continente esquecido pelas últimas lutas políticas de libertação, terá um confronto muito mais importante: o da criação do segundo e do terceiro Vietnã do mundo.(...) É preciso definitivamente levar em conta que o imperialismo é um sistema mundial, última etapa do Capitalismo, e que é preciso batê-lo num grande combate mundial. O objetivo estratégico dessa luta deve ser a destruição do imperialismo". E conclui o *Che*: "A parte que nos toca, explorados e subdesenvolvidos do mundo, é a de eliminar as bases de subsistência do imperialismo"[12].

O comunismo, à luz das experiências cubana e chinesa (e das reflexões que sobre elas desenvolveram muitos intelectuais europeus), não era mais apenas um horizonte: parecia um objetivo próximo. Destruição do Estado burguês, superação do parlamentarismo e da democracia representativa, abolição da "divisão do trabalho" - quando não do próprio -, pareciam realizáveis *já*.

---

[12] Che Guevara, cit. por S. Dalmasso, *Il caso "Manifesto" e il PCI degli anni '60*, cit., pág. 44.

Não demonstrava, a experiência chinesa, a possibilidade de alcançar o "comunismo" também nos países atrasados? Desaparecia assim a diferença entre cidade e campo, trabalho intelectual e manual (não era exemplo disto a transferência em massa dos estudantes às *comunas* agrícolas?). Caía por terra o "economicismo" soviético. A "revolução cultural" maoista colocara sob acusação a sociedade industrial. Afirmava-se o primado da Política sobre a Economia: o processo revolucionário era total e ininterrupto. Nada de "reformismo".

Mas o Maio francês não foi apenas um episódio do movimento estudantil. Foi o estopim de uma gigantesca greve geral, envolvendo, além de operários, os técnicos, os funcionários, as *classes médias*. E, mais que tudo, acendeu novamente as esperanças de uma revolução no Ocidente. A velha teoria do "sujeito revolucionário"[13] deveria, no mínimo, ser revista.

Se o Maio não resultou em nada, isto se devia particularmente ao Partido Comunista Francês. Eram graves as suas responsabilidades: não só renunciara - segundo os movimentos de extrema-esquerda - a dar um sentido revolucionário às lutas, que contavam com a "mobilização espontânea" e a "combatividade" da maioria dos

---

[13] Sobre este ponto, ver "*Le ideologie dal'68 a oggi*", de L. Colletti, *in TI*, cit., pág. 5 e segs. (O ensaio foi originalmente publicado na obra coletiva *Dal'68 a oggi. Cone siamo e cone eravamo*, Roma-Bari, Laterza, 1979).

trabalhadores, mas atuara, no fundo, para que De Gaulle retomasse o controle da situação.

Sweezy ilustrou bem, nas páginas da *Monthly Review*, o pensamento das esquerdas: "Nenhum partido de massa que atue no interior da estrutura das instituições burguesas pode ao mesmo tempo ser revolucionário". Isto porque "aqueles que detêm cargos no Parlamento burguês, nas câmaras municipais, etc., habituam-se a considerar os problemas em termos burgueses; os quadros de partido ganham a vida entrando no jogo das eleições políticas burguesas; os funcionários sindicais e os membros das comissões internas mantêm seus cargos, e seu trabalho é apreciado, na medida em que ajudam os trabalhadores a obter concessões dos capitalistas". Conclusão: um partido desse gênero - "chame-se ele comunista, socialista ou trabalhista - é, por sua própria natureza, não revolucionário e reformista"[14].

Não se deveria, portanto, buscar a causa do comportamento do PCF apenas nos "defeitos da direção" partidária. Os grupos da "Nova Esquerda", que se afirmavam nos movimentos estudantis europeus (principalmente o Movimento "22 de março", na Alemanha), já tinham identificado a causa na própria concepção leninista de partido como vanguarda organizada, altamente disciplinada e detentora da "direção revolucionária". Ora, nas novas condições, esse partido não podia - exatamente pelo

[14] L. Huberman e P. M. Sweezy, "*Riflessioni sul maggio francese*", *Monthly Review* 10(1968), cit. por Colletti, *op. cit.*, pág. 27.

centralismo e pela rigidez de sua estrutura - desenvolver a função de guia, já que a situação se caracterizava por um alto grau de "espontaneidade" e "criatividade" dos movimentos sociais[15].

Resumindo: a *cultura do 68* significou o repúdio do reformismo e a utopia da "regeneração total" da sociedade. Afinal - acreditava-se -, a "revolução cultural" chinesa indicava a possibilidade dessa regeneração *hic et nunc*. Mas o que essa cultura disseminou com mais força foi uma posição radicalmente anticientífica e anti-industrialista. Não se tratava, por certo, de uma originalidade da "Nova Esquerda". Seus inspiradores haviam desenvolvido esses temas muitos anos antes: a maior parte dos escritos que se tornariam verdadeiros "manifestos filosóficos" dessa cultura surgira, de fato, nos anos 30 e 40. Era o patrimônio da chamada Escola de Frankfurt: Horkheimer, Adorno e, principalmente, Marcuse[16] (um dos três grandes M - como destacava a crônica da época -, junto com Marx e Mao[17]). O *leitmotiv* era a rejeição da "razão instrumental" e de seu corolário, a "sociedade tecnológica", i. é, a sociedade moderna. A bem da verdade, temas já suscitados por *História e consciência de classe*, de Lukács (uma obra de 1923, mas traduzida na Itália

---

[15] Cf. L. Colletti, *ibid.*, págs. 27-8.

[16] *Dialética do Iluminismo*, de Adorno/Horkheimer, é de 1947; *Razão e revolução*, de Marcuse, é de 1941; apenas *O homem unidimensional*, o célebre livro de Marcuse que obteve sucesso mundial, é mais recente: 1964. (Na Itália, essas obras foram traduzidas justamente nos anos 60).

[17] Cf. L. Colletti, *op. cit.*, pág. 30.

somente em 67)[18]. Visto que o pensamento collettiano confronta-se também com estes autores, é necessário analisar mais detalhadamente alguns pontos.

---

[18]Ver, a propósito deste tema, dois interessantes estudos de G. Bedeschi, que retoma idéias de Colletti: *Introduzione a Lukács*, e *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, ambos edits. pela Laterza, Roma-Bari, 1982, 2a. ed., e 1987, 2a. ed., respectivamente.

II. AS CIÊNCIAS NO BANCO DOS RÉUS

1. Lukács e a teoria da alienação

Lukács foi um dos primeiros pensadores a atentar para o nexo Marx-Hegel, ou seja, para o "método dialético", além de estabelecer pela primeira vez, dentro do Marxismo, um corte entre o pensamento de Marx e o de Engels, refutando a tentativa deste último de "dialetizar" a Natureza[19]. E, mais que isso, veria "germes marxistas" em Hegel, isto é, Hegel como "precursor de Marx"[20]. Os ensaios reunidos em *História e consciência de classe* (escritos entre 1919 e 1922)

---

[19] A trajetória do livro é bem conhecida: condenado pela Internacional Comunista em 1924 - destino semelhante ao de outro texto básico do Marxismo Ocidental: *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch, também de 1923 - e hostilizado tanto pelos social-democratas (dos quais criticava a "deformação reformista e positivista" do Marxismo) quanto pelos ortodoxos, Lukács prontamente retirou-o de circulação. Mas nem por isso - anota Bedeschi - a obra deixou de exercer uma "influência subterrânea, porém profunda", sobre algumas correntes da Cultura européia dos últimos decênios (cf. *Introduzione a Lukács*, cit., pág. 23). Korsch retoma - em tom de tréplica - toda a discussão da época num ensaio introdutório à segunda ed. de sua obra, no qual examina as críticas da ortodoxia soviética (cf. *Marxismo e filosofia*, Porto, Ed. Afrontamento, 1977, págs. 11-59).

[20] A observação é de N. Bobbio, a propósito de outra obra de Lukács, *Der Junge Hegel* (1948). Aqui, de fato, "a novidade da interpretação" lukacsiana: se até então a relação Hegel-Marx tinha sido vista como relação de inversão, "com Lukács se deveria falar mais apropriadamente de 'realização' do verdadeiro Hegel por parte de Marx. (...) Numa palavra, Marx seria o *verdadeiro* Hegel" (Cf. o ensaio "*Studi hegeliani*", *in Da Hobbes a Marx*, cit., pág. 207).

pretendem apenas - como manifesta o próprio autor - "*compreender corretamente* a essência do método de Marx": simplesmente "uma *interpretação*, uma explicação da doutrina de Marx *no sentido de Marx*"[21]. Mas o que ele busca, na verdade, é prosseguir o projeto marxiano de "escrever uma dialética" - que, nas suas linhas básicas, já está em Hegel, embora de "forma mística". Daí invocar as palavras de Lênin, segundo o qual "os bons marxistas deveriam (...) constituir 'uma espécie de sociedade dos amigos materialistas da dialética hegeliana'"[22].

O importante, na obra de Marx, é exatamente o "método dialético", a "totalidade dialética": essa totalidade retalhada pelo método das ciências empíricas, que observam somente "fatos isolados", setores da realidade, esquecendo que tais fatos possuem "caráter histórico" e "*são - precisamente na estrutura da sua objetividade - produtos de uma época histórica determinada: a do capitalismo*"[23]. Por isso - prossegue Lukács - as ciências empíricas, tomando os fatos de modo imediato (na sua forma objetiva) como ponto de partida da formação científica do conceito, colocam-se "muito simples e dogmaticamente no campo da sociedade capitalista". Em outras palavras, essas ciências assumem

---

[21] G. Lukács, *História e consciência de classe. Estudos de dialéctica marxista*, Porto, Public. Escorpião, 1974, pág. 8.

[22] *Ibid.*, págs. 10-11 (faço pequenas alterações na trad. port., de T. Costa, para uniformizar a grafia). Atenho-me especificamente a *História e consciência de classe*.

[23] *Ibid.*, págs. 21-22. Sobre este ponto, cf. também Colletti, *TMM*, cit., pág. 42 e segs.

como seu "fundamento imutável" a essência, a estrutura objetiva, a legalidade dos fatos produzidos pela sociedade capitalista[24], ignorando suas "contradições".

Isto significa - como resume Colletti - que a objetividade factual com que a sociedade aparece aos homens, sob o capitalismo, não é nem real nem, muito menos, natural, mas fictícia. "É a objetivação (reificação ou alienação) das próprias relações sociais que - fugindo ao controle dos homens e, por isso, tornando-se 'independentes' deles - assumem a forma de 'coisas'"[25]. Lukács antecipava, a partir do estudo de Hegel e antes da divulgação dos próprios *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Marx (só publicados em 1932), o tema da *alienação* (*Entfremdung, Entäusserung*[26]).

O método das ciências empíricas está longe de ser científico: "A natureza não científica deste método aparentemente tão científico reside, pois, no fato de não se aperceber dos fatos que lhe servem de base e de descurar

[24] G. Lukács, *op. cit.*, pág. 22.

[25] L. Colletti, *TMM*, cit., pág. 43. O autor retoma aqui argumentos desenvolvidos no vol. II de *Il marxismo e Hegel*, cit., pág. 317 e segs.

[26] Esta designação penetrou na Cultura contemporânea justamente após a publicação dos *Manuscritos* de Marx, que se referem sobretudo à *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. O fato é que, na historiografia hegeliana, *Entfremdung* e *Entäusserung* (ou seu sinônimo, pouco freqüente, *Veräusserung*) não são unívocos, mas oferecem uma variedade de significados. Não têm, portanto, um uso "técnico" (sequer aparecem, por ex., no *Hegel-Lexicon* de H. Glockner (Stuttgart, 1935)). *Entfremdung* é mais usado no sentido de *alienação*, de *estranhamento*; *Entäusserung* significa algo como *externação*, *exteriorização*. Depois de Marx (e no próprio Marx), estas duas noções foram consideradas perfeitamente equivalentes (cf. o acurado estudo lexical - abrangendo toda a obra de Hegel - realizado por M. D'Abbiero em *"Alienazione" in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Roma, Ateneo, 1970; ver particularmente págs. 10-35). Também M. Rossi trata amplamente do tema em seu *Da Hegel a Marx*, cit., vol. I, *La formazione del pensiero politico di Hegel*.

este caráter histórico"[27]. O que toma a forma objetiva de "coisas" - e de processo entre coisas - são as próprias relações dos homens entre si. A objetividade é "alienada".

A dialética hegeliano-marxista não é, assim, uma teoria que se limita a refletir a realidade material (os fatos), mas uma operação "revolucionária" em que coincidem teoria e prática. Em outros termos, a dialética dissolve os fatos, tornando-os *processos*, através da transformação da realidade propiciada pelas "contradições" da sociedade capitalista. A realidade material é, para Lukács - à diferença de Engels -, a realidade social, da *práxis* humana, e não a Natureza. Não reconhecendo fatos ou objetos, a dialética vê a realidade somente como conexão de momentos de um *processo* - o processo da *totalidade*.

É preciso desmascarar o "caráter ilusório" do método das ciências empíricas, que tem íntima ligação com o capitalismo e que consiste em transpor um "fenômeno da vida", real ou idealmente, a um contexto em que sua conformação a leis possa ser investigada sem a perturbação de outros fenômenos - um processo que é reforçado ainda mais "por se reduzirem os fenômenos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de número". Aliás, é próprio do capitalismo - segundo Lukács - produzir os fenômenos desta maneira[28].

---

[27] G. Lukács, *op.cit.*, pág. 21.

[28] *Ibid.*, pág. 20.

Em conseqüência, analisar esta objetividade alienada como um cientista analisa os fatos é assumir o ponto de vista do sistema capitalista, ou seja, tomar a objetividade como um dado natural. Juntamente com os fenômenos sociais, o desenvolvimento capitalista transforma também o modo de apreendê-los. Daí o "caráter fetichista das formas econômicas, a coisificação de todas as relações humanas, a extensão crescente de uma divisão do trabalho que atomiza abstrata e racionalmente o processo de produção sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos"[27].

Coisificação, *fetichismo*, *atomização*: aparecem aqui, nesta curta passagem de *História e consciência de classe*, termos que seriam amplamente utilizados e desenvolvidos por seus seguidores, especialmente a Escola de Frankfurt, cujos temas refloresceram nos anos 60. O trecho a seguir - ainda a respeito do método analítico - é também de Lukács, mas não seria estranho em algum livro de Marcuse: "Surgem fatos 'isolados', conjuntos de fatos isolados, setores particulares com as suas próprias leis (teoria econômica, Direito, etc.) que parecem estar já, na sua aparência imediata, largamente elaborados para esse estudo científico. De tal forma que pode parecer particularmente 'científico' levar até ao fim e elevar ao nível de uma ciência esta

---

[27] *Ibid.*, págs. 20-21 (trad. modificada: já que o termo alemão *Verdinglichung* é gerado a partir de *Ding*, coisa, prefiro traduzi-lo como *coisificação* (que também corresponde a *Versachlichung*), ao invés de *reificação*, que tem origem no radical latino *res*).

tendência já inerente aos próprios fatos". Não é difícil perceber, assim, como "a estrutura da sociedade capitalista vai ao encontro do método das Ciências da Natureza, pois aí reside a condição social prévia à sua exatidão"[30].

A contraposição entre ciências empíricas e dialética é nítida. As ciências assumem a diferença entre sujeito e objeto, pensamento e ser. Ora, se a objetividade é objetivação (*Objektivierung*) ou coisificação (*Versachlichung*) de relações humanas alienadas, é precisamente esse dualismo entre sujeito e objeto que deve desaparecer. Marx, na visão de Lukács, acusa Hegel justamente por não ter conseguido resolver esta dualidade e não ter levado às últimas conseqüências a crítica a Kant.

O que Marx aceita da filosofia de Hegel é a "dialética como conhecimento da realidade" (aqui o "profundo parentesco" com o materialismo histórico); o que o separa dela - e igualmente dos sucessores de Hegel - são "os vestígios mitologizantes dos 'valores eternos'", presentes tanto nessa filosofia quanto na "filosofia da reflexão". Que o próprio Hegel combateu sem tréguas "durante toda a vida e contra a qual empregou todo o seu método filosófico, o processo e a realidade concreta, a dialética e a História. A crítica marxiana de Hegel é, pois, o seguimento e a

---

[30] *Ibid.*, pág. 21.

continuação diretos da crítica que (...) Hegel exerceu contra Kant e Fichte"[31].

Apesar dos esforços - diz Lukács -, Hegel continuou prisioneiro das "formas de pensamento platônico e kantiano": exatamente a dualidade entre pensamento e ser, forma e matéria. "A incapacidade de penetrar o próprio objeto exprime-se em pensamento nas forças motrizes transcendentes que, de uma forma mitológica, constroem e estruturam a realidade, a relação com os objetos, as nossas relações com eles e as suas modificações no processo histórico"[32].

Para atingir verdadeiramente a realidade, portanto, é necessário eliminar a diferença entre sujeito e objeto, típica do método analítico. Tal diferença é ilusória, já que não há fatos "isolados", setores separados como Economia e Direito, por exemplo. O método dialético estabelece uma ligação orgânica entre esses fatos, colhe-os na sua *totalidade*, isto é, estabelece a correspondência entre mundo subjetivo e mundo objetivo, com a superação da *alienação*.

Superação garantida por um "ato de fé num postulado filosófico", como observa Colletti. "Lukács parte da identidade hegeliana de sujeito e objeto. Como para Hegel, o seu inimigo principal é a 'filosofia da reflexão', o 'ordinário intelecto humano', o ponto de vista do senso comum que distingue sujeito e objeto, pensamento e ser". O

---

[31] *Ibid.*, págs. 31-32.

[32] *Ibid.*, pág. 33.

preço disso tudo "é o repúdio do materialismo e da ciência". E, uma vez que há identidade entre coisificação e objetividade natural, a acusação lukacsiana abrange ao mesmo tempo o capitalismo e a ciência. "É a crítica da objetividade do capital mas, também, da objetividade da Natureza"[33].

O próprio Lukács reconheceria, em 1967, no *Posfácio* a *História e consciência de classe*, o "super-hegelianismo" vertido nestas páginas: "O proletariado como sujeito-objeto idêntico da História humana real não é, pois, uma realização materialista que supera as construções intelectuais idealistas, (...) é uma construção que visa objetivamente superar o próprio mestre". É em Hegel, de fato, que aparece pela primeira vez

> o problema da alienação como questão fundamental da posição do homem no mundo, para com o mundo. Mas, na sua obra, a alienação é também, quando designada pelo termo *Entäusserung*, a posição de toda a objetividade. Eis porque a alienação, pensada até ao fim, equivale à objetivação. Eis porque é preciso que o sujeito-objeto idêntico, ao suprimir a alienação, suprima também a objetividade. Mas, como o objeto, a coisa, existem em Hegel apenas como externação de si, retomá-los no sujeito seria o fim da realidade objetiva e, por conseguinte, de toda a realidade[34].

Ora, *História e consciência de classe* segue as pegadas de Hegel - admite Lukács - precisamente porque, "na terminologia dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx", identifica *alienação* e *objetivação*. "Este grosseiro erro fundamental" muito contribuiu para o êxito do livro: afinal, "desmascarar no pensamento a alienação estava, à época, na ordem do dia", e isto logo se tornaria "a questão central

---

[33] L. Colletti, *TMM*, cit., pág. 46.

[34] G. Lukács, *op. cit.*, págs. 363-4.

para a crítica da Civilização"[35]. Lukács, neste caso, refere-se explicitamente a Heidegger[36]. Mas a verdade é que sobre a teoria da alienação se fundamentaria toda uma geração de pensadores: especialmente os "frankfurtianos", com Marcuse à frente[37] (ver próximo tópico).

Como havia dito Colletti já na década de 60, Lukács recupera integralmente, através da identidade de sujeito e objeto, a crítica hegeliana do intelecto (e do pensamento científico), que distingue, rigorosamente, pensamento e ser, teoria e prática, universal e particular, finito e infinito. Em Hegel, o intelecto "*determina* e mantém firmes as determinações", enquanto a Razão (ou a lukacsiana *totalidade*) dissolve tais determinações, justamente porque é "negativa e *dialética*"; por isso a Razão é *positiva*: "gera o *universal* e nele compreende o particular"[38].

Para Lukács, a *Verdinglichung* (coisificação) consiste nessa heterogeneidade de sujeito e objeto - daí a

[35] *Ibid.*, pág. 364.

[36] *História e consciência de classe*, segundo a tese de L. Goldmann, teria influenciado Heidegger em *Sein und Zeit* (1927). A "verdadeira" e a "falsa" consciência, de que fala Lukács no ensaio sobre a *Verdinglichung* ("*A coisificação e a consciência do proletariado*", trad. cit., pág. 97 e segs.), converter-se-ia em Heidegger na existência "autêntica" e "inautêntica". *Ser e tempo* seria, na realidade, uma espécie de réplica à obra lukacsiana de 1923. (L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, 1945, cit. por L. Colletti, *MM*, vol. II, cit., pág. 337, e G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., pág. 42.

[37] C. Vasoli observa, nesse sentido, que Lukács favoreceu "singulares confusões ideológicas", como as que "induziram todo um grupo de teóricos e filósofos influenciados diretamente por *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Adorno, Horkheimer, Marcuse) a identificar a crítica do 'fetichismo' e da 'coisificação' na sociedade burguesa com o processo de 'objetivação' devido à ciência, à técnica, à organização industrial do mundo moderno" (em *Lukács tra il 1923 e il 1967*, cit. por G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., págs. 42n).

[38] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*", cit., pág. 6.

importância do conceito de totalidade. A reivindicação da totalidade contra a "rigidez" do particular e a persistente crítica do método analítico refletem motivos não só do Historicismo alemão contemporâneo (Windelband, Simmel, Rickert e outros), mas de correntes declaradamente irracionalistas como o *vitalismo* de H. Bergson[39].

Traços bergsonianos figuram particularmente no ensaio sobre a *Verdinglichung*, onde Lukács critica a mecanização do trabalho, cuja evolução conduziu a uma "progressiva eliminação das propriedades qualitativas humanas e individuais do trabalhador". "Retalhado" o processo de trabalho "em operações parciais abstratamente racionais", destrói-se "a relação entre o trabalhador e o produto como totalidade" e reduz-se o trabalho a uma "função especial que se repete mecanicamente". Tudo é limitado ao "conceito calculador"[40]. E, mais que isso, a fábrica capitalista "reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador, reduz o tempo ao nível do espaço":

> O tempo perde assim o seu caráter qualitativo, mutável, fluido: fixa-se num *continuum* exatamente delimitado, qualitativamente mensurável, cheio de 'coisas' quantitativamente mensuráveis (os 'trabalhos realizados' pelo trabalhador, reificados, mecanicamente objetivados, separados com precisão do conjunto da personalidade humana) num espaço[41].

No fundo, o que Lukács lamenta é que o tempo perca o caráter de *duração*, que seja um "tempo abstrato, exatamente

---

[39] Cf. L. Colletti, no capit. 10 ("Da Bergson a Lukács") de seu *Il marxismo e Hegel*, págs. 317-56. Cf. também P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, cit., pág. 121 e segs.

[40] G. Lukács, *op. cit.*, pág. 102.

[41] *Ibid.*, pág. 104.

mensurável" - um tempo, enfim, que se tornou "o espaço da Física"[42]. Ao invés de entrar na fábrica com *O Capital*, de Marx - ironiza Colletti -, Lukács carrega o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, de Bergson.

O mal da fábrica moderna, portanto, não é o uso das máquinas em sentido capitalista, mas a *própria máquina*. O mal é "a *mecanização*, isto é, que o sistema de máquinas se apresente como um organismo de produção completamente *objetivo*, que o trabalhador encontra diante de si"[43]. Em outros termos, a coisificação é produto da ciência, da técnica, simplesmente pelo fato de existir este objeto natural investigado pelas ciências, prisioneiras do intelecto e do princípio aristotélico de não-contradição. O escândalo - como Marx já dissera nos *Manuscritos*, a propósito de Hegel - é "a *objetividade enquanto tal*"[44].

É palpável, em alguns destes temas, a proximidade com o vitalismo bergsoniano, no qual confluem a moderna "crítica da ciência" e os grandes temas da filosofia romântica. A imagem do mundo proporcionada pelas ciências empíricas - para Bergson - não tem dinamismo nem "vida"; o tempo é, na verdade, espaço, e quando a ciência pensa medí-lo, mede apenas o espaço, porque a vida é movimento, fluir, *duração*,

---

[42] *Ibid.* E isto quando a Física já havia desenvolvido a noção - einsteiniana - de espaço-tempo.

[43] L. Colletti, *MM*, cit., págs. 342-3.

[44] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* (trad. Della Volpe), cit., pág.270 (trad. bras. - que inclui somente o terceiro manuscrito - em *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, Col. "Os Pensadores", SP, Abril Cult., 1974, pág. 48).

não é espacial nem calculável. Estão assentadas, assim, as bases da contraposição entre *inteligência* (ou intelecto) e *intuição*.

O domínio do intelecto é a "matéria bruta": espacialidade, rigidez, imobilidade. Estamos no campo das ciências, que - através da análise - compõem e decompõem seu objeto, elaborando conceitos nos quais fixam e espacializam uma realidade que é mudança contínua (*processo*, poderíamos dizer, em termos lukacsianos). Tais conceitos, exteriores uns aos outros, assim como objetos dispostos no espaço, têm efetivamente a estabilidade de objetos.

"A inteligência" - escreve Bergson - "deixa escapar o que há de *novo* a cada momento de uma história. Ela não admite o imprevisível. Ela rejeita toda criação. O que satisfaz a nossa inteligência são antecedentes determinados conducentes a um conseqüente determinado, calculável este em função daqueles". É somente nisto que a inteligência sente-se à vontade, e, "seja qual for o objeto, ela irá abstrair, separar, eliminar, de modo a substituir o objeto em si, se for o caso, por um equivalente aproximado em que as coisas aconteçam dessa maneira". A inteligência só está à vontade "no descontínuo, no imóvel, no que está morto". Numa palavra, "a *inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*"[45].

[45] H. Bergson, *A evolução criadora* (capit. II), *in Cartas, conferências e outros escritos*, SP, Abril Cult., Col. "Os Pensadores", 1979, págs. 191, 193-94; ver ainda L. Colletti, *MH*, pág. 317 e segs.; úteis, também, as considerações desenvolvidas por I. M. Bochenski em *A filosofia contemporânea ocidental*, SP, EPU-Edusp, 3a. ed (2a. reimpr.), pág. 107 e segs.

Tudo é diferente com a intuição, esse instinto que se tornou "consciente de si mesmo". Seu domínio é a "vida": continuidade, movimento, devir. Estamos agora no plano da *duração*. Somente a intuição - que não compõe nem decompõe - pode captar essa realidade interior que é a duração: através dela conhecemos diretamente o objeto, penetramos no seu íntimo. Resumindo: temos de um lado o domínio da matéria espacial (rígida, fixa), que é subordinada à inteligência *prática*; e, de outro, o domínio da vida e da consciência que dura, ao qual está ligada a intuição[◆◆].

A intuição, que tem a mesma direção da vida, conhece a verdadeira realidade. A inteligência só tem valor prático, é relativa à ação. Logo - note-se -, as ciências empíricas não têm função cognoscitiva, mas apenas função prática. Não por acaso, Bergson mereceu o elogio de Croce - que compartilhava a mesma idéia -, por ter introduzido (na França) "essa viva consciência da intuição" e por ter "rompido as tradições do intelectualismo e abstratismo" dos franceses, propensos à "excessiva confiança" nos "conceitos bem contornados" e nas "claras distinções".

E, quanto à crítica bergsoniana das ciências, diz ainda Croce: "Todas estas críticas (...) não soam novas ao ouvido de quem já escutou as críticas de Jacobi, de Schelling, de Novalis e de outros românticos, e particularmente aquela, estupenda, que fez Hegel do intelecto abstrato (isto é,

---

◆◆H. Bergson, *op. cit.*, págs. 200-201.

empírico e matemático) e que percorre todos os seus livros, da *Fenomenologia do Espírito* à *Ciência da lógica*, e se enriquece de exemplos nas observações aos parágrafos da *Filosofia da Natureza*"[47].

Mas não é somente Bergson - repita-se - a inspiração de Lukács. A variedade de motivos é bastante complexa e envolveu, no começo do século - independentemente de Bergson -, a retomada direta de alguns temas da filosofia romântica, sobretudo na Alemanha. Passo a passo, esboçava-se a teoria da *coisificação* (fundamental, como se veria depois, na obra de Marx). Não cabe retomar aqui todas essas motivações. Alguns pontos a mais, no entanto, devem ser anotados, já que foi característico da época "o horror a toda assunção do mundo como universo de múltiplas determinações e a repugnância em relação a qualquer forma de objetividade ou 'exterioridade' de tipo materialista"[48].

A filosofia da época mais uma vez apelava ao subjetivismo, à interioridade - *locus* da "verdadeira" realidade. Seus instrumentos não eram os do intelecto ou da Razão, que - como haviam ensinado os filósofos do Século XVIII - é acessível a todos (o homem *racionável*[49], de Kant),

[47] B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Roma-Bari, Laterza, 3a. ed. da Col. "Econômica", 1981, págs. 326-7; ver também, de L. Colletti, *IS*, pág. 178. Sobre a crítica das ciências em Croce, cf. o ensaio de P. Rossi, "Benedetto Croce e lo storicismo assoluto", *in Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, cit., pág. 222 e segs.

[48] L. Colletti, *MM*, pág. 325.

[49] Na feliz acepção que lhe deu G. Lebrun em "*Uma escatologia para a moral*", em I. Kant, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (ed. org. por R. Terra, com comentários de vários autores), SP, Brasiliense, 1986, pág. 97 e *passim*.

mas os da *intuição*, da experiência estética, da fé: enfim, algo restrito a poucos[50].

Windelband fala expressamente de interiorização (*Verinnerlichung*): era necessário promover uma "unidade espiritual de vida contra o despedaçamento da cultura voltada à exterioridade material"[51]. Rickert fala dos "limites da conceptualização naturalista", criticando o *Erklären* – o conhecimento como "explicação causal", generalizante, produzido pelo intelecto – em favor do conhecimento histórico, individualizante, o *Verstehen*, em que destaca a "intuição" e a "transcendência dos limites daquilo que só é cognoscível mediante conceitos"[52]; e, por fim, apresenta a filosofia como "ciência da totalidade".

Simmel (de quem Lukács foi aluno em Berlim), por sua vez, estende a crítica da ciência à crítica da Civilização moderna. Sua *Lebensphilosophie* procura explicar o conflito na sociedade moderna com base numa antítese irresolúvel: o princípio da totalidade orgânica da "vida" e o da conexão mecânica ou causal, simplesmente "exterior"[53]. Seu tema central, até *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918), é a contraposição entre o processo criativo da vida e os

[50] Cf., a propósito, "*Irrazionalismo, antiscientismo, spiritualismo*", cap. X de *Storia della filosofia*, org. por N. Merker (vol. III), Roma, Riuniti, 1984, pág. 187 e segs.

[51] W. Windelband, *Präludien*, I, Tübingen, 1921, cit. por L. Colletti, *op. cit.*, págs. 325-6.

[52] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1921, cit. por Colletti, *ibidem*, pág. 326. Sobre o tema, ver também *Lo storicismo tedesco*, aos cuidados de Pietro Rossi, Turim, Utet, 1977; e *Introduzione a Lukács*, de G. Bedeschi, cit.

[53] Cf. L. Colletti, *op. cit.*, pág. 326.

produtos em que se realiza[54]. As "formas" geradas pela vida consolidam-se em produtos *objetivos*, que adquirem autonomia e se contrapõem ao devir que as gerou. Mas, enquanto a vida tende a resolver dentro de si as formas que momentaneamente objetivou, estas formas se enrijecem e se fixam em entes definidos, ou seja, tendem a subordinar ao seu mecanismo repetitivo a vida que lhes deu origem[55].

Até aqui, resumidamente, as influências de Hegel e da filosofia irracionalista sobre o jovem Lukács. Há que se reconhecer, contudo, a importância e a novidade dessa obra no campo marxista. Ela enfocou pela primeira vez - como vimos - um tema fundamental no próprio Marx: a *alienação* (*Entäusserung, Entfremdung*), ou *coisificação* (*Verdinglichung*). Isto numa época - vale relembrar - em que ainda não haviam sido publicados os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, onde Marx destaca esse conceito. O livro de Lukács - reconhece Colletti - foi o primeiro, no campo marxista (depois do próprio Marx), a tratar de Hegel e da filosofia clássica alemã "com conhecimento de causa". Além disso, rejeitou decisivamente a tentativa de "dialetizar" a Natureza: o marxismo filosófico deixava de ser, enfim, um "romance cosmológico"[56], em favor de uma teoria da sociedade capitalista moderna. Mas o "grosseiro

[54] Cf. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., pág. 44.

[55] Cf. L. Colletti (*op. cit.*, pág. 328), que neste ponto faz referência a P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turim, 1956.

[56] *Ibid.*, pág. 336

erro fundamental", a que Lukács se referira na autocrítica[87], já fixara raízes na chamada Teoria Crítica dos frankfurtianos - para não falar de Heidegger. Estamos no coração da "crítica da Civilização".

2. *Marcuse e a Escola de Frankfurt*

A "crítica da razão instrumental" - como admite também Habermas[88] - resultaria, a partir de Adorno e Horkheimer, na "negação da *coisificação*". Pelo menos até 1937, os frankfurtianos manteriam e desenvolveriam plenamente os temas de *História e consciência de classe*: em Horkheimer, a crítica da "ciência positivista"; em Adorno, o "fetichismo da música"; e, em Marcuse, o ataque à "sociedade industrial"[89]. Essa teoria nascida de uma perspectiva emancipatória desembocava, no final, em uma visão trágica: a "marcha triunfal" da "razão instrumental". A *salvação* era vislumbrada apenas na atitude pessoal do intelectual "crítico" (Horkheimer), ou na obra de arte de vanguarda

---

[87] *Ibid.*, pág. 364.

[88] Cf. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, Bolonha, Il Mulino, 1986, pág. 475. O quarto capít. da obra tem por título, exatamente, "*De Lukács a Adorno: a racionalização como coisificação*". Numa entrevista à *New Left Review* (1985), o próprio Habermas admitiu ter sido fortemente estimulado pela leitura de *História e consciência de classe*, antes mesmo de conhecer a obra dos frankfurtianos (cf. "*Um perfil filosófico-político. Entrevista com Juergen Habermas*". *Novos Estudos Cebrap*, 9(1987), pág. 78). Para ele, Marx não foi "primariamente o teórico da Economia", mas o "teórico da coisificação" (ver, a respeito, "*Jürgen Habermas: 'critico' o 'ricostrutore' del materialismo storico*", de E. Agazzi, em *Marx e i suoi critici*, (org.) G.M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirollo, Urbino, QuattroVenti, 1987, págs. 155-193).

[89] E. Agazzi, ensaio cit., págs. 165-6.

(Adorno), ou, ainda (é o caso de Marcuse), na "rejeição" total do existente[60].

O tema de fundo, ainda e sempre, é o da crítica do intelecto. O mundo coisificado é o mundo físico-natural; a alienação é a cisão de sujeito e objeto; e o que de fato aliena e desumaniza o homem é - nada mais, nada menos - a ciência. A crítica de Colletti, neste ponto, é impiedosa e devastadora (como fôra, de resto, a do próprio Della Volpe, que via na obra de Adorno e Horkheimer, por ex., apenas um "paradoxo tardo-romântico"[61]). O alvo principal é Marcuse, mas sobram estilhaços também para Adorno e Horkheimer[62]. Convém, portanto, examinar mais de perto os argumentos - irrefutáveis para quem se dispuser, na análise da *Dialektik*

[60] *Ibid.*, pág. 166.

[61] Ver o ensaio "*Critica di un paradosso tardoromantico*", *in Opere*, vol. 6, cit., págs. 345-49 (trad. bras. em *Textos selecionados*, org. por N. J. Pereira, Col. "Sociologia" (coord. por F. Fernandes), SP, Atica, 1979, pág. 78 e segs); no mesmo vol., ver ainda "*Moralismo e utopismo di Marcuse*", pág. 350 e segs.

[62] Colletti critica persistentemente Marcuse desde os primeiros escritos. Ver, principalmente, "*Da Hegel a Marcuse*", *IS*, pág. 151 e segs.; *MH*, vol. II, pág. 225 e *passim*; *TMH*, pág. 97 e *passim*; e *TI*, 29 e segs. Um resumo das críticas de Colletti aos teóricos frankfurtianos é a entrevista de maio de 1971 à Rev. *Rinascita*, "Marx, Hegel e la Scuola di Francoforte" (reproduzida em *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977, pág. 78 e segs., e também em G. Della Volpe *et alii*, *La dialectica revolucionaria*, Puebla, Univ. Autónoma de Puebla, 1977, pág. 105 e segs.; este último volume reúne a trad. dos principais textos do debate de 62 sobre a dialética, publicados por F. Cassano, em *Marxismo e filosofia in Italia. 1958-1971*, cit.). Na citada entrevista, Colletti afirma que muitas páginas de Adorno, Horkheimer e Marcuse são um verdadeiro "saque" de *História e consciência de classe*, ainda que tenham tentado minimizar sua dívida para com Lukács - ambigüidade que, curiosamente, Habermas também reconhece em relação aos frankfurtianos na sua *Teoria da ação comunicativa*, trad. cit., pág. 475. Aliás, as referências a Habermas - um autor raramente mencionado na obra collettiana - são freqüentes na entrevista de 71. Colletti observa que, embora desenvolvendo certos temas marcusianos, Habermas não deixa de criticar Marcuse em pontos fundamentais, como sua concepção "mítico-mágica" do mundo natural (particular à "mística judaica e protestante"), ou seja, a idéia de que a "emancipação" do homem só se dará através de uma "nova ciência", uma "nova técnica"; e vê, em certo sentido, uma semelhança entre algumas de suas críticas à Escola e as de Habermas, especialmente em "*Technik und Wissenschaft als Ideologie*" e *Erkenntnis und Interesse* (ambos de 1968). Cf. o vol. *La cuestión de Stalin*, cit., pág. 75 e segs.

der Aufklärung (dos dois últimos), ir além do célebre ensaio sobre a "Indústria Cultural".

Colletti considera esta obra - publicada em 1947 - um prolongamento da literatura crítica da "cultura" e da "sociedade" que vinha se desenvolvendo há decênios, constituindo mesmo "a *Summa* de todos os 'horrores' e idiossincrasias"[63] em relação a estas. A *Aufklärung*, a que se referem os autores, não é uma época histórico-cultural determinada - isto é, um período da História européia e uma revolução cultural coincidentes com o Século XVIII, aproximadamente -, traduzida, em geral, por *Iluminismo* ou *Esclarecimento*[64]. É dilatada até os primórdios da Humanidade: trata-se da atitude do homem em relação à Natureza, com o objetivo de conhecê-la e dominá-la (nenhuma especificidade, portanto). O que se critica é a própria Civilização ocidental, que, ao invés de alcançar efetivamente sua emancipação, afunda na "barbárie". O esclarecimento, escrevem Adorno e Horkheimer,

> tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. (...) O mito converte-se em esclarecimento, e a Natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode

[63] L. Colletti, *MM*, pág. 332.

[64] Aliás, *Aufklärung*, *Enlightenment* e *Lumières* não devem simplesmente ser traduzidos um pelo outro. Como exemplifica Belaval, *Enlightenment*, ao contrário de *Lumières*, "não equivale a luta contra a intolerância (...) e a *Aufklärung* não tem vocação anti-religiosa" (Y. Belaval, *Historia de la filosofía*, vol. 6 ("*Racionalismo, Empirismo, Ilustración*"), México, 9a ed., 1987, pág. 195). A expressão alemã, de fato, significa não só "esclarecimento" produzido pela Razão, mas também "iluminação", no sentido religioso. O Iluminismo francês, por sua vez, tem raízes inglesas, particularmente no que concerne à idéia de Razão fundada na experiência e na ciência, de que foram precursores Newton, Locke e, mais longinquamente, Bacon.

manipulá-los. (...) Toda tentativa de romper as imposições da Natureza rompendo a Natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da Natureza. Tal foi o rumo tomado pela Civilização européia[66].

O esclarecimento abrange todos os tempos, da *Odisséia* de Homero a Hitler! Na origem da calamidade que arruina a Civilização está a manipulação da Natureza, a dessacralização produzida pelas ciências, quer no seu aspecto teórico-abstrato, quer na sua aplicação técnica. Em nenhum momento distingue-se a ciência como *processo de conhecimento* da aplicação industrial desse conhecimento. (Como veremos adiante, ciência é ideologia - especialmente em Marcuse).

Estamos longe de Kant, que, num célebre opúsculo[66], definira a *Aufklärung* como "a *saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*". Para ele, *menoridade* é a incapacidade de fazer uso do entendimento "sem a direção de outro indivíduo. (...) *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento". É precisamente a Kant que Adorno e Horkheimer reservam as mais duras críticas, colocando-o inclusive ao lado do Marquês de Sade. Tudo porque Kant concebe - à maneira do esclarecimento - o pensamento como "produção de uma ordem científica unitária" e "sistemática", que liga os conhecimentos a partir de princípios. É o

---

[66] Adorno, T. W., e Horkheimer, M., *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, págs. 19, 24, 27. (Correta, como se pode ver, a opção de G. A. Almeida pela trad. de *Aufklärung* por *esclarecimento*).

[66] Trata-se de *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, de 1783 (Ver I. Kant, *Textos seletos* (ed. bilingüe), Petrópolis, Vozes, 2a. ed., 1985, pág. 100).

predomínio da *razão subjetiva* (ver adiante). "As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância. O princípio da contradição é o sistema *in nuce*"[67].

A Razão representa apenas "a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação. (...) O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. (...) Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a *priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio". O "julgamento" de Kant não poderia ser mais sumário:

> Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. (...) A ordem totalitária instala o pensamento calculador em todos os seus direitos e atém-se à ciência enquanto tal. Seu cânon é a sua própria eficiência sangüinária. A filosofia, da crítica de Kant à *Genealogia* de Nietzsche, proclamara-o; só um desenvolveu-o em todos os pormenores. A obra do marquês de Sade mostra o 'entendimento sem a direção de outrem', isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela[68].

O verdadeiro adversário, mais uma vez, é o intelecto, o pensamento científico, a distinção kantiana de sensibilidade e intelecto. E os "teóricos críticos" não hesitam em atacar até os precursores do pensamento científico moderno. Bacon, por exemplo, apesar de alheio à Matemática, "capturou bem a mentalidade da ciência que se fez depois dele", através do

---

[67] Adorno/Horkheimer, *op. cit.*, pág. 81.

[68] *Ibid.*, págs. 83-4.

"casamento feliz" entre o intelecto e a natureza das coisas: "o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a Natureza desencantada". A ciência, enfim, está a serviço do capital:

> O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. Os reis não controlam a técnica mais diretamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. As múltiplas coisas que, segundo Bacon, ele ainda encerra nada mais são do que instrumentos: o rádio, que é a imprensa sublimada; o avião de caça, que é uma artilharia mais eficaz; o controle remoto, que é uma bússola mais confiável. O que os homens querem aprender da Natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência[69].

A citação é longa, mas elucidativa: revela algumas das "idiossincrasias" dos frankfurtianos (para retomar a expressão de Colletti). Para eles, os inimigos são a ciência e a técnica, meros instrumentos do capital; tudo é submetido ao "critério da calculabilidade"; o esclarecimento "confunde o pensamento e a matemática"; "o pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo"; "a multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a História ao fato, as coisas à matéria"; "o número tornou-se o cânon do esclarecimento"; "a dominação da Natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da razão pura* baniu o pensamento", etc. O veredicto de Adorno/Horkheimer é fulminante: "O esclarecimento é totalitário"[70].

---

[69] *Ibid.*, pág. 20.

[70] *Ibid.*, págs. 21-2, 37-8.

A Razão, para estes autores, torna-se simples instrumento. "No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade". De agora em diante, "a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento"[71]. Estavam lançadas, assim, as bases da *crítica da razão instrumental* - ponto central do pensamento frankfurtiano. Tratava-se, na verdade (nas palavras de Horkheimer em outra obra), do "eclipse da razão"[72].

O drama do pensamento ocidental se desenrola entre esta antítese: razão subjetiva e razão objetiva. A polêmica de Horkheimer é contra a razão subjetiva, essencialmente voltada à adequação de meios e fins e que pouco se importa se tais fins são racionais em si. Anteriormente, predominara outra concepção de razão, "diametralmente oposta", que "afirmava a existência da razão não só como uma força da mente (...), mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na Natureza e suas manifestações".

[71] *Ibid.*, pág. 21.

[72] *Eclipse of Reason*, de M. Horkheimer, foi publicado em 1947 nos EUA, mas os textos que o compõem foram baseados em conferências realizadas já em 44. Reflete bem os temas tratados na *Dialética do esclarecimento*, e, segundo Horkheimer, "seria difícil dizer quais idéias se originaram na mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só" (trad. bras. da ed. inglesa: *Eclipse da razão*, Rio, Edit. Labor do Brasil, 1976; trad. esp. da ed. alemã: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 2a. ed., 1973 - cit., respectivamente, págs. 7 e 12.).

Sobre a sólida base da razão objetiva tinham sido erguidos os grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, além do escolasticismo e do idealismo alemão. Tais filósofos - argumenta Horkheimer - procuraram desenvolver um sistema que abrangesse todos os seres, incluído o homem e seus fins:

> O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios. O supremo esforço dessa espécie de pensamento foi conciliar a ordem objetiva do 'racional', tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse por si mesmo e a autopreservação. (...) A teoria da razão objetiva não enfoca a coordenação de comportamento e objetivos, mas os conceitos - por mais mitológicos que estes pareçam hoje -, tais como a idéia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos[73].

Tudo isto se perdeu com o pensamento moderno. A subjetivação e formalização da razão conduzem à *coisificação* - processo que teve início "nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos", mas que só abrangeu todas as esferas da atividade humana com o advento da "sociedade industrial". Funções que eram da razão objetiva, da Religião ou da Metafísica são agora "ocupadas pelos mecanismos reificantes do anônimo sistema econômico"[74]. Esse processo de dessacralização foi obra, principalmente, dos filósofos iluministas, que

> atacaram a Religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a Metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta. Especulação é sinônimo de Metafísica, e metafísica é

---

[73] M. Horkheimer, *op. cit.* (trad. bras.), págs. 12-13.

[74] *Ibid.*, pág. 49.

sinônimo de mitologia e superstição. Podemos dizer que a história da razão ou do esclarecimento, desde os seus primórdios na Grécia até os dias atuais, conduziu a um estado de coisas em que até mesmo a palavra razão é suspeita de conotar alguma entidade mitológica. A razão se liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa.

E conclui Horkheimer:

O Bispo Berkeley, filho legítimo do nominalismo, exaltado partidário protestante e iluminista positivista ao mesmo tempo, dirigiu um ataque contra tais conceitos gerais, inclusive o conceito de um conceito geral, há duzentos anos. De fato, a sua campanha resultou vitoriosa em toda a linha. Berkeley, em contradição parcial com a sua própria teoria, conservou alguns conceitos gerais, tais como mente, espírito e causa. Mas eles foram eliminados com eficiência por Hume, o pai do positivismo moderno[75].

A referência é às filosofias empiristas, iluministas, positivistas. Mas o alvo do ataque - ainda e sempre - é o próprio pensamento científico, prisioneiro do intelecto e da distinção de pensamento e ser. Horkheimer não faz outra coisa senão repetir, aqui, no mesmo sentido, o que já escrevera no texto-manifesto da chamada Teoria Crítica (1937). "O cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso. Eles têm apenas que se enquadrar ao seu 'conceito'". Afinal, cabe ao cientista conceber e classificar os "fatos" de modo a que possam ser dominados por todos; o experimento científico tem a função de constatar esses fatos, adequando-o à teoria; e a matéria "é fornecida de fora"[76].

Com isso - acrescenta Horkheimer -, "a ciência proporciona uma formulação clara, bem visível, de modo que

---

[75] *Ibid.*, págs. 25-6.

[76] M. Horkheimer, "*Teoria tradicional e teoria crítica*", em *Textos selecionados* (com ensaios também de Adorno, Habermas e outros), SP, Abril Cult., 1980, pág. 123.

se possam manusear os conhecimentos como se queira. Não importa se se trata de exposição da matéria, como na história e partes descritivas de outras ciências particulares, ou de sinopse de grandes quantidades de dados e obtenção de regras gerais, como na Física; para o cientista a tarefa de registro, modificação da forma e racionalização total do saber a respeito dos fatos é sua espontaneidade, é a sua atividade teórica. *O dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção, lhe é natural*"[77].

O panorama é claramente lukacsiano. A ciência não é vista somente como componente fundamental das forças produtivas (o que é um ponto de vista tradicional do Marxismo), mas como um produto do próprio capitalismo e sujeito aos seus métodos. Já não há diferença entre sujeito e objeto: "Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. (...) Mesmo quando se trata da experiência com objetos naturais como tal, sua naturalidade é determinada pelo contraste com o mundo social, e nesta medida dele depende"[78]. E Horkheimer conclui: "A incapacidade de se pensar teoria e *práxis* como unidade" é baseada, do ponto de vista epistemológico, "na *hypóstasis* do dualismo cartesiano entre pensar e ser". Um dualismo "adequado à Natureza e à

---

[77] *Ibid.* (grifo meu).

[78] *Ibid.*, págs. 125-6.

sociedade burguesa, na medida em que ele próprio se iguala a um mecanismo natural"[79].

Pelo que acompanhamos até aqui, através de algumas linhas fundamentais do pensamento de Adorno e Horkheimer, só podemos concordar com a conclusão de Colletti. Junto com Marcuse, ambos representam, de fato, "o exemplo mais vistoso dos extremos a que pode chegar o inversão de crítica romântica do intelecto e da ciência e crítica histórico-social do capitalismo". Mas um ponto que é central no discurso frankfurtiano, ou seja, "a tese de que a ciência é um *instituto do mundo burguês*", talvez não tivesse se desenvolvido sem esse livro "de importância decisiva na história do pensamento contemporâneo": *História e consciência de classe*, de Lukács[80].

Marcuse - cujas obras tiveram enorme difusão a partir de 68 - não é, portanto, um solitário, na sua crítica da ciência e da "sociedade industrial". Tal convicção - ou idiossincrasia - está profundamente enraizada na Escola de Frankfurt. Vamos, então, aos principais pontos de Marcuse, que radicalizará a "crítica idealista da ciência"[81], até desembocar no paroxismo da "Grande Recusa". Esta crítica (ou

---

[79] *Ibid.*, pág. 147.

[80] L. Colletti, *MH*, pág. 334.

[81] A expressão é de A. Aliotta, que a utilizou em sentido positivo num livro de 1912 cujo tit. é exatamente *La reazione idealistica contro la scienza*; foi reproposta, desta vez no seu significado de fenômeno regressivo, por F. Lombardi, em *Il senso della storia*, Roma, 1965 (cf. L. Colletti, *MH*, pág. 317n, e *IS*, pág. 178n; retomo aqui, em linhas gerais, a argumentação sobre Marcuse desenvolvida nestes dois volumes).

rejeição) é o "fio condutor" de sua obra mais famosa, *One Dimensional Man* (1964), mas os pressupostos já estão em textos anteriores, como *Reason and Revolution* (1941) e *Kultur und Gesellschaft* (que reúne ensaios escritos entre 1933 e 1965).

A obra de Marcuse é um ataque indiscriminado à ciência, à técnica e à "sociedade industrial". Inspirações irracionalistas-espiritualistas-românticas percorrem toda a sua teoria. Reconhecer a existência de coisas fora de nós: eis, para Marcuse, a *coisificação*. Ressonâncias de Bergson, Lukács, etc. Através da crítica pretensamente "revolucionária" da sociedade burguesa, instila-se o obscurantismo da crítica idealista das ciências. Assim, o ataque de Hegel à "certeza sensível" passa por emancipação humana; e Marcuse pode então ler as três primeiras seções da *Fenomenologia do Espírito* como uma crítica ao positivismo e - mais que isso - à *coisificação*.

O termo "coisificação" - explica ele no estudo sobre Hegel - é emprestado da teoria marxista, na qual "significa o fato de todas as relações entre os homens, no mundo do capitalismo, aparecerem como relações entre coisas". É o que faz Hegel numa perspectiva filosófica: "O senso comum e o pensamento científico tradicional consideram o mundo como uma totalidade de coisas, mais ou menos existentes *per se*, e buscam a verdade em objetos que são considerados como independentes do sujeito que conhece". Ora, mais que atitude epistemológica, isto é atitude que envolve toda ação humana,

levando os homens a só se sentirem seguros "quando conhecem e manipulam fatos objetivos"[82].

Como já expusera num escrito de 1933 - *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho na ciência econômica*[83] -, a polêmica de Marcuse é com a objetividade, com a "submissão" do homem às coisas. Independentemente das épocas históricas, o trabalho é sempre trabalho alienado - uma tese, como se vê, contrária aos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx.

Marx, com efeito, não confunde *objetivação* e *alienação*. Produzir objetos, transformar materiais, não é alienação: "Que o homem seja um ente corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, sensível, objetivo, significa que ele tem como objeto da sua existência, da sua manifestação vital, *objetos reais, sensíveis*, ou que pode *exprimir* a sua vida somente em objetos reais, sensíveis. *Ser* objetivo, natural, sensível, e ter ao mesmo tempo um objeto, uma natureza, um interesse fora de si, ou inclusive ser objeto, natureza, interesse de terceiros, é a mesma coisa"[84]. Já para Marcuse, assim como para Lukács (daí o "super-hegelianismo" deste),

[82] H. Marcuse, *Razão e revolução*, Rio, Paz e Terra, 2a. ed., 1978, pág. 113. A obra foi originalmente publicada nos EUA (como a maior parte da produção dos frankfurtianos, que se exilaram nesse País durante a II Guerra), onde Marcuse prestou serviços ao governo, junto ao *Office of Strategic Services* do Departamento de Estado, conduzindo pesquisas sobre a Alemanha e a Europa Oriental (cf. G. Bedeschi, *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, cit., pág. 110n.)

[83] O texto, da coletânea *Kultur und Gesellschaft* (trad. italiana em *Cultura e società*, aos cuidados de F. Cerutti, Turim, Einaudi, 1969), é amplamente tratado por G. Bedeschi na citada *Introduzione*, pág. 84 e segs. O ensaio marcusiano antecipa, com efeito, as principais linhas de seu pensamento.

[84] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pág. 267 (trad. bras., *Textos escolhidos*, cit., pág. 46; a observar que, nesta, o termo *real* é traduzido - hegelianamente - por *efetivo*).

superar a alienação é superar a própria objetividade. Essa superação, portanto, não pode ser buscada no trabalho, mas... no jogo:

> Jogando, o homem não se conforma aos objetos, à sua regularidade, por assim dizer, imanente. (...) Decisivo é o fato de que neste por-se acima da objetividade o homem alcança exatamente a si próprio, numa dimensão de sua liberdade que lhe é negada no trabalho. Um simples lance de bola, por parte de um jogador, representa um triunfo da liberdade humana sobre a objetividade que é infinitamente maior que a mais estrondosa conquista do trabalho técnico[65].

Mais uma vez, o inimigo é o intelecto, como já identificara Colletti em plena efervescência do 68[66]. Por trás de *Razão e revolução* está a antítese de "pensamento positivo" (correspondente ao intelecto, i. é, ao princípio de não-contradição) e "pensamento negativo" (correspondente à Razão dialética). O primeiro reconhece a existência do mundo, a realidade dos "fatos"; o segundo, nega os "fatos". Sobre isto, Marcuse não deixa dúvidas: "Para Hegel, os fatos, enquanto fatos, não têm autoridade", porque "tudo o que é dado tem que se justificar ante a Razão", que é "a totalidade das capacidades da Natureza e do homem"[67].

"Enquanto a realidade não estiver modelada pela Razão" – prossegue Marcuse –, "não será ainda, no sentido forte da palavra, realidade". "A Razão é a verdadeira forma da realidade; nela todos os antagonismos do sujeito e do objeto são integrados". E acrescenta: ..."O objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no

---

[65] H. Marcuse, *Cultura e società*, cit. por G. Bedeschi, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pág. 245; cf. também *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, cit., págs. 88-9.

[66] Ver especialmente *IS*, pág. 174 e segs., e *NH*, pág. 239 e segs. e *passim*.

[67] H. Marcuse, *Razão e revolução*, cit., pág. 38.

sujeito 'compreensivo' livre que é capaz de realizar a razão"[28]. Afinal, o *Real é o Racional* (Hegel *dixit*). Estamos no lado oposto de Hume e de Kant.

Aceitando-se a filosofia de Hume, "teremos de desistir de uma realidade organizada, pois (...) tal exigência se funda na capacidade que tem a razão de atingir verdades cuja validez não foi derivada da experiência, verdades que poderiam, até mesmo, contrariar a experiência". A filosofia dos empiristas, portanto, mais do que minar a Metafísica,

> confinou o homem aos limites do 'dado', à ordem existente das coisas e dos acontecimentos. (...) Daí resultava não só o cepticismo como também o conformismo. O empirismo, por limitar a natureza humana ao conhecimento do 'dado', liqüidava com o desejo de o transcender e, pois, com o desespero que ele pudesse suscitar[29].

Kant, por sua vez, compartilha com os empiristas "a opinião de que todo conhecimento humano começa com a experiência e é limitado pela experiência", já que só esta "fornece a *matéria* para os conceitos da Razão". Segundo Marcuse, "não há mais forte afirmação empirista do que aquela que está no começo da *Crítica da razão pura*. 'Todo pensar, em última análise, deve relacionar-se, direta ou indiretamente, a intuições, e portanto, em nós, à sensibilidade, pois de nenhuma outra maneira nos pode ser dado um objeto'"[30].

Já o conceito hegeliano de Razão tem "um caráter nitidamente crítico e polêmico", porque nega os fatos. A

---

[28] *Ibid.*, págs. 23-4 e 35.

[29] *Ibid.*, pág. 31.

[30] *Ibid.*, pág. 32.

filosofia de Hegel é, por excelência, uma "filosofia negativa", que tem origem na "convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles"[71].

É justa, depois disso tudo, a observação de Colletti: "Formidável exemplo de heterogênese dos fins! O velho desprezo espiritualista pelo finito e o mundo terreno ressurge como filosofia da revolução ou, melhor dizendo, ... da 'revolta'. Não se luta contra determinados institutos histórico-sociais (que sei eu? o 'lucro', o 'monopólio' ou, talvez, a 'burocracia socialista'): luta-se contra os objetos e as coisas. Somos esmagados pelo poder opressivo dos 'fatos'. Sufocamos na escravidão de reconhecer que existem 'coisas'"[72].

A rejeição da objetividade se transformará, na obra mais célebre de Marcuse - lançada exatamente nos anos 60 -, na crítica da "racionalidade científica". O domínio - escreve ele no *One Dimensional Man* - está inscrito na própria tecnologia. A alienação surge da produção industrial. A ciência, em suma, é ideologia.

Na "sociedade unidimensional" (a sociedade capitalista avançada), com a "integração" da classe operária, já não há oposição: o único objetivo é a "pacificação da existência".

---

[71] *Ibid.*, págs. 24 e 37.

[72] L. Colletti, IS, pág. 176; e ver também MM, pág. 241.

A última esperança, portanto, eram o *Lumpenproletariat* das metrópoles e as massas pobres do "Terceiro Mundo". A oposição destes "é revolucionária, ainda que sua consciência não o seja". Marcuse identifica assim, "por baixo da base conservadora popular", os portadores do potencial revolucionário: são os párias, os estrangeiros, os "explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis". Justamente por estarem "fora do processo democrático", sua existência "é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis". Sua oposição é revolucionária porque "atinge o sistema de fora para dentro, não sendo, portanto, desviada pelo sistema"; por isso mesmo, "é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazê-lo, revela-o como um jogo trapaceado". E conclui Marcuse: "O fato de eles começarem a recusar a jogar o jogo pode ser o fato que marca o começo do fim de um período"[73].

Tudo isto antecipava boa parte dos discursos que dominariam nos anos seguintes. A "Grande Recusa"[74] influenciaria não só a Nova Esquerda européia (sobretudo na Itália e na Alemanha), mas também o costume e a mentalidade comuns[75]. "A ciência é o capital", "a ciência é burguesa" -

[73] H. Marcuse, *A ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional*, Rio de Janeiro, Zahar, 5a. ed., 1979, pág.235.

[74] A expressão de Marcuse, ao final de seu livro, é em nome da Teoria Crítica, que "deseja permanecer leal àqueles que, sem esperança, deram e dão sua vida à Grande Recusa". A última frase, lapidar, é cit. de W. Benjamin: "Somente em nome dos desesperançados nos é dada esperança" (*Ibid.*).

[75] Cf., neste ponto, *TI*, de L. Colletti, pág. 37 e segs.

estampava-se nos murais de Paris. Difícil não recordar o que alertara Colletti: tratava-se da herança ideológica da Escola de Frankfurt. Os males que o Marxismo havia denunciado no capitalismo eram descarregados - por Adorno, Horkheimer e Marcuse - "nos ombros de Galilei e Bacon". "O mal era a ciência, a matematização galileana da Natureza. O desastre havia começado com a revolução científica do Século XVII. (...) Marcuse e a Escola de Frankfurt não desenvolviam uma crítica do capitalismo, mas uma crítica da 'sociedade industrial', da 'sociedade tecnológica'"[76].

Em Marcuse, a rejeição da "racionalidade científica" ou "tecnológica" conduziria, simplesmente, à negação total do existente (a esperança, afinal, eram os marginalizados das metrópoles e das ex-colônias). O próprio socialismo era condenado por submeter-se ao "aparato tecnológico":

> A teoria marxista clássica visualizava a transição do capitalismo para o socialismo como uma revolução política: o proletariado destrói o aparato *político* do capitalismo, mas conserva o aparato *tecnológico*, submetendo-o à socialização. Há continuidade na revolução: a racionalidade tecnológica (...) se mantém e se consuma na nova sociedade. (...) No capitalismo avançado, a racionalidade técnica está personificada, a despeito de seu uso irracional, no aparato produtor. Isso não se aplica apenas às fábricas mecanizadas, ferramentas e exploração de recursos, mas também à maneira de trabalhar como adaptação ao processo mecânico e manuseio do mesmo, conforme programado pela 'gerência científica'. Nem a nacionalização nem a socialização alteram *por si* essa personalização física da racionalidade tecnológica; pelo contrário, *esta* permanece uma condição prévia para o desenvolvimento socialista de todas as forças produtivas[77].

Nenhuma diferença - como já foi dito - entre ciência e ideologia. "A racionalidade científica", segundo Marcuse, "favorece uma organização social específica precisamente porque projeta mera forma (...) que pode atender

[76] L. Colletti, *TMN*, pág. 100.

[77] H. Marcuse, *op. cit.*, pág.s 40-41.

praticamente a todos os fins"[98]. Desse modo, tanto a observação quanto a experimentação, assim como a organização e a coordenação dos dados, proposições e conclusões, jamais ocorrem "em espaço teórico não-estruturado e neutro". "Os princípios da ciência moderna foram uma estrutura apriorística de tal modo que puderam servir de instrumentos conceptuais para um universo de controle produtor automotor". Ciência e sociedade capitalista se equivalem: "O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da Natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo homem *por meio* da dominação da Natureza"[99]. É bem claro, portanto, o propósito de Marcuse: tentar demonstrar que a racionalidade científica é intrinsecamente instrumentalista e, por isso mesmo, é "tecnologia apriorística, e o *a priori* de uma tecnologia *específica* - a saber, tecnologia como forma de controle e dominação social"[100].

Identidade de ciência e capitalismo; ou, na versão do Maio de 68: "A ciência é burguesa". Não era de algo novo: as

[98] *Ibid.*, pág. 152.

[99] *Ibid.*, págs. 152, 153-4. Todos esses argumentos serão desdobrados inclusive em escritos da década de 70. É o caso de *Counter-Revolution and Revolt* (1972), onde Marcuse continua falando em "atomização", em "universo de máquinas", na "servidão universal" que está "por trás do véu tecnológico, por trás do véu político de democracia", em "fetichismo do trabalho", etc. Para concluir, um toque lukacsiano: "Também no Marxismo a Natureza é, predominantemente, um objeto (....). Mas nesta forma, a Natureza aparece como aquilo que o capitalismo *fez* da Natureza: matéria-prima para a administração expansiva e exploradora de homens e coisas" (Cf. trad. bras., *Contra-revolução e revolta*, Rio, Zahar, 1973, págs. 22-3, 45 e 65).

[100] *Ibid.*, pág. 153.

origens, na verdade, são românticas. Remontam - como Colletti viu bem - à "crítica reacionária do capitalismo, isto é, à crítica do capitalismo em nome da sociedade aristocrático-feudal". Depois, entre o final do século passado e o início deste, a tese é retomada pelas filosofias da "reação idealista contra a ciência" (Croce e Gentile na Itália, Bergson na França, Rickert, Simmel, Husserl e outros na Alemanha). Penetra, finalmente, no Marxismo, com *História e consciência de classe*, de Lukács - sobrevivendo através da Escola de Frankfurt, que, com sua interpretação do Marxismo à luz da teoria da alienação, configura-se como uma tardia crítica romântica das ciências e da sociedade modernas: "Seu utopismo escatológico culmina na 'Grande Recusa' de Marcuse"[101].

Também Berti anota que a polêmica contra a ciência, "presente já no jovem Lukács, retomada por Marcuse e característica de todo o Marxismo Ocidental", conduz à rejeição do próprio princípio de não-contradição. Para compreender essa polêmica - escreve ele -, não se pode esquecer que a lógica das ciências naturais "já havia suscitado as reações de um Bergson na França e de um Simmmel e um Dilthey na Alemanha". Inimigo do marxismo "revisionista" impregnado de positivismo, e influenciado por Simmel, o jovem Lukács identificava na ciência - expressão do pensamento coisificado ou "burguês" - a absolutização

---

[101] Cf. L. Colletti, *TMM*, págs. 91 e 108.

positivista. Com isto, "acabava por conceber a lógica científica como essencialmente conservadora, isto é, como a lógica das 'coisas' ou dos 'fatos' imutáveis, contra a lógica dos 'momentos', da processualidade, da mudança, característica do pensamento dialético".

O mesmo ocorre com Marcuse. Influenciado por Dilthey e Heidegger, além de Lukács - conclui Berti -, ele "vê na lógica científica o 'pensamento positivo', isto é, conservador, que deixa as coisas como estão, apresentando a sua falsa aparência como autêntica realidade. A esta ele opõe a lógica dialética, isto é, o 'pensamento negativo', que nega a realidade atual para transformá-la"[102].

Estes velhos motivos espiritualistas e românticos - revolta contra as ciências, as máquinas e a técnica, como fontes de uma concepção materialista - têm "raízes profundas na ideologia européia". Resume Colletti:

> São argumentos clássicos daquele fundo obscurantista que vicejou na cultura européia entre as duas guerras e que vai dar em Husserl, Heidegger, Jaspers, Ortega y Gasset, em Gabriel Marcel e centenas de outros. O que a Escola de Frankfurt lhe acrescentava de novo era só que esta velha mercadoria reacionária era agora vendida como o último brado da "revolução". A ciência era burguesa, a ciência era o mesmo que o capital, a ciência era o modo apreender a realidade típico dos exploradores. A ciência, em suma, era um produto de classe. Que fazer para o futuro? Pobre em indicações políticas, a Escola de Frankfurt era tentada, alternativamente, ou pelo desejo do retorno puro e simples à idade patriarcal, ou então pela idéia de que a emancipação do homem deve realizar-se através de um tipo de

---

[102] E. Berti, "*La contraddizione dopo Marx*", no vol. (por ele org.), *La contraddizione*, Roma, Città Nuova, 1977, pág. 264. Um pouco adiante (pág. 265), Berti destaca que uma crítica explícita ao princípio de não-contradição aparece em *Para uma metacrítica da gnoseologia*, de Adorno. "Partindo de uma crítica à lógica husserliana como expressão dos procedimentos das ciências exatas, (Adorno) passa a criticar a lógica formal em geral, afirmando que o seu 'rigor' (...) tem seu fundamento na estrutura repressiva da realidade social". Que se manifesta, precisamente, no princípio de não-contradição, "o qual, afirmando que entre duas proposições contraditórias só uma é verdadeira e a outra é falsa, expressa uma alternativa do tipo 'obedecer ou sucumbir' e, portanto, uma verdadeira proibição". A isto também Adorno contrapõe a lógica dialética.

ciência e de técnica radicalmente novo, dificilmente imaginável e todavia completamente diferente daquilo que a ciência e a técnica têm sido até agora[103].

Esquece-se, com isto, que ciência é *conhecimento objetivo*, e não ideologia, porque responde, pelo menos, a procedimentos justificativos: é repetível, é controlável, é submetida às provas da experiência. Nada de semelhante nas religiões, nas metafísicas, nas ideologias e nos mitos. Além do mais, a ciência que está na base da bomba nuclear chinesa - lembra Colletti - é a mesma da bomba norte-americana ou russa. Por isso, é um erro pensar que entidades históricas diversas como nações ou classes sociais podem propor conteúdos científicos igualmente diversos. "A ciência não é nem proletária nem burguesa, e nem tampouco nacional. É cosmopolita, internacional. É conhecimento objetivo. Eis o que a distingue não só das prédicas do bispo, mas também dos relatórios dos secretários de partido"[104].

Como observa também Viano, é difícil negar à ciência contemporânea pelo menos três atributos: 1) capacidade de

[103] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 101. E neste ponto Colletti cita Habermas, que identificou neste "sonho" de instaurar uma nova relação - indefinida mas "radicalmente nova" - entre homem e Natureza, motivos de "velhas concepções mítico-mágicas". Habermas, escreve Colletti, fala "daquela concepção, familiar à mística hebraica e protestante, de uma ressureição da Natureza decaída: um 'topos' que, como se sabe, penetrou, por intermédio do pietismo suábio, na filosofia de Schelling (e de Baader), e que hoje define a idéia central da filosofia de Bloch e, de forma reflexa, guia também as esperanças mais secretas de Benjamin, de Horkheimer e de Adorno'" (J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Roma-Bari, Laterza, 1969). Colletti reporta-se a esta passagem - referida já na entrevista de 1971 a *Rinascita* (cf. *La cuestión de Stalin*, cit., pág. 82) - também em *TI*, pág. 41.

[104] L. Colletti, *op. cit.*, págs. 104-5. Que a ciência, por outro lado, tenha uso político, é indiscutível. Os resultados da pesquisa científica podem ser apropriados pelo poder e submetidos aos seus fins; a pesquisa sofre condicionamentos, através dos financiamentos; certos setores são desenvolvidos em detrimento de outros; e há, enfim, as regras internas à comunidade científica, sem mencionar que a ciência é, evidentemente, sujeita "ao condicionamento histórico-social no sentido mais amplo do termo". Agora, o que não se pode - adverte Colletti - é confundir condicionamento histórico e condicionamento de classe (cf. págs. 106-7). Valha como exemplo o "caso Lyssenko", na URSS stalinista: a Genética de Mendel-Morgan era "burguesa"; as teorias biológicas de Lyssenko eram "proletárias".

acumular conhecimentos, 2) de dispor de meios de prova e 3) de fornecer meios para intervenções eficazes. Pode-se até argumentar que isso tudo não é, verdadeiramente, entender e conhecer a Natureza, mas apenas manipulá-la; difícil, porém, é propor um método melhor que o científico para conhecê-la. "A dialética e a hermenêutica são as alternativas metodológicas (...) ao conhecimento científico: duas alternativas decididamente pobres. Uma e outra são suscetíveis de diversas interpretações reciprocamente nem sempre compatíveis. Mas em todo caso, não são procedimentos que conduzam a resultados". Para Viano, são, no fundo, "receitas para exorcizar os procedimentos científicos e para reduzir de qualquer modo a Natureza a espírito"[105].

Entre a cultura de esquerda e marxista, na Itália, foram poucos - como recorda Bedeschi[106]- os que se opuseram a esta onda de "irracionalismo obscurantista". Na verdade, apenas a vertente dellavolpiana, entre a qual desponta este pensador que levaria a sua crítica às últimas conseqüências: Lucio Colletti. Precisamente em 1969 - como se sabe - ele

---

[105] C. A. Viano, "*La povertà della filosofia*", in *Va'pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turim, Einaudi, 1985, págs. 29-30. O Autor vê nos críticos da "sociedade industrial" em geral (Heidegger inclusive), não um projeto alternativo de sociedade - pelo menos parcialmente diversa desta -, mas uma tentativa de "salvar-se" da sociedade industrial. "A salvação quase sempre consiste na rejeição das implicações cognoscitivas da sociedade industrial, isto é, da validade incondicionada da ciência e da técnica". Viano identifica, entre outras "ofertas de salvação", o modelo da "Grande Rejeição" (Escola de Frankfurt), o modelo "do núcleo e do todo", próprio do "Marxismo totalizante", e o modelo das "filosofias negativas", na verdade uma variante da grande rejeição, que pretende refutar o conhecimento científico ressaltando apenas os aspectos negativos da sociedade industrial (*ibid.*, págs. 27-8).

[106] Ver *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*, cit., pág. 119 e segs. (na nova versão do ensaio, cf. AAVV, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pág. 247 e segs.).

publicaria a sua obra mais importante, *Il marxismo e Hegel*, onde examina a fundo a herança, por parte do Marxismo, de elementos irracionalistas e espiritualistas.

Vimos boa parte desses argumentos justamente neste capítulo, a propósito do jovem Lukács e da Escola de Frankfurt. Vale ressaltar, por fim, que no exato momento em que floresciam - na França, na Alemanha e nos Estados Unidos - as obras de Horkheimer, Adorno e Marcuse, na Itália um forte movimento se contrapunha, a partir de Della Volpe, às teses frankfurtianas, denunciando-lhes o perfil "tardo-romântico" e "irracionalista". Uma originalidade que passaria (e, de certo modo, ainda passa) quase despercebida além das fronteiras italianas. Mas Colletti iria mais longe: esmiuçando a *lógica dialética* de Hegel (análise que veremos mais detalhadamente nesta *Terceira parte*, *Segunda seção*), anteciparia a *crise do Marxismo*, que se desdobrou no decênio seguinte e assumiria um caráter agônico no fim dos anos 80. O *rapporto* Marx-Hegel, afinal, era bem mais profundo do que parecia.

III. A CRISE DO MARXISMO E O PROBLEMA DO ESTADO

1. Os sinais da crise

O Marxismo (nas suas diferentes versões: Lukács, Escola de Frankfurt, dellavolpismo, althusserianismo, etc.) conseguira ampla penetração, a partir dos anos 60, no cenário europeu. No caso da Itália, tornou-se hegemônico no plano cultural, numa abrangência que incluía desde os meios de comunicação até as universidades (cf. *Primeira parte*). Apesar disso, começou a mostrar sinais de crise. Os sinais estavam em toda parte, da esfera política à teórica.

A China iniciara uma polêmica com a União Soviética, chegando inclusive a mudar (a partir de 69) sua política externa, cada vez mais favorável a uma aproximação com os Estados Unidos e hostil à União Soviética. A ponto de Richard Nixon, o presidente norte-americano, realizar uma visita oficial a Pequim (fevereiro de 72), a convite de Mao. Por outro lado, em 68 fôra sufocada pelas forças do Pacto de Varsóvia a chamada "Primavera de Praga", uma revolta dos checos contra o autoritarismo dos dirigentes pró-soviéticos;

e os movimentos estudantis, como vimos, já haviam colocado sob suspeição a atuação dos partidos comunistas ocidentais.

Tudo isto revelava uma dura realidade: os países do "socialismo real" não tinham independência nacional e seus cidadãos sequer desfrutavam dos mais elementares direitos civis e políticos. Tornava-se difícil, assim, acusar de imperialistas apenas os países ocidentais.

Dois fatos, em particular - pelo seu significado político e ideológico -, influenciaram profundamente os acontecimentos na Itália: o misterioso desaparecimento de Lin Piao, na China (em 1971; mas a notícia só foi divulgada em 72), e o golpe militar no Chile (1973), com o assassinato do presidente Salvador Allende.

Lin Piao - recorde-se - era o sucessor de Mao e fôra um dos artífices da "revolução cultural" chinesa, que forneceu, no Ocidente, vários dos grandes temas ideológicos das vertentes revolucionárias do Marxismo. Entre eles, a afirmação do primado da Política sobre a Economia e as teses sobre imperialismo e Terceiro Mundo. Com a morte de Mao, em 76, desmoronava de vez o mito da "revolução cultural"[1], que culminou na prisão da sua própria mulher, Chiang Ching, junto com outros assessores diretos do falecido dirigente (o famoso "bando dos quatro"). A China - que havia sido a grande impulsionadora do Comunismo internacional - enterrava, assim, a dita "revolução", condenada agora como

---

[1] Cf., a propósito, L. Colletti, *Tl*, pág. 62 e segs.

aventura desastrosa. "Era, verdadeiramente, a conclusão de um ciclo e o fim de uma época"[2].

O segundo acontecimento marcante foi o trágico desfecho (em setembro de 1973) da experiência socialista chilena - a primeira a colocar explicitamente o objetivo de realizar de modo gradual o socialismo através do consenso democrático. Um objetivo análogo ao que se propunha, há bastante tempo, o próprio Partido Comunista Italiano. Inspirado nesse acontecimento, o líder comunista Enrico Berlinguer lança a estratégia do *compromisso histórico*[3], uma tentativa de aliança com católicos e socialistas: era a reviravolta "eurocomunista" (1975-76), que envolveria também os partidos comunistas da Espanha, da França e da Inglaterra.

Pela primeira vez na história dos partidos comunistas excluía-se a "ditadura do proletariado" e o "partido único". O PCI superava a "via nacional para o socialismo", de origem togliattiana, e assumia claramente a indissolubilidade de socialismo e democracia. Em outras palavras, estabelecia-se um nexo orgânico e de princípio entre o socialismo e as "liberdades burguesas", ou seja, as liberdades políticas, civis e individuais proclamadas pela tradição liberal-democrática ocidental.

---

[2] L. Colletti, *ibid.*, pág. 65.

[3] Cf. "*Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile*", de E. Berlinguer, na coletânea *Il compromesso storico* (org. por L. Gruppi), Roma, Riuniti, 1977, pág. 266 e segs. As alianças, de resto, passam a ser uma "questão decisiva de toda política revolucionária" (pág. 277). Uma linha que assegurou ao PCI constantes progressos eleitorais e que colocou em crise, em 1976, o longo regime democrata-cristão.

Isto implicou uma ampla revisão dos objetivos e métodos mantidos até então pela tradição revolucionária dos movimentos operários e socialistas. O reformismo gradualista, o legalismo, o compromisso parlamentar e a aceitação - ainda que sob condições - do papel da empresa privada e do mercado são alguns pontos fundamentais que aproximaram - como anotou um estudioso[4] - o Eurocomunismo das posições clássicas da Social-democracia alemã dos primeiros decênios deste século.

Estas transformações acarretaram sérias conseqüências também no plano teórico. Como se sabe, a "ditadura do proletariado" era uma questão central da concepção de Lênin, para não falar de Marx. Em *Estado e revolução* não se poupam críticas nem aos "direitos do homem" nem à democracia representativa, que deveria ser substituída pela "democracia direta", com a "destruição" da máquina estatal burguesa.

Os eurocomunistas, no entanto, evitavam acertar as contas com o patrimônio teórico marxista-leninista: o "pluralismo" foi logo colocado "sob a capa da 'hegemonia'"; e o reconhecimento das "liberdades formais" teve que se adaptar à convivência com "a reafirmada validade do leninismo e da sua 'teoria da revolução', que lhes subtraía

---

[4] Ver D. Zolo (org.), *I marxisti e lo Stato. Dai classici ai contemporanei*, Milão, Il Saggiatore, 1977, pág. 402. O livro recolhe os textos (precedidos por uma cuidadosa introdução crítica) mais significativos da teoria política marxista, dos clássicos ao debate contemporâneo, oferecendo também a contextualização histórico-política de cada período examinado.

todo valor"[5]. Mas a *crise do Marxismo* era uma realidade que ninguém mais podia ignorar[6]. Era preciso ir aos fundamentos do próprio Marxismo, esmiuçar com rigor seus pressupostos teóricos - uma tarefa, vale lembrar, a que Colletti vinha se dedicando desde os anos 60.

Em 1976, desenvolve-se na Itália um intenso debate teórico-político, estimulado principalmente por Colletti e Norberto Bobbio, tendo como tema a teoria marxista do Estado. Essa disputa teórica envolveu também o pensamento de Gramsci, que, para os mais ortodoxos, representava uma superação do leninismo, enquanto posições mais críticas (é o caso de Colletti) consideravam-no não utilizável na perspectiva de um socialismo democrático e pluralista[7].

Antes de entrar no problema da teoria política marxista, acompanhemos mais de perto o itinerário collettiano ao núcleo do pensamento de Marx. Particularmente significativo foi seu esforço teórico - já no final da década de 60 - para reconstruir e esclarecer um conceito fundamental na obra marxiana. Trata-se do conceito de *trabalho abstrato*, negligenciado - ou mal interpretado - por gerações de marxistas: por ex., nem Kautsky, nem Hilferding, nem Rosa Luxemburgo e nem Lênin o enfrentaram

[5] L. Colletti, *TI*, pág. 70; cf. também G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, cit., págs. 124-5.

[6] Houve exceções, é claro. Para alguns, a crise resumia-se ao Marxismo da Europa latina: é o caso de P. Anderson, no seu livro (de 1983!) *In the Tracks of Historical Materialism* (trad. bras.: *A crise da crise do marxismo. Introdução a um debate contemporâneo*, SP, Brasiliense, 1984).

[7] Cf. D. Zolo, *op. cit.*, pág. 403.

verdadeiramente. Todos eles conceberam o "trabalho abstrato" como uma abstração, como uma simples "generalização mental", isto é, como algo que se obtém fazendo abstração dos múltiplos trabalhos úteis ou concretos[8]. Retomemos a argumentação de Colletti.

2. Colletti e a teoria do valor: o nó desatado.

O ponto de partida de Marx é a seguinte indagação: por que o produto do trabalho assume a forma de *mercadoria*, ou seja, por que o "trabalho humano" se apresenta como "valor" de "coisas"? Daí a importância decisiva, em sua obra, da análise do *fetichismo*, ou *alienação*, ou *coisificação* (*Verdinglichung*, *Versachlichung*) - o processo pelo qual o trabalho *subjetivo* humano ou social assume a forma de qualidade intrínseca à própria coisa, enquanto esta, por sua vez, é "personificada", dotada de qualidades *subjetivas* próprias[9].

Não ter respondido àquela indagação foi, justamente, o limite da Economia clássica. Marx responde com o conceito de "trabalho abstrato" ou "trabalho humano igual". Trabalho abstrato é o que há de igual e comum em todo trabalho humano - abstraindo-se a matéria sobre a qual se trabalha, o caráter concreto que diferencia os vários valores de uso -,

---

[8] Cf. o ensaio "Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale", em *IS*, pág. 107.

[9] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 105.

isto é, dispêndio de força de trabalho: "trabalho humano abstrato", precisamente[10]. É este trabalho humano igual ou abstrato que produz o *valor*. Em outras palavras, o valor é produto da objetivação de trabalho humano indistinto. Nada a ver, portanto, com uma generalização puramente mental (o valor como mera fórmula de pensamento).

Eis a descoberta de Colletti: a tese essencial de Marx é que, para *trocar* seus produtos, os homens devem *igualá-los*, abstraindo seu aspecto físico-natural ou de valor de uso, pelo qual um produto é diferente do outro (o grão, do ferro, o ferro, do vidro, etc.). Abstraindo a objetividade natural ou sensível dos seus produtos, os homens fazem abstração, também, daquilo que diferencia as suas próprias atividades subjetivas, os seus diferentes trabalhos. Cada uma das forças de trabalho individuais, assim, é tratada como força de trabalho idêntica às outras.

O próprio Marx diz, em *O Capital*, que o trabalho que constitui a substância dos valores "é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho do homem. A força conjunta de trabalho da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única e a mesma força de trabalho do homem, não obstante ela ser composta de inúmeras forças de trabalho individuais". E conclui: "Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho do homem como a outra, à medida que

[10] Cf. K. Marx, *O Capital*, vol. I, 1, SP, Abril Cult., 1983, pág. 72; cf. também Colletti, *ibid.*, pág. 106.

possui o caráter de uma força média de trabalho social, e opera como tal força de trabalho socialmente média"[11].

Ora, é exatamente nesse igualamento ou paridade que - segundo Colletti - está todo o significado do "trabalho abstrato" e da teoria do valor.

> É precisamente no sentido de que, enquanto, de fato, as capacidades de trabalho ou forças de trabalho são diversas umas das outras, são desiguais entre si, como os indivíduos a que pertencem; (...) na realidade do mundo das mercadorias, ao contrário, as forças de trabalho são igualadas umas às outras, justo enquanto são apreendidas abstratamente ou *separadamente* pelos indivíduos empírico-reais a que de fato pertencem: isto é, justo enquanto são tratadas como uma 'força' ou uma entidade 'em si', a prescindir dos próprios indivíduos de que são a força. O que se reduz a dizer, em conclusão, que o 'trabalho abstrato' é o trabalho *alienado*, isto é, separado ou *externado* em relação ao próprio homem[12].

É como se o trabalho fosse um processo em si, independente do homem que o realiza. O que interessa é "a energia humana *como tal*", como se a força de trabalho mesma fosse "*sujeito real*", e não o homem, a quem nada mais resta senão servir de veículo ou meio para a manifestação daquela. Trata-se, portanto, de uma hipóstase *real*[13], e não apenas mental: a força de trabalho como sujeito independente, como "valor" de "coisas"; o "trabalho abstrato" ou alienado, separado dos indivíduos, cujos trabalhos concretos tornam-se "articulações ou apêndices" desse "trabalho abstrato".

E aqui Colletti vale-se de uma analogia. Assim como em Hegel o pensamento do homem é separado do próprio homem, tornando-se um "sujeito independente" (a Idéia) - de tal modo que já não é mais o indivíduo humano que pensa, mas a

---

[11] K. Marx, *op. cit.*, pág. 48.

[12] L. Colletti, *op. cit.*, págs. 113-4.

[13] Sobre isto, ver também G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, cit., pág. 131.

Idéia ou Logos que se pensa através dele -, assim também no mundo das mercadorias o homem é separado de si próprio, de sua "subjetividade". Em outras palavras, sua energia física e intelectual, sua capacidade de trabalho, transforma-se numa "essência": a energia humana *como tal* é fixada nesse "coágulo" de trabalho que é o *valor*, ou seja, é transformada num ser autônomo, que acaba por dominar o próprio homem. Ilustra Marx, com outra analogia:

> Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias[14].

Um ponto fundamental, nessa reconstrução collettiana do conceito de "trabalho abstrato", é que a teoria marxiana do valor não é - como supunha a maioria dos marxistas - a mesma dos economistas clássicos, com alguns ajustes: é completamente diferente, porque nela desemboca a teoria do fetichismo ou alienação - algo impensável no caso da Economia política clássica.

A interpretação collettiana abriu uma nova frente no estudo da obra marxiana. Foi acolhida por vários economistas italianos, entre os quais C. Napoleoni, que vê precisamente no conceito de trabalho o distanciamento de Marx das categorias clássicas (Smith e Ricardo)[15]. A troca entre

[14] K. Marx, *O Capital*, cit., pág. 71. cf. também Colletti, *ibid.*, pág. 117.

[15] Cf. *Lezioni sul capitolo VI inedito di Marx*, Turim, Boringhieri, 1972 (trad. bras.: SP, Livr. Edit. Ciências Humanas, 1981); e *Il valore*, Milão, 1976 (trad. port.: *O valor na ciência econômica*, Lisboa,

força de trabalho e capital - analisa Napoleoni - apresenta uma peculiaridade que nenhuma outra troca possui: implica, simultaneamente, uma troca de equivalentes e uma troca de não-equivalentes. 1) Cedendo sua força de trabalho ao capitalista, o operário recebe mercadorias que contêm sua própria força de trabalho trocada; até aqui, nada contrário à lei geral do valor (lei da troca entre quantidades de trabalho iguais). 2) Ocorre que, efetuada a troca e realizando-se a força de trabalho, ela fornece uma quantidade de trabalho adicional; no final, concluído o processo produtivo, o operário forneceu mais trabalho do que aquele que recebeu como salário. Em poucas palavras: "a troca que tem por objeto a força de trabalho, sendo uma *troca entre equivalentes* enquanto se permanece no interior do processo de circulação, é uma *troca de não equivalentes* se se considerar o processo global, que é conjuntamente de circulação e de produção"[16].

A diferença de valor resultante desta não equivalência - que é a base do lucro - é o que Marx chama de *mais-valia*. As concepções de Smith e Ricardo aparecem, na teoria marxiana, como dois aspectos parciais e incompletos de uma explicação que deve não apenas integrá-los, mas *superá-los*, através de "uma acepção nova do conceito de trabalho": o trabalho abstrato, exatamente. A separação do operário de si

---

Presença, 1977). M. Bianchi segue a mesma linha em *La teoria del valore dai classici a Marx*, Roma-Bari, 1970.

[16] C. Napoleoni, *O valor*, trad. cit., págs. 49-50 (ver também as *Lições*, pág. 13 e segs).

próprio - observa ainda Napoleoni - "é particularmente característica da relação entre operário e capitalista; portanto, a troca da força de trabalho implica uma alienação da subjetividade do trabalhador que não se verifica em qualquer outra relação de troca"[17].

> Alienação e abstração são, assim, duas determinações de uma mesma realidade, isto é, do trabalho que produz o "fetiche" mercadoria: (...) o trabalho é *alienado* na medida em que lhe é retirada a característica originária de trabalho imediatamente social; e, em virtude desta sua alienação, o trabalho só *se torna* social na medida em que se transforma no oposto do que é imediatamente, ou seja, na medida em que for *abstraído* das particularidades subjetivas do trabalho individual e, portanto, como produtor de valor, se coloque como trabalho genérico, simples dispêndio de atividade laboriosa não determinada e, conseqüentemente, idêntica em todos os sujeitos que trocam. (...) O valor é a objetivação de trabalho abstrato, e a quantidade de valor que uma mercadoria representa não é mais do que a quantidade de trabalho abstrato que nela se encontra objetivada[18].

Distanciando-se da Economia política clássica, Marx aproxima-se da lógica hegeliana. Sua teoria do valor tem como pressuposto o conceito de trabalho alienado, ou seja, um conceito filosófico estranho à teoria clássica (como já foi dito), mas fundamental à dialética de Hegel.

Existe, pois, uma conexão orgânica entre *teoria do valor* e *teoria da alienação*, como bem demonstrou Colletti. Isto significa que o conceito de "trabalho alienado", que Marx utilizou nos escritos juvenis (por ex., nos *Manuscritos* de 44), é o mesmo que o conceito de "trabalho abstrato" da teoria do valor, na obra de sua maturidade (por ex., em *O Capital*). A identidade dos dois conceitos é de extrema importância: antes de tudo, porque afirma a continuidade

---

[17] C. Napoleoni, *ibid.*, pág. 51 (trad. ligeiramente modific.).

[18] *Ibid.*, pág. 55.

entre o Marx jovem e o Marx da maturidade, negada por Althusser e seus seguidores (cf. *Segunda parte*).

O "fetichismo das mercadorias", a *Versachlichung*, a *Verdinglichung*, de que fala Marx no *Capital*, nos *Grundrisse*, nas *Theorien über den Mehrwert*, são absolutamente a mesma coisa que a "alienação" ou "estranhamento" (*Entausserung*," *Entfremdung*), isto é, a troca ou inversão (*Umkehrung*) entre sujeito e predicado, substrato particular e universal lógico, de que Marx trata na sua crítica juvenil de Hegel[17].

De fato, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx criticara o conceito de trabalho que está na base da categoria clássica do valor de troca: "*A economia política oculta a alienação que está na essência do trabalho; e o faz porque não considera a relação imediata entre o operário* (o trabalho) *e a produção*"[20]. Isto significa que a Economia política assume o trabalho - tal como se mostra historicamente, na sociedade burguesa - imediatamente como trabalho *natural*, ao passo que, para Marx, o trabalho realizado nessa sociedade não é o trabalho enquanto tal (nas suas determinações naturais), mas o *trabalho alienado*, isto é, o trabalho que se transformou em algo diverso das suas determinações naturais[21].

Mas voltemos a Colletti. O ensaio "*Bernstein e o marxismo da Segunda Internacional*", cujos argumentos examinamos, prenuncia um problema que, na verdade, só será desenvolvido plenamente em escritos posteriores. Trata-se de

---

[17] *Correspondência* de 4/9/92 ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp (em anexo). Sobre este ponto, ver também o ensaio "*Marxismo e dialettica*", *in IPF*, particularmente págs. 97-103.

[20] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pág. 196; cf. também C. Napoleoni, *Lições*, cit., pág. 18.

[21] Cf. C. Napoleoni, *ibid.*, pág. 18.

outra conseqüência fundamental dessa sua releitura de Marx: o "trabalho abstrato", enquanto separado da concreta individualidade do trabalhador, implica que a sociedade moderna (fundada, precisamente, sobre o "trabalho abstrato") seja considerada como invertida, ou "de cabeça para baixo"; assim, o trabalho concreto, que é um *primeiro*, torna-se *segundo*, ou seja, predicado de um sujeito abstrato - o "trabalho abstrato". Há aqui uma "hipóstase real": os trabalhos concretos aparecem como órgãos ou articulações do trabalho abstrato[zz].

Outra conseqüência - esta já captada por Colletti em *O marxismo e Hegel* - é que a representação ideológico-filosófica da sociedade burguesa é a própria lógica hegeliana, justamente por transcender a materialidade empírica, concebida como manifestação ou produto do universal abstrato.

Marx e Hegel, mais uma vez, se tocam. As instituições da sociedade burguesa (matrimônio, família, etc.) - que são instituições históricas (de uma determinada sociedade) - configuram-se, para Hegel, como a presença de Deus no mundo. Tais "encarnações sensíveis do supra-sensível" aparecem para Marx sob a mesmo ângulo: assim como no "mundo 'cristão-germânico' Hegel vê a realização da *verkehrte Welt* já prenunciada na *Fenomenologia*", assim também Marx vê neste mundo, que é a própria sociedade burguesa, a começar pela

[zz]Ver, a propósito, G. Bedeschi, AAVV, *La filosofia dal dopoguerra a oggi*, cit., pág. 256; e *La parabola*, cit., pág. 132.

mercadoria, um mundo "de cabeça para baixo" - que, para ser posto "de pé", deve ser revolvido nos seus fundamentos.

A diferença entre Marx e Hegel - resume Colletti - reside somente nisto: enquanto Hegel vê na encarnação sensível do "supra-sensível" a realização de Deus, Marx, que (obviamente) raciocina fora do horizonte cristão, vê a realização "de *forças alienadas*" da própria Humanidade, a começar pelo capital e pelo Estado. Em outras palavras, o capital e o Estado são, assim como a mercadoria, "*processos de hipostasia reais*": a estrutura dos processos de hipostasia da lógica hegeliana reflete a estrutura dos processos de hipostasia reais da sociedade burguesa"[23].

Embora sejam diferentes as direções tomadas por Marx e Hegel, a estrutura formal dos dois processos é a mesma. Aliás, toda a problemática marxiana do fetichismo, profundamente encravada na análise da forma de valor, seria inexplicável sem a lógica hegeliana. A inversão (*Verkehrung*) é de fato uma característica essencial do fetichismo ou alienação: as relações sociais, na sociedade burguesa, se realizam somente como relações *coisificadas*, como relações de coisas que, apesar de produzidas pelo homem, na realidade o dominam. E, como acabamos de ver, esta *Verkehrung* remete diretamente à *verkehrte Welt*, o "mundo invertido" descrito por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*[24].

---

[23] L. Colletti, *MH*, págs. 423-32.

[24] Cf. o excelente comentário de G. Bedeschi na sua *Introduzione a Marx*, cit., pág. 171 e segs.

A bem da verdade, o tema já havia sido suscitado por Colletti no texto de introdução aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin (de 1958)[25]. Com a identidade de "trabalho abstrato", ou criador de "valor", e "trabalho alienado", recobrava força - reconhece Colletti - "o que havia intuído muitos anos antes" (e que não fora desenvolvido simplesmente porque ainda permanecia "no interior do discurso de Della Volpe"): "a substantificação do abstrato, a inversão de sujeito e predicado, etc., longe de serem para Marx apenas modos defeituosos da lógica de Hegel de refletir a realidade, eram processos que ele encontrava (ou acreditava encontrar: a diferença agora pouco importa) na estrutura e no modo de funcionar da própria sociedade capitalista"[26].

Colletti desatou, assim, um nó fundamental na obra de Marx: teoria do valor e teoria da alienação (ou do fetichismo) são, literalmente, uma só coisa. Nestes escritos de 68-69, porém, passa despercebida outra implicação - importantissima - decorrente da análise collettiana: a teoria do valor/alienação é, ao mesmo tempo, uma teoria da *contradição dialética*. O fato é que Colletti só levaria suas reflexões às últimas conseqüências, atingindo em cheio o próprio Marx, a partir da *Intervista politico-filosofica* de 1974. Recorda ele:

---

[25] Trata-se do vol. I de *MM*; ver especialmente a pág. 114. O Autor admite, ali, que não é fácil entender - e aceitar - Marx quando, entre outras afirmações (como a do "caráter mistico da mercadoria"), diz que não só a *filosofia*, mas a própria *realidade* é "sensivelmente supra-sensivel", isto é, mística, ou de "cabeça para baixo".

[26] Cf. *IPF*, pág. 97.

A identidade entre a teoria da alienação em Marx e a sua teoria do valor-trabalho teve como efeito fazer-me compreender o quanto a dialética hegeliana operava também no *Capital* e o quanto fora errônea e vã a minha tentativa de destacar o Marx *cientista* da sociedade da metafísica de Hegel. Quando, depois, me deparei, em 1972-73, com os escritos de Kant de 1763: o *Versuch* e o *Beweisgrund*, com a sua distinção entre *Widerspruch* e *Realopposition*, entendi que a análise científica de Marx estava irreparavelmente comprometida pelo hegelianismo: as ciências empíricas, de fato, fazem bem em resguardar-se do uso da dialética[27].

Colletti refere-se a este problema também num texto de 78: "Que a alienação seja um momento do processo dialético - isto o compreende até uma criança. Por muito anos (...), eu não o compreendi. Inimigo desde sempre da dialética (pelo simples, mas decisivo argumento de que *não se faz ciência com a dialética*), mantive por muito tempo, tranqüilamente, a teoria da alienação e do fetichismo". Motivo: levar adiante "um erro já cometido por Feuerbach e pelo jovem Marx". Nos seus escritos do período 1839-43, Feuerbach destrói a dialética de Hegel, mas mantém (é o caso da *Essência do cristianismo*) a teoria da alienação (religiosa); no seu primeiro escrito importante, a *Crítica da filosofia hegeliana do direito público*, Marx ataca a dialética como "misticismo lógico", mas quando trata da separação moderna entre "sociedade civil" e "sociedade política", entre sociedade e Estado, mantém também a teoria da alienação (política)[28].

---

[27] L. Colletti, *Correspond.* de 4/9/92 ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp. Quanto às obras de Kant, trata-se de *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, e de *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (trad. italiana, respectivamente: *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* e *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, em *Scritti precritici*, aos cuidados de P. Carabellese, nova ed. revista e ampliada por R. Assunto e R. Hohenemser, Roma-Bari, Laterza, 2a. ed. na "Bibliot. Universale Lat.", 1990). Sobre este tema, cf. adiante, cap.I da *Segunda seção*.

[28] L. Colletti, "*Valore e dialettica in Marx*", em *TMM*, pág. 124.

Ao problema da contradição dialética será dedicada a *Segunda seção*. Aqui, cabe observar ainda que a reconstrução elaborada por Colletti (conceito de "trabalho abstrato"), a partir de uma minuciosa análise da obra marxiana, permitiu-lhe superar o "gnoseologismo" de Della Volpe e sua teoria da "abstração determinada" (cf. *Segunda parte*), que atribuía um "peso exorbitante", no conjunto da obra de Marx, aos escritos lógico-metodológicos, como a citada *Kritik* de 1843 e a *Introdução* de 1857. Daí o silêncio sobre o "papel essencial" desempenhado pelos *Manuscritos* de 44, com a teoria da alienação/coisificação/fetichismo - destes, só a última parte atraiu o interesse de Della Volpe: exatamente a parte que critica a dialética e a filosofia de Hegel em geral[27].

Embora permanecesse dentro de uma perspectiva marxista, já nos escritos de 68-69 Colletti formulava sérios problemas para o Marxismo. Tornava-se cada vez mais claro, por ex., que a obra de Marx não era apenas uma análise científica da sociedade burguesa (de resto, as ciências nada têm a ver com realidades "invertidas" ou "de cabeça para baixo"), mas encarnava também uma ideologia marcada por concepções finalistas. Como conciliar teoria científica e teoria da alienação?

É, de fato, nos textos desse período que Colletti se defronta com a alternativa entre Marxismo como ciência e

---

[27] L. Colletti, *MM*, cit., págs. 401-2.

como revolução[30]. Rompem-se os laços com o dellavolpismo: cada vez mais ele vê delinear-se, no pensamento do próprio Marx, esta dupla "vocação". Há não só no Marxismo, mas no próprio Marx, uma ambigüidade epistemológica fundamental.

3. A teoria do "crollo" e as "duas faces" de Marx

Num ensaio de 1970 - introdução à coletânea *Il futuro del capitalismo: crollo o sviluppo?* (org. juntamente com C. Napoleoni)[31] -, Colletti demonstra que o pensamento marxiano é percorrido, desde a base, por duas perspectivas diversas: uma *científica*, que pretende reconstruir o modo de funcionamento do sistema capitalista; outra *revolucionária*, que pretende derrubar a sociedade burguesa e reerguer em novas bases as relações humanas que, nessa sociedade, estão "de cabeça para baixo"[32].

A questão das "duas faces" da obra de Marx - que Colletti radicalizará a partir de "*Marxismo e dialettica*" (em apêndice à *Intervista* de 74) -, com efeito, já transparece aqui. A perspectiva revolucionária - diz ele - extrai sua força do fato de "brotar como uma conseqüência da

---

[30] Cf., particularmente, o ensaio "*Marxismo: ciência ou revolução?*" (publicado originalmente em *Il Manifesto*, julho de 1969), em *IS*, pág. 305 e segs.; ver também, de M. Fugazza, "*I due Marx di Colletti*", *Aut aut*, 147 (1975), pág. 112 e segs.

[31] A colet. foi editada originalmente em 1970, pela Laterza, Roma-Bari; cf. agora a ed. separada, de L. Colletti, *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, também da Laterza, 1975, especialmente pág. XIX e segs.

[32] L. Colletti, *ibid.*, pág. XIX.

análise científica"; esta, por sua vez, é levada às suas conclusões extremas a partir "da orientação e do impulso que o finalismo da outra lhe imprime". Marx liberta-se do socialismo utópico "fazendo-se economista e cientista, isto é, retomando o fio do discurso no ponto em que o haviam deixado Smith e Ricardo". A antítese da sociedade burguesa "não é mais representada por um ideal subjetivo *externo* a ela, mas é descoberta no *interior* dessa mesma sociedade: é a contradição entre capital e trabalho assalariado". Mas, se Marx responde "aos utopistas como *economista*, a Smith e Ricardo ele responde como *crítico da economia política*"[33].

Num caso como no outro, a crítica tem base histórica. A diferença, porém, é relevante: enquanto aos utopistas Marx opõe a História no sentido de que esta expressa uma aderência aos processos reais e é, portanto, passível de compreensão científica, aos economistas ele opõe também a História, mas naquele tanto de relativismo que esta comporta e que dispõe a mente a reconhecer outros tipos de sociedade (passadas, ou possíveis no futuro), diversos da sociedade existente. Em outros termos, se os utopistas não conseguiam penetrar, pela análise, *dentro* dos mecanismos da produção capitalista, os economistas clássicos, por sua vez - justamente por não perceberem a "relatividade histórica" da sociedade capitalista -, permaneciam prisioneiros desses

---

[33] *Ibid.*, págs. XX- XXIII.

mecanismos, não conseguindo abarcar a sociedade no seu conjunto[34].

Acompanhemos um pouco mais o raciocínio collettiano sobre Marx. Como Smith e Ricardo consideram a produção de mercadorias uma forma universal da produção de qualquer sociedade, a "forma de mercadoria" que os produtos assumem na sociedade capitalista constitui, para eles, um dado que não é problematizado: como se esse regime histórico de produção fosse, por ex., o que é para a Física mecânica o movimento dos corpos. A ciência econômica é reduzida a uma "ciência da produção de mercadorias".

Nada disso em Marx: a produção de mercadorias é apenas *uma* das formas da vida econômica. Não se trata somente de relações quantitativas: sob a forma de mercadoria ocultam-se determinadas relações sociais; indaga-se, portanto, o "valor" propriamente dito, não o "valor de troca". É que a teoria do valor, em Marx, é também uma *teoria do fetichismo* das mercadorias e do capital, adverte Colletti, retomando argumentos expressos no texto sobre Bernstein: uma teoria que não só delimita, externamente, os limites de todo o sistema, mas desnuda também o seu caráter de realidade "invertida", onde "as relações humanas se apresentam como relações entre coisas, e estas últimas, ao contrário, aparecem dotadas de qualidades sociais". Levada às últimas

---

[34] *Ibid.*, págs. XXIV-XXV.

conseqüências, "a perspectiva cognoscitiva ou científica se inverte, para Marx, no projeto revolucionário"[35].

A ciência revela-se insuficiente: já que tudo se apresenta invertido, é necessário colocar "de pé" o próprio processo real. A verdadeira ciência, assim, não é a Economia política clássica, mas a revolução, a socialização dos meios de produção. A *negação* total do sistema é a classe operária (o trabalho assalariado), e enquanto esta permanecer como engrenagem do mecanismo capitalista, é parte do capital ("capital variável"), que, na verdade, é apenas seu produto. Eis, mais uma vez, a realidade invertida[36].

"Do fundo da ciência emerge na sua inteireza a 'utopia'", escreve Colletti, para quem toda a obra de Marx parecia então, ao mesmo tempo, "projeto revolucionário e análise científica". No primeiro caso, o Marx *economista*, continuador dos economistas clássicos; no segundo, o *crítico da Economia política*[37]. Mas aqui está, justamente, o problema: já não se podia ver em Marx - como pretendera Della Volpe - um "Galilei do mundo moral", que tivesse significado, no campo das ciências sociais, o mesmo que Galilei significou para as ciências empíricas. Como Colletti resumiria mais tarde,

trata-se de pensar simultaneamente os dois aspectos: o Marx cientista e o Marx revolucionário. A ciência marxiana não é uma ciência pura; é uma ciência percorrida por um elemento ideológico, isto é,

---

[35] *Ibid.*, págs. XXV-XXVI.

[36] *Ibid.*, págs. XVIII-XXIX.

[37] *Ibid.*

finalista, de projeto revolucionário que a anima desde a base. Assim, pois, trata-se precisamente de pensar a unidade de ciência e ideologia em Marx. E ao chegar aqui não posso ocultar que, para mim, começa a resultar problemático o modo em que a fusão destes dois aspectos se realizou no pensamento de Marx[38].

O problema é que as duas perspectivas implicam também duas diversas acepções da teoria do valor. Resumindo: de um lado, a lei do valor é apresentada como um "princípio regulador" que permite explicar o funcionamento interno do sistema (a ciência econômica como análise e descrição das "leis naturais" da produção capitalista); por outro lado, a lei do valor é a própria *teoria do fetichismo*, através da qual o caráter "natural" dessas leis revela-se como "projeção *fetichista* das próprias relações sociais" (a teoria enuncia as razões para *subverter* o sistema: socializar a produção, eliminar a produção de mercadorias)[39]. Submetida a estas duas perspectivas, toda a obra de Marx parece expor-se a uma "cisão insanável". E, qualquer que seja a maneira pela qual esta for recomposta (unidade de Economia e Sociologia, por ex.), é preciso reconhecer que, no fundo, "uma dificuldade permanece"[40].

Um problema, como vimos, é o fato da teoria marxiana do valor ter como pressuposto o conceito de "trabalho alienado", isto é, um conceito filosófico ligado à dialética hegeliana, e, por isso mesmo, distante da análise dos

[38] L. Colletti, "*Marx, Hegel y la Escuela de Frankfurt*" (entrevista a *Rinascita*, maio/1971), em *La cuestión de Stalin*, cit., pág. 95. Um pouco adiante, acrescenta: "Toquei neste problema, de forma prudente, na introdução à antologia que Cláudio Napoleoni e eu preparamos sobre o futuro do capitalismo. Por sorte, ninguém se deu conta do problema que ali coloco".

[39] L. Colletti, *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, cit., págs. XXIX-XXXI-XXXII.

[40] *Ibid.*, págs. XXXII-XXXIV-XXXV.

economistas clássicos. Mesclam-se análise científica e "teoria crítica", o que conduz a uma singular relação entre ciência e ideologia - de resto, um dos aspectos mais problemáticos do Marxismo desde sua origem[41]. Outro problema é decorrente da célebre "lei" marxiana da "queda tendencial da taxa de lucro", que implicaria a existência, na obra de Marx, de uma *Zusammenbruchstheorie*: a teoria do "*crollo*" (ruptura, desmoronamento, queda, colapso) do capitalismo[42].

A questão é, precisamente, a teoria do "*crollo*". Supõe-se que esta demonstra cientificamente as razões pelas quais o sistema capitalista está destinado a cair, por causas determinadas - uma questão que divide os autores marxistas e que é, portanto, necessário enfrentar. Para alguns deles, negar que a obra de Marx contenha uma teoria do colapso do capitalismo significa edulcorar seu pensamento (é o caso de Bernstein e Luxemburgo, por exemplo); para outros, atribuir-lhe essa teoria é, simplesmente, uma traição (é o caso de

---

[41]C. Napoleoni, num artigo em *Rinascita*, 8(1978) -"*L'enigma del valore* -, sublinhava ainda no final dos anos 70 este problema, extremamente difícil e inquietante para a perspectiva marxista. Depois de relembrar que o trabalho de que fala Marx na teoria do valor-trabalho não é o trabalho tal como entendido pelos economistas clássicos, mas o "trabalho abstrato", Napoleoni reconhece que não é fácil ver como, dessa identificação do trabalho com o trabalho abstrato, se possa "extrair conseqüências diretamente relevantes para a análise dos fatos econômicos". Disso resulta - conclui ele - "uma singular situação de embaraço e de mal-estar, que é de se considerar comum tanto aos filósofos quanto aos economistas: de um lado estão certas categorias, como a de alienação, trabalho abstrato e assim por diante, que são absolutamente iluminadoras com relação à substância da realidade capitalista (...); por outro lado, estas (categorias) são insuficientes para sustentar uma análise econômica rigorosa, isto é, uma análise científica exatamente dessa realidade que as categorias em questão definem como basilares na situação histórica em curso" (cit. por G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., pág. 176n).

[42]Sobre a qual Colletti organizou a antologia cuja introd. continuamos a examinar (cf. o cit. *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, que reúne textos de Marx, Bernstein, Cunow, Schmidt, Kautsky, Tugan-Baranovsky, Lênin, Hilferding, Luxemburgo e Grossmann).

Lênin, Kautsky e Hilferding). A convicção de Colletti é que, de fato, existe na obra de Marx uma teoria da crise (embora haja, em princípio, razões para negá-la): o exemplo é a própria "lei da queda tendencial da taxa de lucro".

Em alguns aspectos da obra marxiana - prossegue Colletti - nota-se claramente uma teoria da queda do capitalismo: como se o fim deste se delineasse através de uma espécie de impasse que se produziria no mecanismo de acumulação, pelas próprias leis objetivas dos sistema capitalista. Por outro lado, é preciso admitir também que a ruptura do capitalismo é vislumbrada por Marx como algo que se decide através da luta de classes. No primeiro caso, a crise é predeterminada, *a priori*; no segundo, a conclusão do processo "não é determinável *a priori* precisamente porque é o final de um processo que tem seu momento culminante no conflito entre fatores subjetivos que são, justamente, as classes sociais e suas organizações políticas"[43].

Vamos à "lei" marxiana. Advirta-se, inicialmente, que o termo "tendencial" não deve induzir a engano: indica, sim, que a "a lei enquanto tal" refreia a ação de "causas

---

[43] Cf. L. Colletti, entrevista de 1971, cit., em *La cuestión de Stalin*, págs. 95-6. Pouco adiante, ressalta que este tema já está esboçado em Korsch e é, de certa forma, retomado por Habermas no livro *Conhecimento e interesse*. O problema - segundo Colletti - é que, se o Marxismo se liberta desta "parte residual naturalista e positivista" que talvez esteja depositada em algumas passagens d'*O Capital*, então parece elevar-se a importância da "consciência de classe" para a mobilização revolucionária - com o que se voltaria a colocar, fortemente, "o problema de ter um instrumento adequado para esta análise e para esta intervenção, ou seja, o problema do partido como intelectual coletivo precisamente no sentido gramsciano". É o único momento - vale ressaltar - em que Colletti vê "certos elementos de utilidade" na Escola de Frankfurt, que, apesar do "irracionalismo", teve talvez o mérito de destacar "a importância do fator subjetivo com vistas à maturação e resolução do processo histórico" (*ibid.*, pág. 96).

contrariantes" que neutralizam a ação da lei geral, dando-lhe um caráter de simples tendência; isto não quer dizer, porém, que a lei seja anulada ou suprimida, mas que são impostos obstáculos à sua ação[44].

Tentemos captar o núcleo do raciocínio: o desenvolvimento da produção capitalista, devido a uma sua tendência fundamental, é acompanhado de uma diminuição do *capital variável* (correspondente à força de trabalho empregada no processo produtivo) em relação ao *capital constante* (máquinas e matérias-primas). Ora, para aumentar a mais-valia e, portanto, o lucro, "o capital deve aumentar a produtividade do trabalho, isto é, introduzir inovações técnicas; mas a introdução dessas novas técnicas (maquinários mais aperfeiçoados, etc.) aumenta a 'composição orgânica' do capital (ou seja, o percentual do capital constante em relação a todo o capital investido), isto é, acrescenta um fator que deprime a taxa de lucro (...). Todo o processo, como se vê, é o de um motor que entra em pane por força dos próprios mecanismos que o fazem funcionar: sem que o processo mesmo seja influenciado de algum modo pela luta de classes e pela própria consciência dos protagonistas"[45].

Há, porém, oscilações. Colletti chama a atenção para uma passagem d'*O Capital* - exatamente na seção sobre a

[44] L. Colletti, *ibid.*, pág. XXXVII. As "causas contrariantes" são enumeradas por Marx no n'*O Capital* (trad. cit., Abril Cultural), III/1, cap. XIV, pág. 177 e segs.

[45] *Ibid.*, pág. XXXVIII.

"queda tendencial da taxa de lucro" - que dá margem a uma diversa interpretação da teoria do colapso do capitalismo:

> O que inquieta Ricardo é que a taxa de lucro, o acicate da produção e condição, bem como impulsionador, da acumulação, venha a ser posta em perigo pelo próprio desenvolvimento da produção. E a relação quantitativa aqui é tudo. De fato há algo mais profundo na base, de que ele apenas suspeita. Verifica-se aqui, no plano puramente econômico, isto é, do ponto de vista burguês, dentro dos limites do juízo capitalista, do ponto de vista da própria produção capitalista, sua limitação, sua relatividade, que ela não é nenhum modo de produção absoluto, mas apenas histórico, um modo de produção correspondente a certa época, limitada, de desenvolvimento das condições materiais de produção[46].

Aqui - comenta Colletti -, o fenômeno da queda da taxa de lucro (assim como a relação *quantitativa* que o expressa) é considerado como um modo em que se configura o caráter histórico - e, por conseqüência, transitório - do capitalismo. Mas esse modo, e o "plano puramente econômico" em que se manifesta, são considerados adstritos ao "ponto de vista burguês", limitados ao "juízo capitalista". O que pode significar - note-se - que, examinada de um ângulo não "puramente econômico", a teoria do colapso do capitalismo assume outros contornos.

> Em outras palavras, as tendências objetivas, como a queda da taxa de lucro, têm sentido só enquanto aparecem como condições e premissas reais da luta de classe, isto é, do embate a nível subjetivo. Por si só, não podem ter valor resolutivo. A ilusão de que têm este valor gera as várias "teorias da ruptura". Por outro lado, se as verdadeiras contradições do capitalismo são sempre contradições de classe, é também verdade que o desfecho do embate não pode ser prefigurado (...). Objetar-se-á que os fatores subjetivos são sempre, eles próprios, momentos da realidade. Mas então o problema é este: ou o dado subjetivo é calculável como um dado objetivo ele mesmo, e então estamos de novo na *Zusammenbruchstheorie*. Ou não o é, e então a ciência social não pode jamais encerrar-se com a predeterminação do final do processo. Nesse caso permanece, porém, o problema sobre se, ficando inconclusa, esta possa dizer-se verdadeiramente ciência[47].

Sobre isto, como já foi dito, as correntes marxistas sempre se mostraram divididas. A tese do fim do capitalismo

---

[46] K. Marx, *O Capital*, III/1, pág. 195; cf. Colletti, *op. cit.*, pág. XL.

[47] L. Colletti, *op. cit.*, págs. XL-XLI.

por razões econômicas prevaleceu na Social-democracia alemã até a eclosão do *Bernstein-Debatte*; a partir daí, foi cedendo lugar, pouco a pouco, no início do século, à tese do colapso *por razões políticas* (cujo exemplo é o *Capital financeiro*, de Hilferding[48]).

Não acompanharei aqui essa polêmica. O importante é destacar que a "lei da queda tendencial da taxa de lucro" indica, no juízo de muitos intérpretes de Marx, a presença de uma *Zusammenbruchstheorie*, reivindicada inclusive "como uma parte essencial do marxismo teórico"[49]. Resume Colletti:

> É evidente a importância que tem esta lei no quadro da análise de Marx. A taxa de lucro constitui a força motriz da produção capitalista; no capitalismo, é produzido só o que pode ser produzido com lucro, e na medida em que tal lucro pode ser obtido. Se esta força motriz tem, portanto, a tendência a enfraquecer, isto quer dizer que o destino de todo o sistema está traçado. A lei, em suma, é algo mais que uma das tantas leis enunciadas no curso do *Capital*: resume toda a visão que Marx teve do capitalismo[50].

Na verdade, a "lei" é expressão da própria "natureza contraditória" do sistema. A razão de vida do capital, ou seja, a busca de lucros cada vez maiores, através do aumento da produtividade, torna-se razão de morte, porque se traduz num aumento da composição orgânica - barreira insuperável para a autovalorização do próprio capital[51]. Em outras palavras, o capitalismo traz em si os motivos de seu

---

[48] Ver a coletânea org. por Colletti, *op. cit.*, principalmente págs. 263-90.

[49] L. Colletti, *ibid.*, pág. 11. É o caso de R. Rosdolsky, no seu clássico *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"* (trad. ital.: *Genesi e struttura del "Capitale" di Marx*, Roma-Bari, Laterza, 2a. ed., 1975; ver especialmente Cap. XXVI, *"La legge della caduta del saggio di profitto e la tendenza del capitalismo alla catastrofe"*, pág. 434 e segs.)

[50] *Ibid.*, pág. 4.

[51] *Ibid.*

declínio: limitada a autovalorização do capital, o sistema está condenado - por forças e tendências *internas* - a desaparecer. Daí a importância que Marx atribui à sua "lei" (que "constitui o mistério em torno de cuja solução toda a Economia Política gira desde Adam Smith"; aliás, a diferença entre as várias escolas desde Smith "consiste nas diferentes tentativas de solucioná-la"). Escreve Marx:

> A tendência progressiva da taxa geral de lucro a cair é, portanto, apenas uma *expressão peculiar ao modo de produção capitalista* para o desenvolvimento progressivo da força produtiva social de trabalho. Com isso não está dito que a taxa de lucro não possa cair transitoriamente por outras razões, mas está provado, a partir da essência do modo de produção capitalista, como uma necessidade óbvia, que em seu progresso a taxa média geral de mais-valia tem de expressar-se numa taxa geral de lucro em queda[92].

Tentemos, agora, uma conclusão a respeito do significado da teoria marxiana da queda do capitalismo no pensamento do próprio Colletti. Sua interpretação da *Zusammenbruchstheorie* - por meio da qual percebe na obra de Marx uma cisão, um dualismo generalizado - não é apenas uma questão formal, metodológica[93]: é a partir dos problemas dessa teoria, precisamente, que ele colocará em xeque o estatuto científico d'*O Capital*, marcado por uma ambigüidade fundamental; e é desta teoria que brotam as questões sobre a estrutura lógica do pensamento marxiano. Dito de outra maneira, não é uma questão meramente lógica que conduzirá Colletti a uma ruptura com o Marxismo. A percepção das "duas faces de Marx" leva-o a discutir os fundamentos da doutrina

[92] K. Marx, *op. cit.*, pág. 164. Sobre este ponto, ver os interessantes comentários de G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., especialmente págs. 176-183.

[93] Como pensa, por ex., M. Fugazza, no ensaio "*I due Marx di Colletti*", Rev. *Aut aut*, 147(1975), págs. 118-19.

marxista: é o que acontece, mais incisivamente, a partir da *Intervista* de 74 e do ensaio sobre "*Marxismo e dialettica*".

"Quando o Marxismo é uma teoria *científica* do devir social" - argumenta ele -, "é sobretudo uma 'teoria da queda', não uma teoria da revolução; vice-versa, quando é uma teoria da revolução, sendo *só* uma 'crítica da economia política', corre o risco de resultar o projeto de uma subjetividade utópica"[54]. Eis a ambigüidade do Marxismo.

No primeiro caso - como se viu a propósito da análise marxiana da relação entre composição orgânica do capital, mais-valia e lucro, que fundamenta a "lei da queda tendencial da taxa de lucro" (vol. III/1 d'*O Capital*) -, parecem ser suficientes, para detonar a crise do capitalismo, os elementos *internos*, estruturais e objetivos. No segundo caso, quando o Marxismo pretende ser uma teoria revolucionária, de transformação radical da sociedade capitalista em nome do comunismo, não atinge categorias analíticas adequadas à identificação do sujeito e dos instrumentos políticos dessa transformação.

Como anota um comentador, no corpo teórico do Marxismo clássico, ao lado da "análise científica" d'*O Capital*, não se encontra mais que "uma genérica filosofia 'dialética' da História entendida como história da luta de classes, ou, mais ainda, uma teoria sumariamente negativa da sociedade capitalista como alienação e fetichismo". O Marxismo

[54] L. Colletti, "*Marxismo e dialettica*", *in IPF*, pág. 102. Della Volpe, justamente por não captar estas duas faces da obra de Marx, permanece prisioneiro dessa aporia.

clássico, portanto, não vai muito além de uma "conotação econômica (não política, nem sociológica) de uma classe explorada, produtora de 'mais-valia', como potencial agente coletivo da revolução socialista", nem muito além da simples indicação, como forma política do poder revolucionário, da "ditadura do proletariado" - de resto, destinada "a exaurir-se rapidamente graças à prevista 'extinção do Estado'"[55].

Colletti enfim reconhecia, no coração da teoria marxiana da alienação, a presença da *contradição*: "*Teoria da alienação e teoria da contradição, portanto, como uma única e idêntica teoria - a qual (podemos agora acrescentar) abrange e contém em si a própria teoria do valor*"[56]. As "contradições do capitalismo" - como, por ex., entre capital e trabalho assalariado, valor de uso e valor de troca, mercadoria e dinheiro, etc. - não eram para Marx, como acreditara Della Volpe (e o próprio Colletti, até então), simples "oposições reais", mas "*contradições dialéticas* no pleno sentido da palavra".

Todas as contradições capitalistas são, para Marx, o desenvolvimento da contradição interna à mercadoria entre valor de uso e valor, entre trabalho útil ou individual e trabalho social abstrato. A contradição *interna* à mercadoria se *exterioriza* na contradição de mercadoria (M) e dinheiro (D). A contradição de mercadoria e dinheiro se desenvolve, por sua vez, na contradição entre capital e trabalho assalariado, isto é, entre o possuidor do dinheiro (D) e o possuidor dessa particular mercadoria (M), a força de trabalho, cujo valor de uso tem a propriedade de ser fonte de valor e, por isso, do capital mesmo[57].

---

[55] Cf. D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi*, cit., pág. 23.

[56] Cf. "*Marxismo e dialettica*", *op. cit.*, págs. 109-110.

[57] L. Colletti, *ibid.*, pág. 105.

O próprio Marx já advertira que: 1) dinheiro e mercadoria, embora sejam "externamente independentes", internamente não o são, "porque completam-se mutuamente"; 2) expandindo-se a independência deles até um certo ponto, "a unidade faz-se valer com a violência, através de uma *crise*". A "possibilidade da crise", assim, é "a possibilidade de que momentos que são conexos, que são inseparáveis (*die untrennbar sind*), se separem (*sich zertrennen*) e, portanto, sejam reunidos violentamente, que a conexão deles acabe por prevalecer com a violência que é feita à sua independência recíproca"[56].

Tomemos como exemplo exatamente esses momentos da troca (mercadoria/dinheiro, compra/venda). A crise ocorre, como demonstra Colletti, quando tais momentos - que são "essencialmente" ligados, que se completam reciprocamente e que *não* existem um fora do outro - se separam, pretendendo estar um sem o outro, "isto é, dar-se uma realidade independente: é então que a sua 'unidade interna' se faz valer com a violência" e, com a crise, reafirma-se "a não-separabilidade dos momentos divididos"[57].

O sistema capitalista, em resumo, é marcado por *contradições dialéticas*. Mas isto não significa que tenham razão os "materialistas dialéticos", que - hegelianamente - vêem a contradição em *toda e qualquer realidade*. Para Marx,

---

[56] K. Marx, *História das teorias econômicas*, vol. II, cit. por L. Colletti, *ibid.*, pág. 106.

[57] *Ibid.*, pág. 107.

o capitalismo é contraditório não porque é uma realidade, mas exatamente porque é uma "realidade invertida", de "cabeça para baixo"; ou seja, a contradição é um traço *específico* do capitalismo. Por outro lado, o reconhecimento da contradição dialética na obra marxiana de modo algum atesta o "caráter científico" do *Diamat*: apenas confirma a existência das "duas faces" de Marx.

Colletti mantém firme, assim, que "o princípio fundamental do materialismo e da ciência (...) é o princípio de não-contradição. A realidade não suporta contradições dialéticas, mas apenas oposições reais, conflitos de força, relações de contrariedade. E, estas, são oposições *ohne Widerspruch*, isto é, *não-contradições*, em vez de contradições dialéticas"[60]. Mas o fato é que as "contradições capitalistas", das quais trata Marx, não são oposições reais.

É neste ponto que Colletti recupera o conceito kantiano de *oposição real* (ou "sem contradição"), anunciado na *Intervista*[61]: Kant é o "pai moderno" da teoria da oposição real, elaborada principalmente na *Tentativa para introduzir na filosofia o conceito de quantidades negativas*, de 1763 (e desenvolvida, mais tarde, também na *Crítica da razão pura*, na Nota sobre a "Anfibologia dos conceitos da reflexão"). Retomarei estas questões na *Segunda seção* desta *Terceira*

---

[60] *Ibid.*, págs. 107-8 e 112-13.

[61] Ver especialmente pág. 39.

parte, quando tratar especificamente da contradição - tema que Colletti aprofunda no ensaio "*Contraddizione dialettica e non-contraddizione*" (de 1980)[62].

Com suas fortes críticas, Colletti escancarava a *crise* do Marxismo[63]. Era preciso reconhecer, "a propósito das previsões contidas no *Capital*", a existência de graves problemas: porque não se verificara empiricamente a "queda da taxa de lucro" e, mais que isso, porque não havia se realizado uma previsão decisiva em Marx: a de uma "revolução socialista no Ocidente". A tarefa que se impunha, afinal, era investigar porque a História tomou um caminho diferente daquele traçado no *Capital*. De agora em diante, quem quisesse "estudar este fato com honestidade", deveria discutir o próprio núcleo do pensamento de Marx[64]. Estavam em xeque - através da temática epistemológica formulada por Colletti - as proclamadas bases científicas do Marxismo.

Uma teoria que aspirasse a ser "científica" deveria levar em conta os dados empíricos e com eles confrontar-se

---

[62] Cf. *TI*, pág. 87 e segs.

[63] É bem verdade que "as razões mais profundas da crise, antes que teóricas, são históricas e políticas", ressalva Colletti. A crise remonta aos anos imediatamente posteriores a *História e consciência de classe*, de Lukács, isto é, "ao fechamento e enrigecimento progressivos da III Internacional sob Stálin. A crise teórica do Marxismo começa aí: ainda que tarde a explodir e a ser reconhecida, exatamente em conseqüência da rigidez 'policialesca' das estruturas políticas e de partido. (...) A teoria marca passo em todas as frentes; não consegue mais renovar-se; registra a esclerose de todas as suas análises - da 'crise geral' do capitalismo à do 'imperialismo', dos problemas da teoria econômica mais abstrata (teoria do valor, da queda da taxa de lucro, etc.) à análise dos novos desenvolvimentos do capitalismo; para não falar, enfim, da própria teoria política, isto é, da concepção do Estado e dos institutos da democracia representativa moderna" (cf. *Il socialismo diviso* - debate entre Colletti, Asor Rosa, Salvadori e Spriano -, Roma-Bari, Laterza, 1978, págs. 81-2).

[64] L. Colletti, *IPF*, págs. 43-4 e 61.

permanentemente. Nesse confronto, o Marxismo revelava sérias deficiências, exatamente por sua ambigüidade fundamental (que remontava, como vimos, ao próprio Marx). Escavando as raízes desta ambigüidade, através de uma aguda análise dos textos marxianos, Colletti punha-se no centro de uma crise que atingia em cheio a esfera política. Resumindo numa indagação: podia-se afirmar, de fato, a existência de uma teoria marxista do Estado? A questão, no caso da Itália, foi o centro dos debates nos anos 75-76[65].

---

[65] N. Bobbio publicou em *MondOperaio* (8-9 (1975)), um ensaio justamente com este título: "*Esiste una dottrina marxista dello Stato?*". Uma segunda parte apareceu no número seguinte da revista: "*Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*". O debate foi desenvolvido nas págs. de *MondOperaio*, *Rinascita* e *Nuova generazione* e dele participaram diretamente: U. Cerroni, "*Esiste una scienza politica marxista?*" (*Rinascita*, 46(1975)); M. Boffa, "*Le dure repliche della storia*" (*ibid.*, 48(1975)); V. Gerratana, "*Quando la democrazia è sovversiva*" (*ibid.*, 1(1976)); A. Occhetto, "*Sul concetto di 'democrazia mista'*" (*ibid.*, 2(1976)); P. Ingrao, "*Democrazia borghese o stalinismo? No: democrazia di massa*" (*ibid.*, 6(1976)); R. Guiducci, "*La città dei cittadini e la società dei socialisti*" (*MondOperaio*, 12(1975)); D. Settembrini "*Socialismo marxista e socialismo liberale*" (*ibid.*); F. Diaz, "*Teoria dello Stato e volontà politica*" (*ibid.*, 1(1976)); G. Vacca, "*Discorrendo di socialismo e di democrazia*" (*ibid.*, 1a. parte, e 2(1976), 2a. parte); C. Signorile, "*La democrazia che trasforma lo Stato*" (*ibid.*, 3(1976)); A. Macchioro, "*Socialismo e democrazia garantista*" (*ibid.*, 4(1976)); G. Ruffolo, "*Eguaglianza e democrazia nel progetto socialista*" (*ibid.*); N. Bobbio, "*Quale socialismo?*" (*ibid.*, 5(1976)); L. Colletti, "*Chi ha paura di bagnarsi non scenda in acqua*" (*Nuova generazione*, 2(1976)); U. Cerroni, "*Democrazia politica e socialismo*" (*ibid.*); L. Gruppi, "*Marxismo e scienza della politica*" (*ibid.*, 3(1976)); M. Tronti, "*Facciamo a meno dell'ombra di Marx*" (*ibid.*, 4(1976)). A maioria dos ensaios foi publicada na coletânea *Il marxismo e lo Stato* (Quaderni di *MondOperaio*, n. 4, Roma, Edizioni Avanti, 1976); há trad. brasileira (descuidada) pela Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1979. Colaboraram na discussão, posteriormente, muitos outros intelectuais. Cito apenas alguns: A. Negri, "*Esiste una dottrina marxista dello Stato?*", *Aut-aut*, 1976 (agora em *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Milão Feltrinelli, 3a. ed., 1979, pág. 273 e segs.); L. Ferrajoli, "*Esiste una democrazia rappresentativa?*", *Unità proletaria*, IV, 2(1978), agora em L. Ferrajoli e D. Zolo, *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, Milão, Feltrinelli, 1978, pág. 25 e segs.; F. Stame, "*Democrazia autoritaria e movimenti di libertà*", *Quaderni Piacentini*, 62-63(1977), agora em F. Stame, *Movimenti e istituzioni nella crisi*, Roma, Savelli, 1978, pág. 37 e segs.; e D. Zolo, "*Stato di diritto e transizione al socialismo*", *in Stato socialista e libertà borghesi*, cit., págs. 1-37.

4. Teoria política e extinção do Estado

O desafio foi lançado mais uma vez por Bobbio, exatamente vinte anos depois de sua polêmica com os comunistas italianos sobre democracia, ditadura e socialismo[66] (que envolveu - como analisamos na *Primeira parte* - Della Volpe e o próprio Togliatti). A interrogação de Bobbio (*Existe uma teoria marxista do Estado?*) é, na verdade, simplesmente retórica: ele demonstra não ter dúvidas de que a resposta é negativa. Numa entrevista de 1976[67], mostrou-se inclusive surpreso pelo fato de que, dos temas por ele propostos, foi este o que teve menor efeito de provocação: "Tenho a impressão de que também os ensaios de marxistas militantes me dão substancialmente razão. Ninguém mais parece disposto a jurar *in verba magistri*"[68].

Bem mais severo foi o juízo de Colletti: "A recente discussão em *Rinascita* em torno do artigo de Bobbio mostra quanto ainda se está distante do empenho e da coragem que requerem o rigor da análise teórica e a dramática urgência dos problemas"[69]. Colletti vê nos ensaios dessa polêmica - salvo algumas exceções - apenas "ecletismo teórico", que é a

---

[66] Cf., especialmente, o cap. X ("Democrazia e dittatura") de *Politica e cultura*, Turim, Einaudi, 2a. ed. na "Reprints", 1977, pág. 148 e segs. (a ed. original é de 1955).

[67] "*Perché non possiamo non dirci marxisti*" - a F. De Luca, em *La Repubblica*, 20/02/1976.

[68] Cit. por D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi*, cit., pág. 1.

[69] L. Colletti, "*Chi ha paura di bagnarsi non scenda in acqua*", cit. por D. Zolo, *ibid.* O ensaio aparece agora (com outro tit.: "*Il marxismo e lo Stato*") em *TMM*, págs. 155-161.

"máscara do oportunismo carreirista", e "cegueira dogmática", que impede o reconhecimento dos problemas reais. "A conseqüência é a reproposição de velhas fórmulas ideológicas, válidas para tranqüilizar a própria consciência subjetiva" - uma tranqüilidade não muito diferente, segundo ele, da proporcionada pela morfina[70].

É impossível acompanhar aqui todo o debate. Considerarei apenas - porque (e na medida em que) se tocam - as argumentações de Bobbio e de Colletti: incidem diretamente sobre os clássicos marxistas. Para ambos, falta ao Marxismo uma verdadeira teoria do Estado. "Não há 'ciência da política' no Marxismo", diz Colletti, "porque a teoria marxista da política e do Estado é a teoria da *extinção* da política e do Estado"[71].

Era necessário, portanto, abrir o discurso sobre os "fundamentos": um reexame crítico dos princípios. "Esta a intenção" - confessa ele - "que tinha procurado exprimir na *Intervista politico-filosofica*"[72]. Um ponto - observe-se - em que Bobbio mostrou-se relutante (quando solicitado pelo entrevistador a avaliar a tese de Colletti): "Não se deveria discutir desde os fundamentos uma doutrina como o Marxismo, cuja importância histórica é indubitável, mas corrigir, separar o que é caduco do que é vital. (...) Não sou um

---

[70] Cf. *TNN*, pág. 161.

[71] *Ibid.*, pág. 155.

[72] *Ibid.*, pág. 158.

marxólogo e certamente não sou um marxófobo. Reconheço-me na fórmula: não podemos nos dizer não marxistas"[73].

Marx, Engels e Lênin não elaboraram - segundo as argumentações de Bobbio e Colletti - uma análise científica da estrutura e das funções do Estado moderno e, mais que isso, uma proposta alternativa no plano institucional. Na realidade, alguns elementos de filosofia política - tanto em Marx quanto em Lênin - foram derivados de Rousseau (como a crítica do Estado representativo e da separação de sociedade civil e sociedade política, a não-identificação de governo e soberano, a rejeição da representação parlamentar, a idéia de delegados do povo revogáveis, etc). Sob este ponto de vista, o discurso de Marx sobre o Estado não conheceu grandes desenvolvimentos ulteriores.

Em relação ao problema do Estado, de fato, "seus textos fundamentais são a *Crítica da filosofia hegeliana do direito público*, de 1843, e a *Questão judaica*, de 1844; depois, muito mais tarde, as páginas sobre a Comuna de Paris em *Guerra civil na França*, de 1871. Todos estes escritos retomam e repetem (...) temas que se encontram em Rousseau"[74]. Estas declarações de Colletti na *Intervista* retomam, por sua vez, um tema já suscitado num longo ensaio do período 68-69[75]: "No que concerne à teoria 'política' em

---

[73] N. Bobbio, "*Perché non possiamo non dirci marxisti*", cit. por D. Zolo, *op. cit.* pág. 59n.

[74] L. Colletti, *IPF*, pág. 29.

[75] Cf. "*Rousseau critico della 'società civile'*", *IS*, págs. 195-262.

sentido estrito, Marx e Lênin não acrescentaram nada a Rousseau, salvo a análise (...) das 'bases econômicas' da extinção do Estado". No mais, a teoria já está "prefigurada e contida no *Contrato Social*"[76].

Convém determo-nos um pouco sobre este ponto (o estudo sobre Rousseau) porque também ilustra a mudança de Colletti a partir da "autocrítica" de 74. No texto de *Ideologia e società*, Colletti identificava o nexo de continuidade entre Rousseau, Marx e Lênin na teoria da extinção do Estado[77]. Em outras palavras, Rousseau é um precursor do pensamento político marxiano (e leniniano) justamente por sua crítica radical do Estado representativo ou governo parlamentar e por sua teoria da soberania popular, que abre a questão da "democracia direta"[78].

Colletti parte do dualismo da velha teoria jusnaturalista, que pressupunha um duplo contrato: o *pactum societatis*, através do qual os homens regulavam de comum acordo a sua segurança e conservação; e o *pactum subjectionis*, pelo qual, estabelecido o acordo, eles transferiam o poder ao soberano. Diante deste dualismo,

---

[76] *Ibid.*, pág. 251. A afirmação, segundo Colletti, não é válida para o campo da estratégia revolucionária. O objetivo era bem mais restrito: chamar a atenção - num sentido "deliberadamente provocatório" - para "um fato preciso: a *debilidade* e o desenvolvimento fragmentário da teoria política no interior do marxismo. Em outras palavras, pode-se também ler aquela minha afirmação como uma maneira de dizer que falta ao Marxismo uma verdadeira teoria política" (*IPF*, pág. 30).

[77] Para uma crítica a Colletti (e à interpretação da "Escola" dellavolpiana em geral) a respeito deste tema, cf. D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, De Donato, 1974, particularmente págs. 50-59 e 266-272.

[78] L. Colletti, *IS*, pág. 249.

Hobbes e Rousseau tomaram caminhos divergentes: o primeiro elimina o *pactum societatis*, reabsorvendo-o inteiramente no contrato de dominação, enquanto o segundo elimina o *pactum subjectionis*, atribuindo a soberania inteiramente (e exclusivamente) ao povo[77].

Em Rousseau, a resolução desse dualismo - através da redução do *pactum subjectionis* ao *pactum societatis* - significa "a reassunção direta, por parte da sociedade, do poder ou soberania que, no contratualismo jusnaturalista, era alienado à esfera separada e independente da 'política'". Significa também, em outras palavras, "a supressão da divisão entre 'sociedade' e 'governo' civil, ou seja, entre sociedade 'civil' e sociedade 'política', entre sociedade e Estado e, portanto, entre *bourgeois* e *citoyen*". A conclusão é que a evolução "a que tende toda a teoria do *Contrato social* é constituída, literalmente, pela instância da abolição ou 'extinção do Estado'" - daí porque Marx e Lênin, nesse sentido, nada acrescentaram ao pensamento de Rousseau[80].

Uma "verificação" disto - segundo Colletti - está na *Crítica da filosofia hegeliana do direito público*, de Marx: a teoria da extinção do Estado é identificada com a da superação ou "dissolução" (*Auflösung*) da separação entre "sociedade civil" e "Estado". É o que ocorre também em

---

[77] *Ibid.*, pág. 246.

[80] *Ibid.*, págs. 250-1.

Lênin: o problema central, em *Estado e revolução*, é igualmente o da extinção do Estado. Ali, "a revolução socialista não é somente emancipação em relação ao capital, não é somente abolição das relações capitalistas, mas, precisamente por ser isto, é ao mesmo tempo um processo de extinção do Estado"[81].

Outra verificação dessa tese da dependência ("no essencial") da teoria "política" marxista de Rousseau - aponta Colletti - está no texto sobre *A guerra civil na França*, onde Marx analisa a experiência da Comuna de Paris não como organismo parlamentar, mas de trabalho, executivo e legislativo ao mesmo tempo. De resto, conceitos retomados por Lênin em *Estado e revolução*[82]. Só que aqui a Comuna é a "ditadura do proletariado".

A insistência de Colletti, no período anterior à "autocrítica", era sobre o tema da "democracia direta". Nessa perspectiva é que examinava a Comuna parisiense: como um Estado em perecimento. No vasto ensaio sobre Bernstein (que já analisamos), ele assume - citando Lênin - o ensinamento de Marx de que "o proletariado não pode pura e simplesmente conquistar o poder do Estado - *no sentido de que o velho aparato do Estado passe a novas mãos* - mas deve (...) demolir este aparato e substituí-lo por um novo". Nos termos de Colletti, isto significa um Estado que começa a

[81] *Ibid.*, pág. 251; e ver também "Marx, Hegel y la Escuela de Frankfurt", entrevista a Rinascita, maio de 1971, in *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, cit., pág. 93.

[82] L. Colletti, IS, pág. 252.

desaparecer, cedendo espaço "a formas sempre mais amplas de *democracia direta*"[83].

Como resume Zolo, "*extinção do Estado*" - note-se - significava então, no léxico collettiano: 1) a redução rousseauniana do *pactum subjectionis* a *pactum societatis* e a resultante doutrina da soberania popular; 2) a perspectiva (decorrente do jovem Marx) de superação da cisão "sociedade civil"/"Estado político", com a transformação da democracia representativa em democracia direta ou "autogoverno das massas"; 3) a interpretação leniniana da Comuna de Paris como "semi-Estado" ou Estado em perecimento, como poder enraizado diretamente nas classes trabalhadoras[84].

Também na análise de *Estado e revolução*, onde ataca a concepção stalinista - profundamente arraigada -, que identifica revolução e violência[85], Colletti afirma que não é o número de cadáveres a indicar a "profundidade do processo revolucionário", mas - eis o "ponto essencial" - a "destruição do Estado burguês enquanto poder *separado* e *contraposto* às massas". O que importa é a "destruição do diafragma que separa o poder das classes trabalhadoras, a emancipação e a autodeterminação destas, a transmissão do

---

[83] *Ibid.*, pág. 144.

[84] Cf. D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, cit., pág. 266.

[85] A propósito, ver também o comentário de Colletti na *Intervista*, cit., pág. 48: "Segundo esta tradição, era somente a violência a fornecer o traço específico da revolução: qualquer outra coisa - a transformação da natureza do poder, a instituição da democracia socialista - não tinha importância. A diferença entre comunistas e social-democratas se resumia ao fato de que os primeiros eram a favor de uma revolução violenta, enquanto estes eram contra a revolução porque pacifistas".

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

poder diretamente nas mãos do povo". O exemplo, mais uma vez, era a Comuna de Paris[86]. Assim como *Estado e revolução* coincide, no plano prático-político, com a verdadeira "descoberta", por parte de Lênin, do significado dos *sovietes*, coincide também, no plano teórico-político, com a "descoberta de que a 'ditadura do proletariado' não é a ditadura do partido, mas é a Comuna de Paris, aquela mesma Comuna que ainda nos primeiros meses de 17 Lênin considerava (...) somente uma forma, ainda que extrema, de 'democratismo burguês'"[87].

Para Colletti, no centro da reflexão estava a substituição dos organismos da "democracia liberal" ou "burguesa" (como o Parlamento) por institutos representativos de tipo "conciliar" ou "soviético" - a "única democracia que merece o nome de socialista"[88].

> Destruição do Estado e sua substituição, portanto, pelos institutos da 'democracia proletária', isto é, com o autogoverno das massas produtoras. (...) O grau de desenvolvimento do socialismo aqui é mensurado (...) pelo nível de desenvolvimento da democracia. Quanto mais avançado o processo de extinção do Estado, quanto mais extenso o autogoverno das massas, tanto mais progride a passagem e o desenvolvimento do socialismo ao comunismo[89].

Em resumo, da teoria leniniana da extinção do Estado - como observa justamente Zolo -, Colletti privilegiava "a instância antiburocrática e participativa - o sovietismo -, à qual reduz substancialmente, seja a teoria da demolição do

---

[86] L. Colletti, "'Stato e rivoluzione'" de Lenin", *in IS*, págs. 296-7.

[87] *Ibid.*, pág. 301.

[88] *Ibid.*, pág. 302.

[89] *Ibid.*, págs. 302-3.

aparato burocrático-militar, seja a própria doutrina da ditadura do proletariado"[70].

4.1. Colletti e Bobbio: a polêmica de 1976.

Voltemos, agora, à polêmica de 1976. Como vimos, o quadro é bem diverso. Tanto as argumentações de Colletti quanto as de Bobbio atribuem a ausência de uma teoria marxista do Estado ao fato de Marx e os marxistas sempre terem, na verdade, propugnado a extinção do Estado. Para estes, o problema do governo não se resolvia com a substituição de uma forma "má" por uma forma "boa", mas sim - escreve Bobbio - "com a eliminação de toda forma de governo político (isto é, com a extinção do Estado e com o fim da política)" - afinal, cultivavam uma concepção negativa da política[71].

Embora politicamente realista como Maquiavel, no sentido de conceber o Estado como fundado na força, Marx chegava, como crítico do Estado representativo, a posições opostas. Com efeito, não se podia - segundo Bobbio - considerar propriamente como uma alternativa política as poucas indicações que Marx dá sobre o problema das instituições no escrito sobre a Comuna (*A guerra civil na*

---

[70] D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione*, cit., pág. 52.

[71] N. Bobbio, "*Existe uma doutrina marxista do Estado?*", *in O marxismo e o Estado*, trad. cit., págs. 28-9.

França)[72]. Estas poucas páginas, viradas e reviradas pelos marxistas, não elaboram uma verdadeira alternativa ao "Estado burguês". E, se Marx, Engels e Lênin possuíam "bons motivos históricos para dar mais importância ao problema dos argumentos do que ao das instituições", isto não exime seus seguidores, hoje, de reconhecer que tais indicações são "genéricas, sumárias e, o que é mais grave, irrealistas". Logo, sua teoria do Estado é, no mínimo, incompleta: falta exatamente aquilo que muitos, "com razão" (e Bobbio refere-se explicitamente a Colletti), reconhecem, ou seja, que "não existe uma teoria socialista do Estado"[73].

Frente à tradição do pensamento político liberal, que contava com obras como as de Locke, Kant e Tocqueville, como supervalorizar os escassos elementos da elaboração marxiana? Como manter ainda a opinião de Lênin sobre a democracia como o "melhor invólucro do capitalismo"? Lênin podia "zombar da democracia representativa e tomar a defesa da maior e mais perfeita democracia - aquela que Bernstein realisticamente chamou de 'doutrinária' ou 'primitiva' - porque talvez acreditasse de boa fé que revolução proletária e nova democracia fossem as duas faces da mesma moeda. Hoje nós não

---

[72] N. Bobbio, *ibid.*, pág. 30-1; cf. também "*Qual socialismo?*", *ibid.*, pág. 239.

[73] N. Bobbio, "*Existe uma doutrina...*", *op. cit.*, págs. 13 e 29. Bobbio refere-se à *Intervista* de Colletti também no segundo ensaio, "*Quais as alternativas para a democracia repesentativa*", *op. cit.*, págs. 47-8.

podemos mais permitir-nos ilusões e defesas semelhantes". Era preciso considerar "as duras réplicas da História"[74].

Marx e a tradição marxista indiscutivelmente haviam subestimado o inevitável crescimento dos aparatos burocráticos no Estado moderno, ainda que destacando o caráter não democrático da burocracia. Bobbio observava, nisso tudo, alguns dos "paradoxos" da democracia moderna ou representativa: a dificuldade de se manter "as regras do jogo democrático" em organizações cada vez mais complexas (incluindo o Estado, tanto na economia capitalista quanto na socialista); a crescente importância dos tecnocratas, em face da complexidade do desenvolvimento técnico, econômico e industrial. Mas que dizer das alternativas, como a tão louvada "democracia direta"? Frente ao "utopismo" marxiano, bem mais atual e rigorosa parecia a análise weberiana do Estado moderno, que previra a funcionalidade da estrutura burocrática nas sociedades industrializadas, (capitalistas ou socialistas)[75].

Também Colletti discorre - com argumentos diferentes, mas complementares aos de Bobbio - sobre o relativo desinteresse de Marx por uma teoria do Estado. No ensaio "*O*

---

[74] N. Bobbio, *op. cit.*, págs. 19 (trad. modificada) e 24.

[75] *Ibid.*, págs. 24-7 e 36-51. Nesse ponto, Bobbio faz (pág. 47) justas críticas a Colletti, que, na *Intervista*, separava o Parlamento das liberdades civis e políticas: "Pergunto-me como Colletti pode, realmente, acreditar na defesa e conservação das liberdades que desejaria, sem um órgão central onde sejam representados os vários quadros que compõem a sociedade civil". Para uma análise geral das concepções de Bobbio sobre a democracia - e o pessimismo de fundo sobre a possibilidade de sua realização -, cf. o ensaio "*Bobbio e la democrazia*", de R. Giannetti, em *NovoOperaio*, 2(1987), págs. 92-100.

marxismo e o Estado" (de 76), Colletti identifica o motivo de tal desinteresse: Marx imaginara a transição para o socialismo como um processo extremamente rápido. O fato é que, para ele, a "ditadura do proletariado" é uma forma política absolutamente transitória: trata-se de um instrumento político para a chamada "expropriação dos expropriadores". Em outras palavras, superando-se a propriedade privada dos meios de produção, já não haveria espaço para a política[76].

É preciso ter em conta - alertava Colletti - a deformação staliniana (dominante) do conceito de "sociedade socialista". Isto nada tem a ver com Marx, para quem o socialismo é já a sociedade *sem classes* (o exemplo está na *Crítica do programa de Gotha*). O socialismo é, sim, o "primeiro estágio" do comunismo, mas isto não significa que sobrevivam as diferenças de classe (operários, camponeses, etc.). A sociedade socialista é constituída somente de operários (operários-técnicos, operários-intelectuais, etc.). Precisamente a esta idéia do socialismo como primeira fase do comunismo corresponde, em Marx, a idéia do "autogoverno dos produtores" (a Comuna de Paris). Como se sabe, uma idéia cara a Colletti, que a cultivou por muitos anos. Sua autocrítica:

> Defendi longamente, por mais de vinte anos, esta idéia marxiana do autogoverno dos produtores, embora sabendo que se tratava, se comparada à realidade histórica, de uma concepção profundamente irrealista. Malgrado tudo, defendi-a tão longamente porque me dava conta de que, se saltasse este

---

[76] L. Colletti, *TMM*, pág. 156.

ponto (a abolição da distinção entre governantes e governados), abririam-se problemas gravíssimos, que abalariam os próprios fundamentos da teoria[77].

Retornemos a Marx. Sua concepção - compartilhada por Lênin em *Estado e revolução* - da superação do capitalismo como superação, também, da política e do Estado, baseava-se na convicção de que a socialização dos meios de produção conduziria a uma sociedade "absolutamente *homogênea*". O conflito de interesses, para ele, era calcado unicamente na propriedade privada dos meios produtivos; a abolição desta implicava, "automaticamente, o desaparecimento de qualquer diferença ou alternativa de fins"[78].

Se tomarmos como exemplo algumas interpretações hegeliano-marxistas da filosofia política marxista, veremos que é justificado o radicalismo crítico de Bobbio e de Colletti, para os quais jamais se desenvolveu, no Marxismo, uma reflexão científica sobre o problema do Estado. Deixemos de lado as interpretações clássicas, de Lukács a Marcuse, e examinemos com brevidade alguns conceitos elaborados em meados dos anos 70. Cumpre observar, já de início, que os autores filiados à vertente hegeliano-marxista raramente empenham-se numa análise dos mecanismos de funcionamento do sistema político. Parecem sempre querer responder globalmente à pergunta sobre "o que é o Estado?". E o fazem

---

[77] *Ibid.*, pág. 157. Cf. também pág. 149, já cit.

[78] *Ibid.*, pág. 159. Sobre estas posições críticas comuns a Bobbio e a Colletti, cf. a excelente introd. de Zolo à coletânea (por ele org.) *I marxisti e lo Stato*, cit., particularmente págs. XVI-XXIII. Zolo desenvolve aqui alguns dos pontos analisados em seu livro *Stato socialista e libertà borghesi*, cit.

- como foi corretamente sublinhado[99] - dizendo que o Estado, substancialmente, "é o *topos* da mistificação ideológica e da 'falsa consciência', é 'representação invertida' de relações econômicas e políticas reais". O Estado, em suma, não é apenas "comunidade ilusória", mas "é o domínio da 'abstração' e da 'hipóstase' sobre reais sujeitos sociais". Este é o caso de A. Wolfe e B. Ollman[100].

O primeiro tenta introduzir a categoria de "política alienada": esta é uma "distorção da comunidade", assim como o "trabalho alienado" é uma distorção das energias produtivas dos trabalhadores. Para Wolfe (e também para Ollman), a teoria do valor é uma espécie de metáfora alternativa, aplicável inclusive ao funcionamento do Estado capitalista e das instituições políticas.

Assim como a força de trabalho - comenta Zolo - "é reimposta aos produtores na forma do capital, assim (também) o Estado reimpõe a 'mais-valia' de energia política que tem origem na atividade social dos cidadãos". O Estado é um "fetiche", como o capital; e a política é, como a mercadoria, o "invólucro ideológico" que oculta a natureza real das relações de domínio.

O Estado, portanto (e Zolo remete a Ollman), "pode ser globalmente concebido como uma 'relação de valor' (*value*

---

[99] Cf. D. Zolo, *I marxisti e lo Stato*, cit., pág. XIX.

[100] Cf. D. Zolo, *ibid.* Os textos citados por Zolo, cujo comentário reproduzo sucintamente aqui, são: *"New Directions in the Marxist Theory of Politics"*, de A. Wolfe, *in Politics and Society*, 2(1974), IV; e *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, de B. Ollman, Nova Iorque, 1971.

relation): a abstração política corresponde com perfeito isomorfismo estrutural à abstração do valor de troca". Nessa perspectiva, só se pode concluir que o socialismo, "como supressão do modo de produção capitalista fundado na troca, é, simultaneamente, supressão do Estado, recomposição total de realidade e aparência, fim da 'alienação política'"[101].

Como se vê, estudos desse tipo podem ser persuasivos, pelo uso da linguagem metafórica, mas não oferecem nem uma análise rigorosa dos mecanismos políticos nem uma fundamentação empírica do universo investigado. Falta, em suma, base científica: instrumentos de indagação mais refinados e controle metodológico dos conceitos[102]. Correto, portanto, o diagnóstico de Colletti e de Bobbio: falta ao Marxismo - e não só na sua versão hegeliana - uma reflexão científica sobre o Estado. Mas a insuficiência epistemológica estava no próprio Marx, oscilando sempre entre uma ciência dos mecanismos estruturais do capitalismo (a indagação empírica recolhida na tradição anglo-saxônica) e uma teoria da revolução (calcada em pressupostos da dialética hegeliana) - as "duas faces" de Marx, como acentuara Colletti na *Intervista*.

Escrevendo sobre "*Marx e o direito*", Bobbio retornaria ao tema alguns anos depois. A doutrina de Marx - resumiu

---

[101] D. Zolo, *op. cit.*, págs. XIX-XX.

[102] Zolo (*ibid.*, pág. XX) observa, ainda a propósito de Wolfe e Ollman, que no horizonte teórico destes o Estado acaba se configurando como "uma totalidade pré-categorial, acessível à intuição e à imaginação simbólica, mas inacessível à análise".

ele - sempre se pretendera científica, isto é, tentara fazer o socialismo "passar da utopia à ciência". Ora, admitindo-se que um dos objetivos da ciência é "fornecer explicações sobre as relações entre eventos", de modo a tornar possível a "previsão" dos acontecimentos, pode-se concluir que a origem das diversas "crises do Marxismo como ciência" está justamente na "constatação de que esta ou aquela previsão contida nas obras de Marx e de Engels não se verificou".

Nesse sentido, a primeira crise surgiu de uma previsão que falhou: a da "queda do capitalismo"; a segunda nasceu logo após a eclosão de uma revolução socialista num país industrialmente atrasado, enquanto a sociedade socialista estava, na verdade, "predestinada" a surgir nas sociedades capitalistas mais avançadas; a terceira crise, finalmente, derivou da constatação de que o (também previsto) enfraquecimento do Estado, até sua gradual extinção, não ocorreu (aliás, aconteceu o contrário)[103]. De resto, foi o que vimos neste tópico, em que procurei sintetizar algumas questões que, na polêmica de meados dos 70, uniram Bobbio e Colletti numa mesma perspectiva crítica: a da inexistência de uma "ciência da política" no Marxismo.

---

[103] Cf. "*Marx e il diritto*" (um artigo de 1983), *in La utopia capovolta*, Turim, La Stampa, 1990, pág. 110.

5. O breve revival *gramsciano*

A teoria política que os marxistas italianos não encontraram em Marx e em Lênin, julgaram encontrá-la na obra de Gramsci. Tratava-se de uma "operação ideológica" destinada ao fracasso: Colletti já alertara (ainda no ensaio de 76 sobre o problema do Estado) para o caráter "ilusório" dessas tentativas de introduzir no Marxismo uma "ciência da política", como se isso fosse possível sem modificar os próprios fundamentos da doutrina, sem um profundo reexame dos princípios.

Para Colletti, era simplesmente "absurda" a pretensão de localizar, nas "poucas e fragmentárias fórmulas de Gramsci" (por ex., a da diferença entre "guerra de posição" e "guerra de movimento"), o núcleo de uma "ciência política" marxista. Que estas fórmulas fossem "sugestivas e importantes" para novas direções de pesquisa, era inegável; mas que constituíssem uma verdadeira ciência, isto era um exagero - "se de ciência, bem entendido, se tem um conceito sério"[104].

Apesar do alerta, foi exatamente o que aconteceu: acreditou-se ter descoberto na concepção gramsciana de *hegemonia* uma teoria política adequada aos países industrialmente avançados. A bem da verdade, o tema da hegemonia já vinha sendo trabalhado há alguns anos por L.

---

[104] L. Colletti, *TMM*, cit., pág. 158.

Gruppi[105], que identificava na interpretação de Gramsci uma ampliação da concepção leniniana do Estado. Enquanto Lênin ressaltava, no conceito de hegemonia, somente a função de domínio, de direção política, Gramsci atentava para a sua função de direção moral, cultural, ideológica.

Nos *Quaderni del carcere*, refletindo sobre as diferenças entre Oriente (a Rússia) e Ocidente (os países capitalistas desenvolvidos) a partir da dicotomia Estado/sociedade civil, Gramsci observara algumas peculiaridades: no Oriente, o Estado era preponderante, enquanto a sociedade era "gelatinosa"; no Ocidente, havia uma relação de equilíbrio entre Estado e sociedade civil, e esta era evoluída, "robusta". Conclusão: a estratégia que se impunha, no caso da Rússia, era mesmo a da "guerra de movimento", o ataque frontal ao Estado, como de fato havia ocorrido; já nos países capitalistas era preciso antes conquistar, através da "guerra de posição", as "trincheiras e as casamatas" da sociedade civil[106]. Vem daí a importância atribuída ao conceito gramsciano de hegemonia.

---

[105] Cf. L. Gruppi, *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Graal, Rio de Janeiro, 2a. ed., 1980. O livro reúne os textos de nove lições ministradas no final de 1970 pelo Autor, que vê no conceito de hegemonia precisamente "o ponto de confluência de Gramsci com Lênin". Ver também AAVV, *Egemonia/Stato/Partito in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977 (a introd. é de Gruppi).

[106] L. Gruppi, *op. cit.*, págs. 11 e 141. P. Anderson faz uma análise dessas dicotomias em *The Antinomies of Antonio Gramsci*, New Left Books, 1977 (trad. italiana: *Ambiguità di Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1978). Quanto ao conceito de hegemonia, eis uma das fórmulas dos *Quaderni* que se tornaria célebre inclusive fora da Itália e que seria repetida *ad nauseam*, principalmente em teses acadêmicas: "A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral'. Um grupo social é dominante dos grupos adversários, que tende a 'liqüidar' ou a submeter inclusive com a força armada, e é dirigente dos grupos afins e aliados. Um grupo social pode e mesmo deve ser dirigente já antes de conquistar o poder" (cf. ed. Gerratana, cit., pág. 2010). Como observa Cerroni, no seu *Lessico gramsciano* (Roma, Riuniti, 1978, pág. 29), estes são os três pontos de

O olhar de Gramsci, segundo Gruppi, estava voltado para esta nova estratégia - a da "guerra de posição" -, cujo objetivo era construir, com base na aliança de classes, um novo "bloco histórico", uma nova organização da sociedade e do Estado. A teoria gramsciana, portanto, era perfeitamente adequada aos países desenvolvidos, à complexa articulação da sociedade civil e de suas instituições[107].

A nova e entusiástica investida em Gramsci parecia encontrar, enfim, uma maneira de superar a concepção leniniana da "ditadura do proletariado". Mas não foi bem assim (ainda que a sua obra contivesse grandes novidades no campo marxista). Como vimos (cf. *Primeira parte*), o tema da hegemonia não significa o reconhecimento do pluralismo, do governo parlamentar, da chamada democracia formal, etc. E, muito menos, significa a superação ou o abandono da ditadura do proletariado. No fundo, era uma tentativa de "traduzir" o leninismo em termos aceitáveis para os países ocidentais desenvolvidos[108].

---

referência essenciais para uma "teoria da hegemonia". E, de fato, sobre eles foram vertidos rios de papel. Sobre o tema, consulte-se, por ex., N. Auciello, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato, 1974; H. Portelli, *Gramsci e o bloco histórico*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977; M.-A. Macciocchi, *A favor de Gramsci*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977; e C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e o Estado*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

[107] Cf. a intervenção de L. Gruppi em AAVV, *Egemonia/Stato/Partito in Gramsci*, cit., págs. 126-132.

[108] Sobre este ponto, cf. L. Colletti, *TMN*, pág. 181; G. Bedeschi, *Il marxismo*, in AAVV, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., págs. 266-7; e P. Bonetti, *Gramsci e la società liberaldemocratica*, cit., págs. 16 e 22. Os três autores remetem ao ensaio de M. L. Salvadori, *"Gramsci e il PCI: due concezioni dell'egemonia"*, *NondOperaio*, 11/11/76, agora em AAVV, *Egemonia e democrazia*, Roma, Cadernos de *NondOperaio*, 7 (1977), que reúne as discussões suscitadas pelo texto de Salvadori.

A questão das alianças de classe, por exemplo, não era projetada em Gramsci como aliança entre partidos, mas entre forças sociais diferentes *sob* a direção do Partido Comunista. Do mesmo modo, "ele não sabe o que fazer do Estado liberal-representativo e do governo parlamentar. Este, para ele, é o Estado burguês a abater e substituir pela ditadura do proletariado"[109].

Aliás, o próprio Togliatti já chamara a atenção para o leninismo de Gramsci: "Ponto de partida e ponto de chegada de todo o pensamento leninista é a doutrina do partido e, paralela a esta, a doutrina da ditadura da classe operária, como condição para a criação de uma sociedade nova: sem a direção do partido não se chega ao poder e não se organiza o poder novo. A mesma necessidade resulta de todo o pensamento e de toda a ação de Gramsci"[110]. As regras da "democracia formal", por sua vez, não mereciam maiores considerações: "frente a um fato decisivo, como a conquista do poder por parte do partido bolchevique, minoria numérica defronte à grande massa da população, o problema a se colocar não é se o fato de uma minoria conquistar o poder contradiz as normas de democracia formal, mas é de ver como e porque essa minoria devia (...) conquistar o poder, e conquistando o poder, tivesse realizado o progresso que essa sociedade,

---

[109] L. Colletti, *ibid.*, págs. 181-2.

[110] P. Togliatti, "*Il leninismo nel pensiero e nell'azione de A. Gramsci*", *in Antonio Gramsci*, cit., pág. 151.

naquele momento, podia e devia realizar"[111]. Não é de estranhar, assim, a conclusão de que o conceito gramsciano de hegemonia "não pode ser formalmente oposto ao conceito de ditadura"[112].

De uma coisa, porém, não restava dúvida: Gramsci havia efetivamente revisto e modificado alguns conceitos do Marxismo, entre os quais o de "sociedade civil". Em outro de seus ensaios (de 1967), também célebre, Bobbio descobriria nos escritos gramscianos uma "profunda inovação em relação a toda a tradição marxista": a sociedade civil já não pertencia - como em Marx e Lênin - ao momento da "estrutura", mas ao da "superestrutura"[113]. Podia-se dizer - resume Bobbio - que a sociedade civil compreende, para Gramsci, não mais "todo o conjunto das relações materiais", mas todo o conjunto das relações ideológico-culturais; não mais "todo o conjunto da vida comercial e industrial", mas todo o conjunto da vida espiritual e intelectual. Derivando seu conceito declaradamente de Hegel e não de Marx, Gramsci operou um deslocamento na concepção das relações entre estrutura e superestrutura. Desses dois momentos, o primeiro, em Marx, é primário e subordinante, enquanto o outro é secundário e subordinado; já em Gramsci ocorre

---

[111] P. Togliatti, "*Gramsci e il leninismo*", *op. cit.*, pág. 177.

[112] *Ibid.*, pág. 179; e ver também pág. 154.

[113] N. Bobbio, "*Gramsci e la concezione della società civile*", *in* AAVV, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Riuniti/Istit. Gramsci, 2a. ed., vol. I, 1975, pág. 85 (trad. bras.: *O conceito de sociedade civil*, cit., pág. 32).

exatamente o inverso. Daí a centralidade de partido e hegemonia na concepção gramsciana da sociedade e da luta política: eles são dois elementos da sociedade civil[114].

Em relação à hegemonia, como já foi dito, prepondera em Lênin o momento da direção política, enquanto em Gramsci predomina a direção cultural. Mas é preciso acrescentar ainda - como conclui Bobbio - que essa diversa predominância tem dois aspectos também diversos: "a) para Gramsci, o momento da força é instrumental e, portanto, subordinado ao momento da hegemonia, enquanto em Lênin (...) ditadura e hegemonia procedem de *pari passu* e, de qualquer modo, o momento da força é primário e decisivo; b) para Gramsci, a conquista da hegemonia precede a conquista do poder, enquanto em Lênin a acompanha e mesmo a sucede". Compreendendo o momento da direção cultural, mais que o da direção cultural, a hegemonia no sentido gramsciano abrange, como "entidades portadoras", não só o partido, mas também as demais instituições da sociedade civil; e, não visando apenas à criação de um novo aparelho estatal, elabora e difunde uma nova concepção do mundo[115].

Se, por um lado, o intenso debate sobre Gramsci, em 1976-77, teve o mérito de demonstrar alguns temas inovadores em relação à tradição marxista, por outro lado acabou revelando que a teoria gramsciana era de fato inaplicável

---

[114] *Ibid.*, págs. 86-88 e 91-94 (trad. bras., págs. 33-37 e 41-44).

[115] *Ibid.*, págs. 96-7 (trad. bras., 47-8).

"no quadro de uma concepção laica e pluralista do Estado"[116]. E demonstrou também que, enquanto alguns intelectuais pelo menos se esforçaram para *aggiornare* o Marxismo, tentando adequá-lo a uma análise das sociedades capitalistas avançadas, outros procuraram simplesmente recuperar, tanto na tradição marxista quanto em Gramsci, os elementos mais "organicistas"[117].

Considere-se, por exemplo, De Giovanni, que, em luta com a tradição liberal-democrática a respeito do "pluralismo", evoca termos como "recomposição". É que nessa tradição, segundo ele, a idéia de pluralismo é baseada na "atomização programática da sociedade"; ao passo que a "originalidade teórica" do Marxismo está justamente na "unidade" de hegemonia e pluralismo, ou seja, no fato de romper com a "atomização" da sociedade civil burguesa, que mantém a divisão das classes sociais. Em poucas palavras, trata-se da "recomposição" da sociedade: "eis porque o terreno da hegemonia"[118].

Luporini logo percebeu nisso o eco das "modulações conceituais" gentilianas, com seu "globalismo conceitual", sua tendência a resolver "tudo *in unum*". Para este teórico anti-historicista (ver *Primeira parte*), aliás, era inegável a influência de Gentile inclusive em Gramsci e, mais ainda,

---

[116] D. Zolo, *I marxisti e lo Stato*, cit., págs. XLVII-VIII.

[117] Cf. G. Bedeschi, *op. cit.*, págs. 268-69.

[118] B. De Giovanni, "*Gramsci e l'elaborazione successiva del partito comunista*", *in* AAVV, *Egemonia/Stato/Partido in Gramsci*, cit., particularmente págs. 74-81.

em Togliatti, nas suas origens[117]. Isto repercutia agora na "tendência acentuadamente organicista" de muitos jovens e também no escrito de De Giovanni - sobretudo na "absolutização" de termos como "reprodução", "transição", etc.

Era preciso abandonar, segundo Luporini, esse caráter alusivo e absolutista, definir os parâmetros aos quais esses termos se referem (transição para onde?; reprodução de que coisa?), para não se permanecer em simples especulações. E concluía: o uso abusivo dessa noção de *recomposição*, "em certos momentos, recorda-me terrivelmente a *Versöhnung*, a 'reconciliação' hegeliana"[120].

Boa parte do Marxismo italiano sempre se mostrara inimigo das concepções liberal-democráticas. Isto não excluía algumas vertentes de inspiração anti-historicista (não é o caso de Luporini) - particularmente hostis à linha De Sanctis-Labriola-Gramsci -, como a *operaista*, bastante ativa no final dos anos 70. Trata-se dos teóricos da "autonomia do político": Tronti, Asor Rosa, Cacciari. Diferentemente da variante hegeliano-marxista, eles não pretendiam uma "recomposição unitária" da sociedade para enfrentar a crise da máquina estatal.

Para Tronti, a doutrina de Marx é insuficiente à compreensão do funcionamento do capitalismo avançado: falta-

---

[117] Ver, a propósito, "*Le radici gentiliane del marxismo italiano*", de A. Jannazzo, *MondOperaio*, 12(1985), págs. 88-94.

[120] Cf., *ibid.*, a intervenção de Luporini, págs. 168-70.

lhe a verdadeira dimensão do político, uma vez que desenvolveu muito mais uma crítica da ideologia. Tronti defendia a completa autonomia do poder em relação à sociedade - uma concepção tecnocrática e autoritária que exaltaria até mesmo a dicotomia *amigo/inimigo* desenvolvida por C. Schmitt. Essa autonomia deveria atingir também o partido na sua relação com a classe operária, isto é, o partido da classe operária (seus dirigentes, sua burocracia e seus aparatos), deveria se transformar, por decisão própria, em Partido-Estado, independentemente das tendências da classe operária[121]. Fazer política, em suma, era "governar", e não "resolver os prolemas do homem"[122].

O "decisionismo" de Tronti não era algo isolado. Posição análoga tinham alguns jovens filósofos de esquerda inspirados em Nietzsche e em Heidegger. Baseados na noção nietzscheana de "vontade de potência" - que tentaram aplicar politicamente -, eles defendiam "uma política liberada de toda hipoteca metafísica, de toda referência a pretensos valores, uma espécie de maquiavelismo adaptado às exigências do nosso tempo"[123]. Ressaltavam, portanto, o significado técnico da política. E, quanto ao "fim dos valores", preconizavam a renúncia às questões gerais abstratas ou de

[121]Um resumo dessas idéias - que utilizo aqui - está no final do ensaio de Bedeschi sobre *Il marxismo*, *op. cit.*, pág. 270 e segs. Ver também, de L. Ferrajoli e D. Zolo, *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, cit., especialmente cap. 3.

[122]Cf. D. Zolo, *ibid.*, pág. 72, a propósito de Asor Rosa.

[123]G. Vattimo, "*Nietzsche e i 'nuovi filosofi' del PCI*", *MondOperaio*, 10(1978), cit. por G. Bedeschi, *ibid.*

princípios, já que a "racionalização da sociedade" só poderia se realizar, agora, em campos singulares e seguindo as regras desses campos.

Para melhor compreender estas posições - como pondera Bedeschi[124] - é preciso ter em mente a grave crise que atingia a Itália nos anos 70: crise energética, recessão econômica, colapso das estruturas do Estado, além do esfacelamento da vida civil e política, que se expressaria no terrorismo. Uma crise de "hegemonia", na opinião dos gramscianos. Os anos 80, porém, mostrariam que não se tratava apenas de incapacidade da burguesia para dirigir a sociedade e o Estado.

A crise atingia todos os setores: os partidos políticos, os sindicatos, as organizações industriais, os intelectuais, os políticos, etc. Diminuíra sensivelmente o peso social e político da "classe operária" e do próprio empresariado, com a progressiva expansão das classes médias[125]; multiplicavam-se os centros de decisão e de poder, numa sociedade que se tornava cada vez mais complexa, fragmentada em grupos e corporações com forte poder de pressão.

Tronti e seu grupo reconheceriam isto no começo dos anos 80, na revista *Laboratorio politico* - fundada, com os velhos companheiros *operaistas* dos *Quaderni rossi*, Asor Rosa

[124] *Op. cit.*, pág. 271.

[125] Um fenômeno argutamente observado já no início dos 70 por P. Sylos Labini, no seu célebre *Saggio sulle classi sociali*, Roma-Bari, Laterza, 1974 (9a. ed., 1982).

e Cacciari, sobre as ruínas do *compromesso storico* -, embora insistissem ainda sobre a centralidade da ação política em relação às outras dimensões da vida humana.

> Nas vicissitudes modernas da sociedade e do Estado, não há só movimento operário. No desenvolvimento e na crise das ciências sociais, do pensamento econômico, das teorias políticas, não há só Marxismo. Fora do nosso campo de organização e de luta, existem inteiros mundos. Reconquistar a capacidade e a curiosidade do confronto a níveis altos com a forma grande-burguesa de reflexão-elaboração-expressão de outros pontos de vista, é uma outra urgente necessidade. Decisivo é o após-Marx: um século de coisas, de conhecimentos, na sociedade e na política, que devem ser revisitadas com os olhos dessas mesmas coisas, desssas vicissitudes e conhecimentos. Aqui há um terreno, um passado que quer ser de novo decomposto, revolvido (...); e no plano das teorias e do horizonte do movimento operário pede não para ser genericamente repensado, mas mais concretamente, sobre pontos significativos, pede para ser pensado pela primeira vez[126].

Diante de tudo isso, que restava de Gramsci? Que fazer do conceito de *hegemonia*, por exemplo, na hipótese de um governo de esquerda, que deveria se movimentar em condições culturais, sociais e políticas não previstas por Gramsci? Como já foi dito, dois pontos são decisivos no discurso gramsciano: a) a centralidade da "sociedade civil", na qual a "sociedade política" ou Estado deveria se integrar; b) a presença de um virtual sujeito coletivo, unitário, capaz de produzir uma vontade comum. Ora, a sociedade civil que deveria gerar essa vontade comum era, na realidade, a instância de obstinadas diferenças, de permanentes competições, de interesses cada vez mais diversificados, todos se apresentando como legítimos. O vasto sistema das

---

[126] O trecho é do editorial do no. 1 da revista (jan./fev. 1981), cit. por G. Bedeschi, *op. cit.*, pág. 272. Tratava-se, na verdade, de uma "crise ideal, espiritual e política" que atingia em cheio a sociedade italiana, como observou Bedeschi. Nesse sentido, o itinerário filosófico de Cacciari era exemplar: proveniente de fileiras nietzscheano-heideggerianas, o ex-"menino prodígio" do *operaismo* passaria um período no Parlamento e, depois de uma longa fase de crise política e de estudos teológicos e místicos, chegaria "ao mais pragmático reformismo" (cf. C. Valentini, *Il nome e la cosa. Viaggio nel PCI che cambia*, Milão, Feltrinelli, 1990, págs. 128-9; cf. também - para uma crítica do *operaismo* em geral -, de C. Preve, a 2a. parte de *La filosofia imperfetta*, Milão, Franco Angeli, 1984, particularmente pág. 86 e segs.).

representações democráticas, construído em garantia das liberdades particulares, conduzia ao impasse: não conseguia articular o interesse geral[127].

Quanto à formação de um sujeito coletivo unitário, capaz de resolver internamente suas diferenças, estava longe da realidade: floresciam os particularismos, os corporativismos. Onde estava o proletariado, virtual portador dos interesses universais? O declínio da "classe operária" estava à vista de todos. Era um quadro, este, que já não podia ser interpretado com as categorias do Marxismo clássico.

---

[127] Cf. o lúcido artigo de G. E. Rusconi, "*Congedo anche da Gramsci?*", em *MondOperaio*, 4(1989), pág. 28 e segs.

Segunda seção

CIÊNCIA, DIALÉTICA E NÃO-CONTRADIÇÃO.

I. UMA NOVA LEITURA DE KANT

1. Oposição real e contradição lógica

Nos anos 70 - como vimos até aqui -, Colletti atinge em cheio o núcleo da crise marxista: a *conexão Marx-Hegel*. Lançada em debate por Della Volpe, ela constituiria um sólido ponto de partida para seu ataque ao "materialismo dialético", já a partir dos escritos da década de 50[1]. Mas, se em tais escritos Colletti ainda tentava - seguindo Della Volpe - desvincular a dialética marxiana da dialética de Hegel, procurando demonstrar que diferiam radicalmente, agora ele reconhecia que o Marxismo era, na realidade, herdeiro direto da lógica hegeliana.

A tese fundamental de "*Marxismo e dialettica*" - como também foi indicado na Seção anterior (cap. III, 2) - é que as "contradições capitalistas" são concebidas por Marx como "contradições dialéticas", e não como "oposições reais". Ora, isto fere um princípio essencial do materialismo, que é

---

[1] É o caso de sua *Introdução* (de 1958) aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin, agora no vol. I de *MH*.

o princípio clássico-aristotélico de *não-contradição*, segundo o qual "*é impossível que o mesmo atributo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença ao mesmo objeto e na mesma relação*", ou, ainda, "*é impossível (...) supor que a mesma coisa seja e não seja*"[2].

Para Colletti, não se pode defender uma concepção materialista - ou, mais apropriadamente, realista[3] - e, ao mesmo tempo, preservar a dialética (tese que aprofundará nos

---

[2]Aristóteles, *Metafísica*, Livro IV, 1005b, 20-25 (uso aqui a trad. de A. Russo, *Opere*, vol. VI, Roma-Bari, Laterza, 3a. ed. na Col. "Bibl. Universal Laterza", 1988). Eis a clássica trad. de W. D. Ross, para a principal formulação do princípio: "The same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect" (*The works of Aristotle translated into English*, vol. VIII, Londres, Oxford University Press, 2a. ed., 1960; há trad. bras., de L. Vallandro, pela Edit. Globo, de Porto Alegre, 1969, provavelmente baseada na versão inglesa). Colletti serve-se da trad. aos cuidados de G. Reale, Nápoles, 1968, segundo a qual "è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto"). Traduções à parte, vale notar que o princípio aristotélico é designado, na literatura filosófica internacional, como "princípio de contradição"; na Itália, devido ao predomínio da tradição filosófica hegeliana, recorre-se em geral à anteposição do *não*, porque - segundo Colletti - se poderia confundir o princípio de contradição aristotélico com o da "contradição dialética", ou seja, o princípio da "contradição a evitar" com o princípio (dialético) da "contradição a afirmar" (*TI*, pág. 94n). De resto, também no pensamento crítico (Kant) o "princípio de contradição" tem o mesmo sentido da expressão "princípio de não-contradição".

[3]Quanto ao *materialismo*, o próprio Colletti alerta: "Nos meus escritos, quer do período marxista, quer após, usei freqüentemente este termo de modo impróprio. Ele significa para mim, essencialmente, *realismo* na teoria do conhecimento ou em epistemologia; realismo *empírico*, obviamente, e não realismo dos universais ou das 'essências' ideais" (*Correspondência* de 4/9/92 ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp). Aliás, já na *Intervista* (pág. 23) Colletti deixara claro que se interessava "pelo materialismo em epistemologia". Ele volta à questão em *TI*, pág. 139: "Na realidade, a tese de que a matéria é contradição é a tentativa extrema de liqüidação do materialismo, isto é - pelo tanto que este último diz respeito à filosofia -, do realismo empírico em epistemologia". Na nota, Colletti remete, quanto à expressão "realismo empírico", a M. Schlick, que a utiliza no ensaio *Positivismo e realismo*, de 1932 (cf. M. Schlick e R. Carnap, *Textos escolhidos*, SP, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1980, pág. 63.). A expressão também foi utilizada por Kant já na primeira ed. da *Crítica da razão pura* (1786): ver a trad. de G. Colli - que compara a ed. original e a de 1787, substancialmente modificada -, Milão, Bompiani, 2a. ed., 1987, págs. 429-32. Uma última observação: Colletti refere-se, algumas vezes, ao termo *gnoseologia*, que traduzo aqui, sempre, como Epistemologia. Na Itália, gnoseologia corresponde aproximadamente aos termos "Filosofia da ciência" (utilizado pela tradição anglo-saxônica) e "Epistemologia" (utilizado principalmente pela trad. francesa). Valho-me deste último por ser, também entre nós, o de uso mais freqüente nas questões relativas ao conhecimento. Sobre as dificuldades para uma distinção mais precisa, cf. o ensaio de O. Kallscheuer, "*Marxismo e teorias do conhecimento*", *in História do marxismo*, vol. 12, cit., págs. 19-20.

anos 80[4]). Enquanto concepção que se pretende materialista, o Marxismo deveria ter pensado com rigor a questão da diferença entre *oposição lógica* e *oposição real*, entre contradição e contrariedade. Sobre isto, nenhuma palavra, nem no chamado Marxismo Ocidental nem na vertente leninista[5].

Na fundamentação desse problema, Colletti reporta-se a Kant, que observa o duplo caráter da *oposição*: "Duas coisas, em que uma anula o que é posto pela outra, são opostas. Tal oposição é dupla: ou *lógica* por contradição, ou *real*, isto é, sem contradição". Destas, a única que se teve em conta até Kant foi a *oposição lógica* ou "por contradição" (*durch den Widerspruch*). Esta consiste em

> afirmar e negar simultaneamente um predicado de uma coisa. A conseqüência de tal nexo lógico é nada (*nihil negativum irrepraesentabile*), como é dito no princípio de contradição. Um corpo em movimento é *alguma coisa*, um corpo que não está em movimento é também *alguma coisa* (*cogitabile*); mas um corpo que esteja em movimento e simultaneamente não esteja em movimento, não é nada[6].

Completamente diverso é o quadro da *oposição real* ou "sem contradição" (*ohne Widerspruch*), na qual dois predicados de uma coisa são também opostos, mas não pelo princípio de contradição:

> Uma força que imprime movimento a um corpo numa direção, e uma força igual em direção contrária, não se contradizem e são possíveis como predicados de um só corpo. A conseqüência é o

---

[4] Cf. especialmente "*Contraddizione dialettica e non-contraddizione*", *TI.*, pág. 87 e segs.; para uma síntese do problema, ver também "*Tre punti di vista su Kant*", no seu último livro, *Pagine di filosofia e politica*, Milão, Rizzoli, 1989, págs. 83-94 (de agora em diante, *PFP*).

[5] L. Colletti, *TI*, pág. 127. A temática da distinção entre "oposição lógica" e "oposição real", na verdade, já começara a ser esboçada por Colletti em *Il marxismo e Hegel*, cit., vol. II, especialmente cap. sexto, pág. 247 e segs.

[6] I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit., pág. 255.

repouso, o qual é alguma coisa (*repraesentabile*). Trata-se de uma oposição verdadeira. De fato, o que é posto por uma das duas tendências, se esta estivesse só, é anulado pela outra, e ambas as tendências são predicados verdadeiros de uma só coisa e lhe pertencem simultaneamente[7].

Está claro, portanto, que há negação também na oposição real, mas de um gênero inteiramente diferente da *contradição*. Nesta, os opostos são negativos em si mesmos (um é o *não* do outro), ao passo que nos opostos reais (ou "repugnância real") um não nega o que é afirmado pelo outro: são positivos ambos os predicados, A e B (ou seja, um não é o contraditório do outro)[8].

No caso da *oposição lógica* (ou, ainda, "oposição dialética"), tradicionalmente expressa pela fórmula "A não-A", um oposto não pode estar sem o outro. Não-A é apenas a negação de A: em si e por si, não é nada. Para se atribuir algum significado a não-A, é necessário antes saber o que é A, o oposto que é negado; mas este, por sua vez, é a negação de não-A. Assim, os dois pólos da oposição contraditória, por si, não são nada: são ambos *negativos*, e um implica a relação com o outro, assim como um nega o outro no interior da relação (unidade dos opostos).

---

[7] *Ibid.* E, em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, igualmente em *Scritti precritici* (pág. 128): "Diz-se: realidade e realidade não se contradizem jamais uma a outra, já que ambas são verdadeiras afirmações; por isso tampouco se opõem uma a outra num sujeito. Ora, ainda que eu admita que aqui não há contradição lógica, com isso não se supera a repugnância real. Esta sempre tem lugar quando alguma coisa, enquanto princípio, anula a conseqüência de alguma outra coisa com uma contraposição real. A força de movimento de um corpo numa direção e a tendência equivalente na direção oposta não estão em contradição. Elas são realmente possíveis ao mesmo tempo, no mesmo corpo. Mas uma anula a conseqüência real da outra; e enquanto a conseqüência de cada uma em particular seria um movimento real, a conseqüência de ambas atuando juntas num sujeito é zero, isto é, a conseqüência dessas forças motrizes é o repouso. E o repouso é, sem dúvida, possível: vê-se assim que a repugnância real é muito diferente da repugnância lógica ou contradição, porque o que desta resulta é absolutamente impossível".

[8] *Ibid.*, pág. 256.

Nada disso ocorre na oposição real. Aqui, uma das determinações opostas "não pode jamais ser o contrário contraditório da outra", já que, neste caso, "o contraste seria de natureza lógica" e, portanto, impossível. "Em toda oposição real" - prossegue Kant - "os predicados devem ser ambos positivos". Desse modo, "as coisas em que uma é considerada o negativo da outra são, ambas, consideradas em si, positivas"[9].

Kant ilustra com exemplos da Matemática. As quantidades que os matemáticos consideram negativas são, na realidade, positivas elas próprias. As quantidades que levam o sinal - (subtração) são assim indicadas apenas como termos de oposição, quando consideradas junto com as quantidades que levam o sinal + (adição). Quando, porém, estão em relação com outras quantidades que têm também o sinal -, já não há *oposição*, uma vez que "esta é uma relação de contrários que se verifica somente entre os sinais + e -".

> E, dado que a subtração é uma anulação que tem lugar sempre que se consideram conjuntamente as quantidades de sinal contrário, é claro que na realidade o - não é um sinal de subtração, como comumente se crê, mas que a subtração pode ser indicada somente por uma união dos dois sinais + e -. Em conseqüência, -4-5= -9 não é de de modo algum uma subtração, mas uma verdadeira adição e unificação de grandezas homogêneas. +9-5=4, ao contrário, é uma subtração, dado que os sinais contrários estão a indicar que uma quantidade subtrai da outra o próprio valor. Do mesmo modo também o sinal +, tomado por si só, não significa uma adição; esta tem lugar somente quando uma quantidade, marcada por este sinal, deverá ser unida a uma outra quantidade diante da qual há também, ou é pensado, um +. Quando, ao contrário, se quer uni-la a uma outra quantidade assinalada por um -, isto pode ocorrer somente por oposição; e em tal caso os dois sinais tomados juntos indicam uma subtração (...)[10].

Seguindo "o método dos matemáticos", Kant dá vários exemplos de oposição real, chamando o "poente" de "nascente"

[9] *Ibid.*, pág. 260.

[10] *Ibid.*, pág. 257.

negativo, o "retroceder" de "avançar" negativo, o "descer" um "subir" negativo e assim por diante. É o mesmo caso das quantidades positivas e negativas em Matemática. Mas, ainda que se possa dizer tudo isso, uma coisa permanece clara: o "descer", por exemplo, não se distingue do "subir" como não-A de A; "é tão positivo quanto o subir, e contém em si a causa de uma negação somente unido ao próprio subir"[11].

A conclusão é importante. Ela nos diz simplesmente - como ressalta Colletti - que não existem coisas *negativas* em si[12], "isto é, negações em geral e, portanto, *não-ser*, no que diz respeito à sua constituição intrínseca. O que nega ou anula as conseqüências de algo é, ele mesmo, uma 'causa positiva'". Isto quer dizer que as quantidades ditas negativas (e o termo, conforme o próprio Kant, é bastante impreciso) não são negação de quantidades, não-quantidades, não-ser. "As coisas, os objetos, os dados reais, são sempre *positivos, isto é, existentes e reais*". Em outras palavras - repita-se -, as quantidades que, na Matemática, são chamadas "negativas", são elas mesmas positivas, ainda que tenham o sinal de subtração (-). A prova é que podem ser somadas entre si (ex.: -4 -5= -9)[13].

---

[11] *Ibid.*, pág. 259.

[12] Escreve Kant: "As negações, de fato, em si, não são algo, ou seja, não são pensáveis, o que se pode tornar facilmente inteligível no modo seguinte. Ponha-se nada como negação; nada será dado e não haverá algo para pensar. As negações, portanto, são pensáveis somente com as posições contrapostas" (*Scritti precritici*, cit., pág. 129).

[13] L. Colletti, *Il*, págs. 93-4 (o tema foi desenvolvido, originalmente, em "*Marxismo e dialettica*", *in Intervista*, cit., pág. 71 e segs.)

Este é um ponto fundamental na teoria collettiana, porque corrobora a enfática afirmação de que *não existem contradições reais, objetivas*, ou seja, não existem fatos contraditórios entre si: a contradição é *exclusivamente lógica*, do pensamento. Por isso, não tem sentido falar de uma "realidade autocontraditória", nem de "contradições" na Natureza ou na Sociedade. Como se vê, é o contrário do que afirma o Marxismo (e não se trata mais apenas do *Diamat*). Na realidade, para Colletti, só ocorrem *oposições, conflitos, choques, lutas*[14]. Admitir - à maneira de Hegel e do Marxismo - a existência de "contradições objetivas", como se a realidade fosse regida por "contradições dialéticas", implica violação do princípio de não-contradição.

> O princípio fundamental do materialismo e da ciência (...) é o princípio de não-contradição. A realidade não suporta contradições dialéticas, mas apenas oposições reais, conflitos de forças, relações de contrariedade. E estes são oposições *ohne Widerspruch*, isto é, *não-contradições*, em vez de contradições dialéticas. Não posso renunciar a estas afirmações porque são o princípio da ciência. E a ciência é o único modo de apreender a realidade, o único modo de conhecer o mundo. (...) Uma filosofia que pretenda se dar um estatuto diverso do da ciência é filosofia edificante, isto é, religião (apenas mascarada)[15].

Em favor de sua tese de que não existem "contradições reais", ou seja, de que a realidade não é autocontraditória (o que anularia, simplesmente, o princípio de não-contradição), Colletti nomeia, além de Kant e de Trendelenburg - cujos argumentos foram antecipados na *Segunda parte* deste trabalho -, N. Hartmann e alguns lógicos contemporâneos, como K. Ajdukiewicz e I. Copi.

---

[14] *Ibid.*, pág. 89.

[15] *IPF*, págs. 112-13.

Hartmann: "A contradição pertence, essencialmente, à esfera dos pensamentos e dos conceitos. Para 'contradizer' é preciso 'dizer'. Conceitos e juízos podem contradizer-se. (...) Mas as coisas, os acontecimentos, as relações reais - a rigor - não o podem. (...) O que se chama, muito impropriamente, *contradição* na vida e na realidade, não é absolutamente uma contradição, mas (...) um *conflito*. As forças, as potências, as tendências, as leis heterogêneas chocam-se violentamente em muitos, se não em todos os campos da realidade. (...) Um conflito desse tipo é uma repulsão real, que pode assumir também a forma de contraste e até mesmo de uma luta aberta. Mas não se parece em nada com a contradição, porque o conflito não opõe jamais A e não-A, isto é, um termo positivo a um termo negativo: opõe, isto sim, sempre um positivo a outro positivo. Em termos de lógica, esta relação é uma relação de contrários, em vez de contraditórios"[16]. Aquilo que Hartmann chama de "repulsão real" nada mais é que a *Realrepugnanz* ou *Realopposition* kantiana. A relação é de "contrariedade" e não de "contradição".

No mesmo sentido, a argumentação de Copi, na sua conhecida *Introdução à lógica*[17]: "O Princípio de Contradição foi criticado por hegelianos, 'semanticistas gerais' e marxistas, com base em que há contradições, ou situações nas

[16] N. Hartmann, *Hegel et la dialectique du réel*, in AAVV, *Études sur Hegel*, Paris, 1931, cit., por L. Colletti, *TI*, pág. 90.

[17] *Introdução à lógica*, SP, Mestre Jou, 2a. ed., 1978.

quais forças contraditórias ou conflitantes estão em ação. Devemos admitir que há situações que contêm forças conflitantes, e isto é tão verdadeiro no domínio da Mecânica como nas esferas social e econômica. Mas é uma terminologia vaga e inconveniente chamar 'contraditórias' a essas forças conflitantes".

E Copi fornece alguns exemplos: "O calor aplicado a um gás contido, o qual tende a provocar a sua expansão, e o recipiente que tende a conter a expansão desse gás, podem ser descritos como um conflito mútuo, mas nenhum deles é a negação ou a contradição do outro. O proprietário privado de uma grande fábrica, que requer milhares de operários que trabalham em conjunto para o seu funcionamento, pode opor-se ao sindicato e ser, por seu turno, combatido por este; (...) mas nem o proprietário nem o sindicato são a negação ou o contraditório do outro. Quando entendido no sentido em que se considera correto, o Princípio de Contradição é perfeitamente verdadeiro e igualmente indiscutível". Assim como Kant e Hartmann, portanto, também Copi considera a contradição somente lógica. Na realidade (social ou natural) só existem conflitos, oposições: a realidade não viola o princípio de não-contradição, como ocorreria se existissem efetivamente "contradições reais"[18].

Por fim, citemos também Ajdukiewicz: "O princípio de contradição exclui que duas proposições contraditórias-

---

[18] *Ibid.*, pág. 257 (trad. modific.); ver também Colletti, *op. cit.*, pág. 95.

opostas possam ser verdadeiras simultaneamente. Com isso, o princípio exclui que na realidade possam subsistir estados-de- coisa (*Sachverhalte*) contraditórios, e que, portanto, algo seja assim e ao mesmo tempo não seja assim". Exemplo: "A relação de ação e reação, de efeito e contra-efeito, não é igual à relação entre ser e não-ser de uma situação de fato, entre ser e não-ser de alguma coisa; a reação não é a mesma coisa que o não-ser da ação, e o contra-efeito não é a mesma coisa que o não-ser do efeito; ao contrário: se a ação ou o efeito é uma força, também a reação ou o contra-efeito é uma força e não simplesmente o não-ser dessa força"[17].

Como se percebe, a argumentação do lógico polonês é análoga à de Kant na sua *Tentativa para introduzir na filosofia o conceito de quantidades negativas*: o "descer" não se distingue do "subir" - escrevera Kant - como não-A de A, mas é positivo ele próprio; e as quantidades ditas negativas não são, de fato, negações de quantidades, *não*-quantidades, mas grandezas positivas.

---

[17] K. Ajdukiewicz, *Abriss der Logik*, Berlim, 1958, cit. por L. Colletti, *ibid.*, pág. 96. E cf. também IPF (págs. 86-91), onde Colletti faz referência ainda aos estudos desenvolvidos por filósofos e lógicos da então Alemanha Oriental, empenhados nos problemas das ciências modernas e em dissenso com o "materialismo dialético" oficial. W. Harich, P. F. Linke e G. Klaus são alguns deles. O primeiro confirma a distinção kantiana de oposição lógica e oposição real, enquanto Linke - num ensaio "resoluto e coerente" - sustenta "a importância objetiva e materialista do princípio de não-contradição" e, contra os *dialektiker*, "a harmonia lógica de tudo o que é, a impossibilidade de contradições na realidade"; Klaus, por sua vez, no livro *Einführung in die formale Logik* (Berlim, 1959), reafirma o caráter objetivo, ôntico, do princípio aristotélico de não-contradição, acusando Hegel de ter sobrecarregado de equívocos o termo "contradição", confundindo-o com o de "contrariedade" (uma conclusão, lembre-se, que é também a de Trendelenburg). N. Merker já fizera ampla referência à longa discussão dos alemães-orientais (*Über Fragen der Logik*, com ensaios publicados pela *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, a partir de 1953) no seu *Le origini della logica hegeliana*, cit., págs. 358-60 e *passim*.

O fato relevante é que Kant exclui, terminantemente, a possibilidade de se falar em realidades negativas. Dito de outro modo, a *negação* (ou *não-ser*) de forma alguma pode ser considerada objetiva, real. Para Kant, "as coisas, os objetos sensíveis, os conteúdos empíricos ou os dados são sempre *positivos*: vale dizer - e note-se a sinonímia -, *existentes e reais*"[20].

É importante analisar, por isso, um ponto central da teoria kantiana, sobre o qual talvez gire - segundo Colletti - toda a *Crítica da razão pura*: pressuposto da própria distinção de "oposição real" e "oposição lógica" é a distinção de "pensamento" e "ser", lógica e realidade, "possível" e "real" (ou, ainda, *causa cognoscendi* e *causa essendi*). Em outras palavras, para que uma coisa *exista*, não basta que seja logicamente possível. A existência[21] não é *interna* à mente, não pode ser deduzida da lógica ou do pensamento: vem de fora. Ao homem é vedada a "intuição intelectual": só conhecemos o objeto apropriando-nos dele; não o criamos[22]. "Toda intuição possível a nós é sensível[23]".

---

[20] L. Colletti, *TI*, pág. 97.

[21] Kant trata deste conceito principalmente em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, trad. italiana *in Scritti precritici*, cit., pág. 103 e segs.

[22] *TI*, págs. 97-8; ver também *PFP*, pág. 27 e segs. Sobre este ponto, Colletti refere-se especificamente à Parte I, Seção II, par. 8 da *Crítica da razão pura* (trad. bras., cit., especialmente págs. 54-55).

[23] I. Kant, *Crítica*, cit., pág. 91.

Colletti vê aflorar aqui, ainda que timidamente, um certo "realismo"[24] por parte de Kant (marcado, é claro, pelo tão conhecido "fenomenismo"). A questão é complexa. Não há dúvida de que, para Kant, o pensamento e a lógica são insuficientes para conhecer o mundo: além do intelecto, é necessário um material empírico, algo extra-mental. Afinal, ele sempre ressaltou que o conhecimento é resultante de duas fontes, sensibilidade e intelecto: pela primeira, um objeto nos é "dado"; pela segunda, é "pensado" (cf. *Segunda parte*, II, 2). O problema, porém, são as oscilações a respeito do que Kant considera "além dos limites do sensível". A "coisa em si" resulta algo inatingível, uma vez que temos apenas representações dos "fenômenos", pelas quais sabemos como nossa sensibilidade é afetada pelo objeto externo, mas nada sabemos de sua natureza.

Isto tudo poderia justificar as acusações de "fenomenismo", de "agnosticismo", de "idealismo subjetivo", mas - anota Colletti - o próprio Kant rejeita tais conclusões: de outro modo, como interpretar a inclusão, na

---

[24] Se por *realismo* se entende, justamente, a afirmação de que o conhecimento não *cria* seus objetos, mas deles se *apropria*. J. M. Bochenski faz, a propósito, uma interessante observação: o pensamento "poucas coisas pode criar e essas são, no máximo, (...) imaginações sem correspondência na realidade, e, mesmo assim, constam, em geral, não de elementos criados de novo mas somente ligados entre si; - assim, por exemplo, quando me represento uma sereia, essa consta de uma metade que é mulher e de outra metade que é peixe; para imaginar e 'conhecer' uma sereia devo ter visto antes os elementos de que se compõe. (...) No conjunto simplesmente *nos apropriamos* de objetos que já existem e têm sua realidade fora de nosso conhecimento" (*Diretrizes do pensamento filosófico*, SP, EPU-Edusp, 6a. ed., 1977, págs. 50-1). Por outro lado, que exista em Kant um certo "realismo" também o comprova - segundo Colletti - a sua "teoria da verdade", que é a mesma de Aristóteles, ou seja, a teoria da concordância ou correspondência entre pensamento e ser (*TI*, págs. 98 e n.). Kant, de fato, dá por pressuposta a "definição nominal da verdade" como "concordância do conhecimento com o seu objeto" (cf. *op. cit.*, pág. 60).

segunda edição da *Kritik* (1787)[25], de uma "refutação do idealismo"?

E, de resto, o próprio termo "fenômeno" tem, em Kant, bem outro significado que aquele que geralmente lhe é atribuído. Os fenômenos, de que ele fala, não são aparências ilusórias. São os fenômenos naturais - e, por isso, realíssimos - de que trata a Física mecânica de Newton. A própria "idealidade" do espaço - por discutível que seja este tese - nasce na *Crítica* de uma motivação anti-idealista. Posto que o "espaço" é diverso dos objetos a ele subjacentes, Kant deduz que, considerando-o "objetivo", seríamos constrangidos a atribuir realidade (como faz, exatamente, o "idealismo dogmático") a um *Ding*, isto é, a uma não-coisa. (...) A "coisa em si", que está além dos limites do mundo sensível, não é somente o objeto real inatingível. Mais freqüentemente, é o objeto ilusório e fictício da velha Metafísica: "um puro pensamento sem realidade", como diz Kant; um parto fantástico da mente, como eram as "essências" ideais da velha Metafísica[26].

Para Kant, em resumo, a *existência* tem caráter extralógico, só pode ser alcançada além do conceito e fora da lógica. O ser "não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa". Consideremos, sucintamente, o célebre argumento dos "cem táleres". "Cem táleres reais nada mais contêm que cem táleres possíveis. Com efeito, visto que estes significam o conceito, aqueles porém o objeto e a sua posição em si mesma, no caso de este conter mais que aquele o meu conceito não representaria o objeto inteiro, e, por conseguinte, também não seria o seu conceito adequado. Mas

[25] I. Kant, *Crítica da razão pura*, ed. bras., cit., pág. 145 e segs.; cf. Colletti, *PFP*, pág. 28.

[26] L. Colletti, *PFP*, págs. 28-29 (ver ainda *IPF*, pág. 22, em que o Autor afirma compartilhar essa concepção da "coisa em si" com Cassirer). Mais adiante (págs. 29-30), Colletti observa também que, com isso, cai por terra o "Argumento ontológico" - as famosas provas formais da existência de Deus, contidas no *Monologion* e no *Proslogion*, de Santo Anselmo (1033-1109) -, que gozou de imensa fortuna na História da filosofia (passou, depois dele, por Descartes, Espinosa e Leibniz). Cai, portanto, a "prova" de que se pode deduzir o "ser" diretamente da atividade do pensamento. Ora, não sendo o ser um predicado ou conceito lógico, é impossível extrair da mente a sua *existência*. Depois de Kant, com efeito, a existência de Deus podia ainda ser objeto de fé, mas não mais objeto de demonstração racional. (É significativo, por isso mesmo, que o argumento tenha sido retomado por Hegel, que, no ano em que morreu, em Berlim (1831), ainda ministrava lições sobre "as provas da existência de Deus"). Anselmo segue, na verdade, a linha "platônica", que vê no intelecto uma verdadeira forma de existência (cf. também N. Merker (Org.), *Storia della filosofia* (vol. I, *L'età antica e medievale*), Roma, Riuniti, 1984, págs. 249-52).

para o estado das minhas posses há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade)"[27].

A verdade é que, para Kant, embora o conceito de um objeto possa conter "o que e o quanto quiser", é preciso sair dele para conferir-lhe existência. A crítica à "prova ontológica da existência de Deus" é fulminante: mesmo que se considere útil a idéia de um "ente supremo" - resume ela -, o fato de ser "simplesmente idéia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe"; assim, "todo o esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco[28] quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse ajuntar alguns zeros ao seu dinheiro em caixa"[29].

Todos esses pontos - comenta Colletti - deixam ver melhor a diferença entre a *Kritik* kantiana e o chamado "idealismo clássico alemão". É precisamente a "intuição intelectual", excluída por Kant, que se tornará "o instrumento essencial da filosofia de Schelling e de Hegel", para os quais o pensamento não só se representa o objeto,

---

[27] I. Kant, *op. cit.*, Parte II, "Dial. Transc"., Livro II, cap. III, Seção Quarta, pág. 300.

[28] *sic.*

[29] *Ibid.*, pág. 301.

mas o produz. Desaparece o que a "bem determinada" antropologia kantiana não deixa escapar: o dado da naturalidade do homem, da sua finitude, da sua dependência de um mundo de objetos já dados. Desaparece também "a distinção entre as condições que 'fazem alguma coisa ser' e as condições lógicas pelas quais a coisa é 'pensada'. E a própria filosofia torna-se a exposição do ponto de vista de Deus"[30].

2. A concepção "positiva" da matéria

Tentemos, agora, conectar as linhas do discurso collettiano sobre Kant. 1) A distinção entre "oposição lógica" e "oposição real" pressupõe a distinção entre ser e pensamento; 2) esta última remete à tese do caráter extralógico da "existência"; 3) e ambas remetem àquilo que Della Volpe chamava *concepção positiva* do ser empírico ou sensível (desenvolvida por Colletti já na sua *Introdução* de 58 aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin). Uma concepção parcial, obviamente, no caso de Kant, mais uma vez por causa do "fenomenismo". Para esclarecer este último ponto, retomemos uma passagem fundamental da sua polêmica contra Leibniz:

> Um grande erro da escola leibniziano-wolffiana era o de fazer consistir a *sensibilidade* somente nas representações indistintas, e a *intelectualidade* nas distintas, e portanto de ver uma diferença somente *formal* (lógica) da consciência, em vez de *real* (psicológica), isto é, relativa não à forma, mas também ao conteúdo do pensamento. Desse modo fazia-se residir a sensibilidade somente numa

[30] L. Colletti, *PFP*, pág. 30.

falta (falta de clareza das representações parciais), isto é, na falta de distinção, e, ao contrário, a natureza da representação intelectual, na distinção; enquanto a sensibilidade é algo de muito positivo e constitui um acréscimo indispensável à representação do intelecto para produzir um conhecimento. - Leibniz é o verdadeiro culpado. Já que, ligado à escola platônica, admitia as intuições intelectuais puras inatas, ditas Idéias, que estariam na alma humana somente obscurecidas, e que, analisadas e iluminadas com atenção, nos dariam o conhecimento dos objetos tal como são em si mesmos[31].

O texto evidencia que Leibniz parte das "idéias inatas", ou seja, asssume que o saber já está formado desde sempre. Ele não se coloca a questão da *formação* do conhecimento. E temos que admitir que não existiria problema espistemológico, nem possibilidade de investigar a origem e a formação do conhecimento, se os elementos que compõem tudo isso não fossem, de fato, heterogêneos. Ora, assumindo a *concepção negativa* do elemento empírico-sensível - que implica a *identidade de pensamento e ser* -, Leibniz deve assumir também que "forma" e "conteúdo" estão unidos desde sempre e, portanto, que o saber já está formado, é inato; da mesma maneira, negando realidade ao sensível, deve transformar a idéia no real, isto é, torná-la hipóstase, substantificá-la[32].

Em outras palavras, para Leibniz a *sensibilidade* nada acrescenta de próprio ao conhecimento como síntese de heterogêneos ("forma" intelectual *e* "conteúdo" empírico). Ele vê na heterogeneidade de sensibilidade e intelecto - à diferença de Kant - apenas uma diferença formal, lógica. O elemento empírico-sensível não tem realidade própria, é

---

[31] I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., nota ao par. 7, págs. 23-4; no mesmo sentido a *Crítica da razão pura*, cit., pág. 50 (já citei parte desses textos na Segunda Parte, cap. II, 2).

[32] Cf. L. Colletti, *TI*, págs. 100 e 101.

concebido como simples *negatividade*, simples *falta* ("falta de ser!", exclama Colletti). O sensível é o próprio inteligível (identidade de pensamento e ser), apenas "obscuro" e "confuso". Por isso, segundo o juízo de Kant, Leibniz é herdeiro da concepção *negativa* ou "platônica" do ser empírico-real. Eliminando a distinção entre "oposição lógica" e "oposição real", entre contradição e contrariedade, essa concepção toma efetivamente o real como *não-ser*: o oposto real ou contrário (B) é convertido imediatamente em *negação lógica* (não-A).

Nada disso em Kant, cuja *concepção positiva* da matéria é exposta claramente na *Kritik*, em especial na "Nota à anfibologia dos conceitos de reflexão", onde retoma a polêmica contra o "princípio de indiscernibilidade", de Leibniz[33]. A anfibologia consiste na "confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno"[34], ou, em outros termos, na *idealização do empírico* e na correspondente *transposição do lógico no ontológico*. Vejamos de que modo se articulam estes dois decisivos temas críticos.

1) "Enganado pela anfibologia dos conceitos de reflexão, construiu o célebre Leibniz *um sistema intelectual do mundo*" (Kant retoma aqui os argumentos que abordei resumidamente no cap. II, 2 da *Segunda parte*). Leibniz "acreditou conhecer a natureza íntima das coisas" comparando

---

[33] Cf. ainda Colletti, *op. cit.*, págs. 102 e 138.

[34] I. Kant, *Crítica da razão pura*, cit., pág. 166.

"todos os objetos apenas com o entendimento e com os conceitos abstratos e formais do seu pensamento"; ele "comparou todas as coisas entre si simplesmente mediante conceitos e não descobriu, como era natural, nenhuma outra diferença, além daquela pela qual o entendimento distingue os seus conceitos uns dos outros"; ele "não considerou originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo as suas próprias diferenças", uma vez que "a sensibilidade era para ele somente um modo confuso de representação e nenhuma fonte peculiar de representações"; e, finalmente, "o fenômeno era para ele a representação da *coisa em si mesma*, embora tal representação seja distinta, segundo a forma lógica, do conhecimento pelo entendimento, uma vez que o fenômeno, pela falta habitual de análise, introduz no conceito de coisa uma certa mistura de representações acessórias que o entendimento sabe eliminar"[38]. Leibniz, portanto, idealizou ou intelectualizou o empírico.

2) Transposição do lógico no ontológico, mediante a qual simples conexões lógicas são potencializadas a conexões reais. Leibniz "comparou entre si - simplesmente no entendimento - os objetos dos sentidos como coisas em geral" e, pelo fato de ter em vista "meramente os conceitos de tais objetos e não a sua posição na intuição, unicamente na qual os objetos podem ser dados", acabou por estender "o seu

---

[38] *Ibid.*, págs. 166-7.

princípio de indiscernibilidade - que vale simplesmente com respeito a conceitos de coisas em geral - também aos objetos dos sentidos (mundus phaenomenon)". Acreditou, com isso, "ter conseguido uma não pequena ampliação do conhecimento da Natureza"[36].

Sintetizando: "se no conceito de uma coisa em geral não se encontra uma certa distinção, então não pode ela tampouco ser encontrada nas coisas mesmas"[37]. Esta, exatamente, a pressuposição em que se funda "o princípio dos indiscerníveis". A indiscernibilidade lógica, assim, é pacificamente transposta na indiscernibilidade real, isto é, o que está no pensamento é transformado em substrato real. E, uma vez que "no simples conceito de uma coisa qualquer abstraiu-se de várias condições necessárias de uma intuição, deste modo, por uma estranha precipitação, toma-se aquilo de que se abstrai por uma coisa que não pode ser encontrada em

---

[36] *Ibid.*, pág. 167.

[37] Sobre este ponto, M. Mugnai critica Colletti por permanecer restrito às objeções kantianas contra Leibniz. Mas, na ânsia de poupar Leibniz, é obrigado a atribuir "simplificações" a Kant, que se referiria muito mais ao sistema "leibniziano-wollfiano" que ao próprio. Ora, bastam as poucas passagens aqui citadas para verificar que Kant se refere, sim (e, freqüentemente, com ironia), ao "célebre Leibniz" - "o verdadeiro culpado" -, e apenas secundariamente aos seus seguidores e partidários. Para Mugnai, Leibniz não só "tinha conhecimento da *oposição real* kantiana" (!), mas dela não extraiu qualquer conseqüência em relação à contradição lógica, e sequer ligou a oposição real ao princípio de não-contradição. Ao que parece, Mugnai critica Kant (que não seria um bom conhecedor de Leibniz) exatamente por sua originalidade, pelo fato de ele ter ido mais longe que Leibniz, de ter avançado em relação a este (cf. *Il mondo rovesciato. Contraddizione e "valore" in Marx*, Bolonha, Il Mulino, 1984, págs. 73-5). Cabe observar, por fim, que já em *Il marxismo e Hegel* (pág. 259) Colletti reconhecia que, tanto para Leibniz quanto para Kant, a regra do pensamento é o princípio de não-contradição. Só que, para este último - repita-se -, o princípio do pensamento não é o princípio da realidade, nem a possibilidade lógica é a possibilidade real.

parte alguma e não se concede às coisas senão o que está contido em seu conceito"[38].

Note-se a conclusão de Kant: o erro está em não conceder às coisas "senão o que está contido no seu conceito". E, se é preciso reconhecer que "o que convém ou contradiz universalmente a um conceito, convém ou contradiz também todo o particular contido sob aquele conceito (dictum de omni et nullo)", é absurdo, porém, "modificar este princípio lógico de modo a que soasse assim: o que não está contido em um conceito universal, não o está também nos conceitos particulares subordinados a ele. Estes, com efeito, são conceitos particulares precisamente por conterem em si mais do que é pensado no conceito universal"[39].

O sentido do discurso - ressalta Colletti - não poderia ser mais transparente: "a coisa particular ou real contém *mais* que a simples coisa pensada; o pensamento não esgota dentro de si a realidade; a possibilidade lógica não é a possibilidade real mesma"[40]. Portanto, na polêmica contra o "princípio de indiscernibilidade" de Leibniz, Kant assenta a sua concepção *positiva* em relação ao sensível. Na intuição (sensível) "está contido algo que de modo algum se encontra no simples conceito de uma coisa em geral", e é este algo "a mais" - proveniente da "intuição externa" - que "fornece o

[38] I. Kant, *op. cit.*, pág. 171. Estes pontos - recorde-se - foram amplamente desenvolvidos por Colletti em *Il marxismo e Hegel*, especialmente págs. 254-258.

[39] *Ibid.*

[40] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 256.

substratum" do conhecimento[41]. Isto significa que o substrato (o existente) não é o próprio conceito, mas algo extralógico.

Como vimos, a concepção negativa da matéria - cultivada por Leibniz e pela velha Metafísica - anula a distinção entre "oposição lógica" e "oposição real" e, desse modo, as realidades "contrárias" são convertidas em simples "negação lógica". O exemplo de Kant: todos os males - segundo o "sistema leibniziano-wolffiano" - "não são senão efeitos dos limites das criaturas, isto é, negações, porque estas são a única oposição da realidade". Daí o "princípio de indiscernibilidade", com base no qual Leibniz e seus seguidores

> consideram não apenas possível, mas também natural, reunir em um único ente toda a realidade, sem se preocupar com alguma oposição, porque não conhecem outra além da de contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é supresso), não porém a da anulação recíproca, já que um fundamento real suprime o efeito de outro (...). A Monadologia de Leibniz não possui simplesmente nenhum outro fundamento a não ser o fato que este filósofo representou a diferença do interno e do externo meramente na relação com o entendimento[42].

E, visto que "tudo é somente interno", não é de se estranhar a "*harmonia preestabelecida*". Contra esta concepção, Kant retoma os argumentos sobre a distinção de oposição lógica e *Realrepugnanz*. "O princípio de que as realidades (enquanto simples afirmações) jamais se opõem logicamente entre si é uma proposição totalmente verdadeira sobre a relação dos conceitos, mas não significa nada (...) com vista à Natureza". Ora, prossegue Kant,

---

[41] I. Kant, *op. cit.*, pág. 172; cf. também Colletti, *TI*, pág. 102.

[42] I. Kant, *ibid.*, pág. 168.

a oposição real realiza-se em toda a parte onde A - B = 0, isto é, onde uma realidade se ligue com outra em um sujeito e elimine uma o efeito da outra; isto põe incessantemente ante os olhos todos os obstáculos e reações na Natureza, que, todavia, por basearem-se sobre as forças, têm que denominar-se realitates phaenomena. A mecânica geral pode até indicar, em uma regra a priori, a condição empírica dessa oposição, enquanto se refere à contraposição das direções: condição de que o conceito transcendental de realidade não sabe absolutamente nada[43].

Resumindo: que Kant tenha, apesar dos limites do "fenomenismo", uma concepção *positiva* do ser empírico-sensível, não há dúvida - este tem origem e natureza extraconceituais, é heterogêneo em relação ao pensamento. Ainda que, como "fenômeno" (em termos kantianos), seja dependente da subjetividade humana, o elemento empírico-sensível é independente em relação ao intelecto ou entendimento. O sensível é o "positivo" que fornece o *substrato* do juízo[44].

Disso resultam, precisamente, as três conseqüências assinaladas no início deste tópico: 1) A "existência" é, por origem e natureza, extralógica: não é conceito ou predicado; 2) "pensamento" e "ser", por serem heterogêneos, implicam a distinção entre oposição lógica e oposição real; 3) não podendo jamais o existente empírico ser algo *negativo* (*não-ser*), aquilo que na *Realrepugnanz* figura como "negativo" é, na verdade, algo "positivo": o "negativo" não pode ser confundido com a *negação lógica* (o oposto-contraditório: como "não-branco" em relação a "branco"), porque é um oposto "contrário", real (como "branco" em relação a "negro"). "Se assim não fosse" - afirma Colletti -, "se o real pudesse ser

---

[43] *Ibid.*, págs. 167-8.

[44] Cf. L. Colletti, *TI*, págs. 102-3.

considerado como um negativo e, portanto, como *não-ser*, a distinção entre as duas oposições cairia. A 'oposição real' e a 'contradição lógica' se confundiriam. E, assim, o oposto-contrário e o oposto-contraditório"[45].

É por tudo isso que Colletti atribui a Kant uma importância decisiva. Sob um ponto de vista estritamente epistemológico - já dissera ele na *Intervista* -, Kant "é o único grande pensador moderno" que pode ajudar a construir uma "teoria realista" do conhecimento. Bem entendido, o Kant da *Crítica da razão pura*, não o da *razão prática*. Pode-se questionar (como o fez, por exemplo, P. Anderson[46] ao próprio Colletti) se é lícito estabelecer uma distinção tão nítida. A resposta está no próprio Kant, cuja distinção entre conhecimento e moralidade é fundamental. A distância em relação a Hegel, como se vê, é grande: neste, "não há separação entre o reino da ética e da política e o reino da lógica, (...) inextricavelmente ligados num único sistema"[47].

A *Kritik* é essencialmente uma investigação sobre as condições que tornam possível um conhecimento efetivo (que, para Kant, era a ciência newtoniana). Sua tese central é que não há conhecimento senão dos "objetos da experiência": o pensamento não pode ultrapassar os limites do mundo

---

[45] *Ibid.*, pág. 103-4.

[46] *IPF*, pág. 17 e segs.

[47] *Ibid.*, pág. 19.

sensível; aventurando-se no "supra-sensível", a razão só produz sonhos e ilusões[48]. De um lado, portanto, o saber efetivo; do outro, as fantasias da velha Metafísica (vide Leibniz), quando a razão é deixada a si mesma. Para Colletti, trata-se daquilo que hoje se designa como "princípio de demarcação" entre ciência e Metafísica[49].

As ilusões do metafísico - compara Kant - são idênticas às de uma pomba: "Enquanto no livre vôo fende o ar do qual sente a resistência, a leve pomba poderia representar-se ser ainda mais bem-sucedida no espaço sem ar" (ignorando que o meio que lhe resiste é o mesmo que lhe permite sustentar-se no vôo). Platão não fez diferente: "abandonou o mundo sensível porque este estabelece limites tão estreitos ao entendimento, e sobre as asas das idéias aventurou-se além do primeiro no espaço vazio do entendimento puro"[50].

A Metafísica clássica era "dogmática", para Kant, justamente por ter "a pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos"[51]. Como enfatiza

[48] Nos *Sonhos de um visionário* - quinze anos antes da *Kritik* (1766) -, citando Aristóteles ("Na *vigília, temos um mundo em comum; sonhando, cada qual tem seu próprio mundo*"), Kant chamava Wolff e Crusius de sonhadores, porque fechados no seu próprio mundo: "Defronte *aos arquitetos* dos diversos mundos ideais suspensos no ar, dos quais cada um, tranqüilo, ocupa o seu mundo com exclusão dos outros, estando um na ordem das coisas que Wolff construiu com pouco material de experiência, mas muitos conceitos sub-repticios, e outro naquele que Crusius produziu do nada com a mágica força de algumas palavras, *pensável* e *impensável*, nós, diante das contradições das suas visões, pacientemente aguardaremos até que estes senhores tenham saido do sonho" (*Scritti precritici*, cit., págs. 373-4; vale observar que a frase que Kant atribui a Aristóteles é, na verdade, de Heráclito, cf. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 1901, fragm. 89, cit. na Nota (13) do Trad. dos *Scritti*, pág. 407).

[49] L. Colletti, *PFP*, pág. 26.

[50] I. Kant, *Crítica*, cit., pág. 26.

[51] *Ibid.*, pág. 19.

também G. Lebrun, "era preciso escolher entre, de um lado, a doutrina leibniziana do mundo substancial e, de outro, as concepções do espaço e da matéria impostos pela geometria e a física. É essa escolha que tem por nome 'idealismo transcendental' e que, fazendo soçobrar no misticismo e no conto de fadas todo o passado filosófico de Platão até Leibniz, inaugura a filosofia moderna"[62].

Para um leitor de Kant - acrescenta Lebrun -, é curioso "ver o quanto esse movimento de pensamento exemplar, essa atenção minuciosa aos requisitos e às condições de possibilidade da ciência (...) foram quase sempre ignorados e deformados". E isto não pelo desconhecimento dos textos. O problema é bem mais grave: "Deve-se ver nisso a revanche da metafísica contra a ciência e a filosofia atenta às suas exigências. Hegel começou por escarnecer o 'escrúpulo crítico' de Kant - mas Hegel foi também aquele que demonstrava dialeticamente que não pode existir mais de sete planetas, no mesmo ano em que se descobria um oitavo. Com Hegel recomeça a pretensão metafísica de reger as ciências ou de fazer concorrência a elas"[63].

Kant está próximo de Hume, a quem atribui seu despertar do "sono dogmático". É preciso, portanto, entendê-lo à luz da radical crítica humeana à indução e ao princípio de

[62] G. Lebrun, *Sobre Kant*, SP, Iluminuras/Edusp, 1993, pág. 35.

[63] *Ibid.* Mais adiante, Lebrun adverte: "Não que eu entenda por 'filosofia' um positivismo sumário: mas sim a crítica, constantemente retomada, de toda metafísica (incluindo, aliás, o positivismo), o questionamento dos dogmas e das falsas evidências em nome dos quais preferimos suspeitar dos resultados científicos e não de nossos preconceitos" (págs. 35-6).

causa. Se bem que - como alerta Colletti - ele tenha invertido o problema com a sua "revolução copernicana". Mas, sem cortar a ligação com o Empirismo e, muito menos, com as ciências: "A existência do saber científico é estabelecida e permanece, para ele, fora de discussão". O importante é perceber a nova função que Kant atribui ao intelecto como "legislador da Natureza". Nada a ver "com o sujeito demiúrgico das filosofias românticas": trata-se, na verdade, da função - própria das teorias científicas - de antecipação da experiência[54]

De fato - escreve Kant -, "quando *Galileu* deixou suas esferas rolarem sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido", deu-se conta de que

> a Razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a Natureza a responder às suas perguntas, mas sem se deixar conduzir por ela como se estivesse presa a um laço; do contrário, observações feitas ao acaso, sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita[55].

Neste ponto, Colletti compartilha com Popper[56] a interpretação de Kant como "o filósofo que coroa o Iluminismo": Kant é, "fundamentalmente, um filósofo da ciência", e não há uma linha de continuidade entre ele e os filósofos do idealismo clássico alemão. Dito de outra maneira, Kant não é o precursor da "filosofia romântica" de Fichte, Schelling e Hegel (uma "lenda" que nasceu com Kuno

---

[54] *PFP*, pág. 31. Ver também "*Hume e a astúcia de Kant*", de G. Lebrun, *ibid.*, pág. 9 e segs.

[55] I. Kant, *op. cit.*, pág. 11.

[56] As críticas de Colletti a Popper serão abordadas adiante (III, 2 e V, 2).

Fischer e B. Spaventa e prosseguiu na Alemanha com R. Kroner e, na Itália, com Croce e Gentile).

De resto, um testemunho decisivo contra esta opinião está - segundo Colletti - na própria obra de Hegel, que é, nos seus dois terços, "uma feroz polêmica contra Kant"[87]. Aos olhos de Hegel, Kant é um empirista: na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (par. 40), ele figura lado a lado com Hume como exemplo da "segunda posição do pensamento em relação à objetividade". Tanto quanto o Empirismo, a filosofia crítica é condenada por aceitar "a experiência como *único* campo dos conhecimentos"[88]. Na mesma obra (par. 51, nota), Hegel considera "bárbara" e "trivial" a crítica kantiana da "prova ontológica", ao mesmo tempo em que ataca "aqueles que não se cansam de repetir (...) que *pensamento* e *ser são diversos*"[89].

Procede daí a reavaliação que Colletti faz da obra kantiana. Ele sempre deixou explícito que seu interesse por Kant nada tem em comum com o dos "revisionistas" alemães da Segunda Internacional, como E. Bernstein e C. Schmidt, que eram atraídos pela "filosofia moral". "Eu procurei, ao contrário, reavaliar a contribuição de Kant à Epistemologia, opondo-o à herança de Hegel. Com efeito, a minha interpretação de Kant é a mesma que lhe deu Hegel - com a

[87] L. Colletti, *PFP*, págs. 31-2 e 86.

[88] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. Croce, cit., pág. 50. Veremos adiante (II, 2) que, contra o ceticismo de Hume, Hegel defende o ceticismo antigo.

[89] *Ibid.*, págs. 65-6.

diferença de que, enquanto Hegel rejeitou a posição de Kant, eu a defendi"[60]. O problema é que Kant sempre foi visto - particularmente na Cultura italiana - com os olhos de Hegel, isto é, interpretado em função deste. Por longo tempo, a *Crítica* foi lida simplesmente para se aprender como estava "superada". "Este estado-de-coisas foi ulteriormente reforçado e agravado, no segundo pós-guerra, pela propagação do Marxismo"[61].

Feitas as contas, porém, algumas dúvidas permanecem: não significou também a "revolução copernicana", de Kant, uma *restauração*? Não foi ela a porta de entrada para o idealismo alemão (ainda que não o "idealismo romântico")? Como acabamos de ver, Colletti não soluciona o problema, embora o mencione. Voltarei ao tema nas *Considerações finais*.

---

[60] *IPF*, pág. 21.

[61] L. Colletti, *PFP*, pág. 32.

II. A "DIALÉTICA DA MATÉRIA" E A *REALIZAÇÃO* DO IDEALISMO EM HEGEL

1. A concepção "negativa" do empírico-sensível

A concepção *positiva* de Kant a respeito do ser empírico-sensível (embora com limites, como acabamos de examinar) não deixa dúvidas. Ele atribui-lhe natureza e origem diversas da lógico-conceitual: trata-se de um fator *heterogêneo* em relação ao pensamento, ao intelecto; o elemento sensível tem consistência própria, fornece o *substrato* do juízo. É por isso que se pode dizer que a *Crítica da razão pura* é uma *Elementarlehre*, uma doutrina dos elementos que compõem o conhecimento. E não surpreende que o ataque de Hegel a Kant - já na introdução à *Ciência da lógica* - se baseie justamente neste ponto. Escreve Hegel:

> Pressupõe-se em primeiro lugar que a matéria do conhecer subsista já em si e por si como um mundo acabado fora do pensamento, que o pensamento seja por si mesmo vazio, que se acrescente a esta matéria extrinsecamente como uma forma, encha-se dela, e só com isto adquira um conteúdo e assim se torne um conhecimento real. Logo, estes dois elementos (já que, segundo essa maneira de ver, devem estar entre si numa relação de *elementos*, e o conhecer compõe-se de modo mecânico ou, mais ainda, químico) são ordenados um frente ao outro para que o objeto seja algo completo em si, algo já acabado, que pela sua realidade possa perfeitamente prescindir do pensamento, e que, ao contrário, o pensamento seja algo imperfeito, que necessite completar-se numa matéria, isto é, que se torne adequado a esta como uma forma maleável e indeterminada. Verdade é a concordância do pensamento com o objeto; e para

produzir esta concordância (pois ela não subsiste em si e por si) é preciso então que o pensamento se adapte e se acomode ao objeto[1].

É claro que Hegel tem aqui em mente as afirmações de Kant sobre as duas fontes do conhecimento, *sensibilidade* e *intelecto*. Basta lembrar as passagens já citadas (cf. *Segunda parte*, cap. II, 2). Contra Kant, portanto, Hegel retorna à concepção *negativa* ou "platônica" da matéria. É um ponto que deve ser cuidadosamente analisado, sem a pretensão de esgotá-lo. Não é intenção deste trabalho uma profunda incursão na obra hegeliana: para a temática aqui desenvolvida, é suficiente delimitar a análise a alguns capítulos da *Ciência da lógica* (em particular, da "Doutrina do ser" e da "Doutrina da essência"), com recurso também - para maior clareza - à *Enciclopédia das ciências filosóficas* e às *Lições sobre a história da filosofia*. Tratando-se de Hegel, é sempre recomendável levar em conta a observação de Bobbio: de onde quer que se contemple a filosofia contemporânea, "Hegel, o rochedo Hegel, está sempre no meio, e parece, com sua gigantesca grandeza, quase impedir a visão do que está além. Hegel é o início, (...) exatamente porque é também a conclusão de tudo o que o precede. Todas as estradas conduzem a Hegel; ou, o que é o mesmo, todas as estradas partem de Hegel"[2]. Mas é preciso escalar esse íngreme rochedo, como ousou Colletti: a paisagem então

---

[1] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. Moni, cit., vol. I, pág. 25 (comparada com a trad. espanhola de A. e R. Mondolfo, Buenos Aires, Ed. Solar/Hachette, 2a. ed., 1968, pág. 42). As citações dessa obra serão indicadas, no corpo do texto, pelo algarismo romano do vol. e número da página.

[2] N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., pág. 227.

revelará o quanto Hegel significou também de obstáculo a que o pensamento posterior tivesse uma visão menos metafísica e mais científica dos problemas relativos ao conhecimento.

De início, consideremos um texto fundamental (sempre citado por Colletti, a ponto de ter se tornado para ele uma referência quase obrigatória[3]): a "Nota sobre o idealismo", no livro I da *Ciência da lógica*. Hegel afirma ali que "o idealismo da filosofia consiste somente nisto: em não reconhecer o finito como um verdadeiro ser". O idealismo nega, portanto, que o elemento empírico-material, as coisas e o mundo finito tenham verdadeira realidade: o finito carece de uma realidade própria. É, claramente, a concepção platônico-cristã: o ser empírico como *não-ser*. O idealismo atribui o ser ao infinito, à Idéia, a Deus. Palavras de Hegel (vol. I, pág. 159):

> A proposição de que *o finito é ideal* constitui o *idealismo*. (...) Toda filosofia é essencialmente idealismo, ou pelo menos tem o idealismo por seu princípio, e a questão não é senão saber então até que ponto este princípio se encontra efetivamente realizado. A filosofia é idealismo como é idealismo a Religião. Porque tampouco a Religião reconhece a finitude como um verdadeiro ser, como algo último e absoluto, ou como algo não posto, não criado, eterno. A oposição de filosofia idealista e realista é portanto carente de significado. Uma filosofia que atribuísse ao existir finito, como tal, um verdadeiro ser, (...) não mereceria o nome de filosofia.

Assim - prossegue Hegel -, "quando dizemos, das coisas, que são *finitas*, com isso se entende que (...) a sua natureza, o seu ser, é constituído pelo não-ser. As coisas finitas *são*, mas a sua relação a si mesmas consiste em que se referem a si mesmas como *negativas*, e precisamente nesta

[3] Cf. especialmente *Il marxismo e Hegel*, pág. 5 e segs., 173 e segs. e *passim*; *Ideologia e società*, pág. 151 e segs.; *Tra marxismo e no*, pág. 11 e segs.; *Tramonto dell'ideologia*, pág. 104 e segs.; e *Pagine di filosofia e politica*, pág. 93 e *passim*. Neste capítulo, valho-me principalmente das duas primeiras obras.

relação remetem para além de si mesmas, além de seu ser". Embora as coisas finitas *existam*, "a verdade deste ser é o seu *fim*. O finito não só varia, como algo em geral, mas *perece*; e não é simplesmente possível que pereça, quase como se pudesse ser sem perecer, mas o ser das coisas finitas, como tal, consiste em ter por seu ser dentro de si o germe do perecer: a hora de seu nascimento é a hora de sua morte"(I, 128).

O núcleo das afirmações de Hegel: 1) A filosofia é sempre idealismo; 2) o problema da filosofia é realizar o princípio do idealismo, isto é, a Idéia, o infinito, o Logos cristão; 3) ocorre que esta *realização* - na interpretação de Colletti (já esboçada na *Segunda parte* e que agora cumpre aprofundar) - implica a "destruição do finito e o aniquilamento do mundo"[4]. Hegel, de fato, anota que tal efetivação "depende antes de tudo disto: se ao lado do ser para si não continua ainda a subsistir, como independente, a existência finita" (I, 165).

Por que razão o idealismo, para efetivar-se, tenha necessidade de *aniquilar* o finito, não é fácil entender: é um dos pontos que, nos estudos sobre Hegel, menos recebeu atenção. Tentemos esclarecer. A realização do princípio do idealismo implica a destruição do finito porque este, como "negação", tem inscrito na sua própria natureza "ultrapassar-se, negar a sua negação e tornar-se infinito".

---

[4] L. Colletti, *IS*, pág. 151.

O infinito - define Hegel - "é a negação da negação, o afirmativo" (I, 139). Em outras palavras, o infinito é "o verdadeiro ser": o finito só "parece" ser, mas *não é*: é o limitado, o caduco, o perecível. Portanto, se o finito subsistir, torna-se impossível conceber o infinito: o finito deve "desaparecer" no infinito: "aquilo que *é*, é somente o *infinito*" (*ibid.*).

> O infinito, assim posto, é *um dos dois*. Mas enquanto é *somente* um dos dois, é ele próprio finito; não é o todo, mas somente um dos seus lados; tem o seu limite naquilo que se lhe contrapõe; é assim o *Infinito finito*. Não se tem à frente mais que *dois finitos* (I, 147).

No mesmo sentido, o par. 95 (*Zusatz*) da *Enciclopédia*[5]:

> O dualismo, que torna insuperável a antítese de finito e infinito, não faz a simples consideração de que desse modo o infinito é só *um dos dois*; de que com isso é tornado algo somente *particular*, em relação ao qual o finito é outro particular. Um tal infinito, que é somente um particular, está *ao lado* do finito; tem precisamente nisto a sua barreira e o seu limite; *não* é o que deve ser; não é o infinito, mas é somente *finito*. - Em tal relação, onde o finito está *de um lado*, o infinito do outro, o primeiro *aqui*, o outro *lá*, ao finito é atribuída a mesma *dignidade de subsistência e independência* que se atribui ao infinito: o ser do finito é feito um ser absoluto: isto, no dito dualismo, está firme por si. Se, por assim dizer, fosse tocado pelo infinito, seria aniquilado; mas não pode ser tocado pelo infinito: um abismo, um precipício intransponível deve abrir-se entre os dois; o infinito *persiste* lá, o finito aqui.

Mas que significa o infinito como "um dos dois"? Simplesmente o falso infinito, porque é o infinito do "intelecto" (*Verstand*); o verdadeiro infinito, o todo, é o infinito da "Razão" (*Vernunft*). "A grande questão" - esclarece Hegel - "é distinguir o verdadeiro conceito da infinitude da má infinitude, o infinito da Razão do infinito do intelecto" (I, 138)[6].

---

[5] Valho-me sempre da trad. Croce, cit.

[6] Já no *Prefácio* à 1a. ed. da *Ciência da lógica* Hegel escrevera: "*O intelecto determina e mantém firmes* as determinações. *A razão* é negativa e *dialética*, porque dissolve (...) as determinações do intelecto. É *positiva*, porque gera o *universal* e nele compreende o particular" (I, pág. 6). O desdobramento da crítica hegeliana do intelecto veremos em seguida.

Hegel não esconde seu menosprezo pelo *intelecto*, o "ordinário intelecto humano" ou senso comum, sempre preso ao "morto ser", às "determinações finitas"[7]. "Por intelecto reflexionante ou reflexivo" - explica ele - "deve-se entender (...) o intelecto que abstrai e com isso separa e que persiste nas suas separações. Voltado contra a Razão, dito intelecto comporta-se como *ordinário intelecto humano* ou senso comum, e faz valer sua maneira de ver, segundo a qual a verdade repousaria sobre a realidade sensível, os pensamentos seriam *somente* pensamentos, no sentido de que só a percepção sensível lhes daria sua substância e realidade, e que a Razão, enquanto permanece em si e por si, não gera mais que sonhos" (I, 26, compar. com trad. Mondolfo)[8].

É próprio do intelecto, portanto, o princípio de não-contradição (exclusão ou separação recíproca dos opostos), o ponto de vista empirista e materialista da ciência; já a *Razão* ultrapassa "os limites do intelecto", ou seja, é o princípio da contradição dialética (coincidência dos opostos). Enquanto o intelecto é o universal lógico que tem o real ou particular fora de si, a Razão é a unidade de

[7]Croce observa, na sua trad. da *Enciclopédia* (pág. 10n), que Hegel usa o termo *Verstand* "em sentido pejorativo, como atividade construtora de abstrações arbitrárias".

[8]É mais uma referência contra Kant: recorde-se, a propósito (cf. cap. anterior), a crítica kantiana das "fantasias" da velha Metafísica. Aliás, ainda no *Prefácio* à primeira ed. da *Lógica*, Hegel condena Kant por abandonar o pensamento especulativo: "A doutrina exotérica da filosofia kantiana - isto é, que o intelecto não pode ultrapassar a experiência, já que de outro modo a faculdade cognoscitiva se converteria em Razão teórica que por si mesma não daria ao mundo mais que *sonhos*, justificou, do ponto de vista científico, a renúncia ao pensar especulativo". Assim, "enquanto a ciência e o ordinário intelecto se davam as mãos para trabalhar pela destruição da Metafísica, pareceu ter-se produzido o singular espetáculo de um *povo civilizado sem metafísica* - semelhante a um templo ricamente ornamentado, mas privado de santuário" (I, 3-4).

finito e infinito no infinito, unidade de pensamento e ser *no* pensamento.

O citado excerto da *Enciclopédia* resume os "defeitos" do intelecto - que mantém a antítese de finito e infinito - para a filosofia de Hegel: 1) permitir que o finito subsista, como "firme ser"; 2) tornar finito o infinito (como "um dos dois"); 3) fazer do finito uma existência real (um "aqui") e, do infinito, algo abstrato ou ideal (um "além"). Separando e dividindo, o intelecto mantém rigidamente os opostos um fora do outro (de um lado o finito, de outro o infinito). "É afirmação expressa" - diz Hegel - "que o finito seja incompatível (...) com o infinito, que o finito seja absolutamente oposto ao infinito. Ao infinito se atribui o ser, o absoluto ser. Contra o infinito se continua assim a manter firme o finito, como seu negativo". Posto desse modo, impedido de unir-se ao infinito, "o finito permanece absoluto por sua parte". Não podendo "passar" ao seu "outro", sua caducidade não tem saída; e, uma vez que o *não-ser* do finito é entendido como negação "fixada em si", que "se ergue rígida contra o seu afirmativo", o intelecto não se dá conta de tomar o finito por "imperecível e absoluto". Dessa forma, "a caducidade das coisas", não podendo perecer "no seu outro", converte-se em sua "qualidade imutável, isto é, que não passa no seu outro, não passa no seu afirmativo". Não cessando jamais de perecer, a finitude "*assim é eterna*" (I, 129-30).

Tudo o que a filosofia ou idealismo afirma (o finito "não é", o infinito "é") é, portanto, apresentado de forma invertida pelo intelecto. Isto significa, segundo Hegel, que as concepções realistas, empiristas, materialistas e científicas são *Unphilosophie*, negação da filosofia[*]. No entanto, se as "verdadeiras" filosofias são idealismo ou, pelo menos, têm o idealismo como princípio, permanece a questão sobre até que ponto uma filosofia consegue *realizar* ou *efetivar* este princípio. Ora, a condição dessa realização é a *destruição* do finito. E o meio pelo qual Hegel o atinge é a *dialética da matéria ou do finito* (*Dialektik des Endlichen*). Somente assim o infinito - ou seja, o Espírito, Deus -, relegado ao "além" pela concepção "intelectualista", passa no "aqui", torna-se existente e real. É a imanentização da transcendência, a encarnação do Logos divino. Eis a realização da filosofia ou idealismo.

Retomemos o problema desde o início. Ao dizer que o idealismo da filosofia consiste simplesmente em "não reconhecer o finito como um verdadeiro ser", Hegel alinha-se, como vimos, à tradição platônica-cristã; mas a ela não se limita, porque não se limita à negação do finito. Hegel desenvolve essa tradição, acrescentando à negação uma proposição afirmativa: "o finito é *ideal*". É o que escreveu na *Lógica*; é o que repete na *Enciclopédia*: "esta idealidade

---

[*]Ver L. Colletti, *MH*, pág. 176, e *IS*, pág. 153-56.

do finito é a proposição fundamental da filosofia" (par. 95, Nota).

Atente-se para a inovação: já não se diz apenas que o finito não é verdadeiramente real, mas que o finito tem como essência e fundamento o "outro", isto é, o infinito, o imaterial, o pensamento. A conseqüência - resume Colletti - é decisiva:

> Se, de fato, o finito tem por *essência* o "outro" dele, é claro que, para ser verdadeiramente - ou "essencialmente" -, não deverá mais ser ele próprio - isto é, o que é "em aparência": *finito* - mas o "outro". O finito "não é" quando é verdadeiramente finito; vice-versa, "é", quando não é finito mas infinito. "É" quando "não é", é "ele próprio" quando é o "outro", nasce quando morre. O finito é dialético[10].

A matéria não é negada, propriamente, mas afirmada por aquilo que "não é". Finito verdadeiro não é o finito que está *fora* do infinito, mas que lhe é interno, o finito como é na Idéia. Logo, "reais" não são as coisas externas ao pensamento, mas as coisas "pensadas", isto é, "coisas que já *não são coisas*, mas simples 'objetos lógicos' ou momentos ideais". "A negação, o 'aniquilamento' da matéria está precisamente nesta passagem de 'fora' para 'dentro'". Enquanto dialético - prossegue Colletti -, o finito nega-se, desaparece: "Se se quer considerar o finito, não é preciso considerar o finito, mas o infinito; para apreender o ser, ocorre apreender o pensamento, a Idéia; não há a coisa, há a *Razão*", ou seja, a inclusão lógica dos opostos[11]. A essência do finito está na Idéia.

---

[10] L. Colletti, *MH*, pág. 179; cf. também *IS*, págs. 167-8.

[11] *MH*, págs. 180-82-84.

E, se por um lado a passagem do finito no infinito corresponde a uma *idealização* das coisas, por outro corresponde à *realização* da Idéia: o ingresso do *Logos* divino no mundo. Essa efetivação do divino ou "exposição positiva do Absoluto", vale observar, é exatamente o que Hegel chama de *realidade efetiva* (*Wirklichkeit*). *Realität* - como sublinha Colletti - "é o termo com o qual ele designa em geral a realidade 'aparente': o finito, a empiria, isto é, a realidade propriamente dita"[12]. Eis a *dialética da matéria*: o finito é infinito, *o Real é Racional*.

Colletti chega mesmo a dizer que toda a filosofia de Hegel é, em certo sentido, uma dialética da matéria: afirmações como "*todas as coisas são contraditórias*" são "afirmações de princípio recorrentes nos seus escritos infinitas vezes"[13]. Com efeito, para confirmar a existência de uma dialética das coisas e do finito em Hegel, basta abrir, por exemplo, o Livro II ("Doutrina da essência") da *Ciência da lógica*:

> *Todas as coisas são contraditórias em si mesmas*, e isto propriamente no sentido de que esta proposição exprime, frente às outras, muito mais a verdade e a essência das coisas. (...) É um dos preconceitos fundamentais da velha lógica e da representação ordinária, que a contradição não seja uma determinação tão essencial e imanente quanto a identidade. (...) Quando se tivesse que falar de uma ordem de precedência e se tivesse que manter firmes as duas determinações como separadas, precisar-se-ia tomar a contradição como a mais profunda e a mais essencial. Porque frente a ela a identidade não é mais que a determinação do simples imediato, do ser morto; a contradição, ao contrário, é a raiz de todo movimento e vitalidade; algo se move, tem um impulso e uma atividade, só enquanto tem em si mesmo uma contradição (II, 490-91).

---

[12] *MH*, pág. 7n.

[13] L. Colletti, *TMH*, pág. 11; ver também *MH*, pág. 184 e segs., e *IS*, pág. 164 e segs. Colletti trata abundantemente do tema em quase todas as suas obras.

Da mesma forma que todas as coisas são contraditórias em si mesmas, assim também a contradição *lógica* é, por sua vez, existente e real. Habitualmente, tenta-se afastar a contradição "das coisas, do ser e do verdadeiro em geral" - continua Hegel -, e afirma-se que "*não há nada que seja contraditório*", como se a contradição fosse "uma acidentalidade, quase uma anomalia". Ora, não é preciso se preocupar com esta afirmação de que a contradição "não *existe*". "Uma determinação absoluta da essência se deve encontrar em toda experiência, em todo real como em todo conceito. (...) E a contradição não deve ser tomada simplesmente como uma anomalia que se mostre só aqui e lá, mas é o negativo na sua determinação essencial, o princípio de todo mover-se, mover-se que não consiste senão num explicar-se e mostrar-se da contradição. Até mesmo o exterior movimento sensível não é mais que o seu existir imediato".

Hegel define, em seguida, a natureza dialética do movimento:

> **Algo se move, não enquanto neste Agora está aqui, e num outro Agora está lá, mas só enquanto num único e mesmo Agora está aqui e não está aqui, enquanto ao mesmo tempo está e não está neste Aqui. Deve-se conceder aos antigos dialéticos as contradições que eles assinalam no movimento, mas disso não se segue que (...) o movimento não exista, e sim que o movimento é a contradição mesma em sua existência[14].**

E conclui:

---

[14] Compare-se a trad. Mondolfo (pág. 386), que preferiu uma versão mais "aggiornata" para o primeiro parágrafo: "Algo se move não só porque se acha neste momento aqui e em outro momento lá, mas porque num único e mesmo momento se acha aqui e não aqui, porque neste aqui existe e não existe conjuntamente".

> Da mesma maneira o mover-se interno, o mover-se verdadeiro e próprio, o *impulso* em geral (...) não consiste em outra coisa senão em que algo é, *em si mesmo*, e é a falta, *o negativo de si mesmo*, sob um único e idêntico aspecto. A abstrata identidade em si não é ainda vitalidade, mas porque o positivo é em si mesmo a negatividade, por isso sai de si e modifica-se. Algo é portanto vital só enquanto contém em si a contradição e é propriamente esta força de compreender e sustentar em si a contradição (II, 491-2).

Até aqui, a *Ciência da lógica*. Mas podemos exemplificar ainda a dialética da matéria ou do finito em Hegel com outro texto, desta vez da *Enciclopédia*: a *Zusatz* 1 ao célebre parágrafo 81. "Tudo o que nos circunda pode ser considerado como um exemplo da dialética. Sabemos que todo finito, em vez de ser algo firme e definitivo, é mutável e caduco, e isto nada mais é que a dialética do finito, mediante a qual o finito, como aquilo que é em si o outro de si mesmo, é impelido para além daquilo que é imediatamente e converte-se no seu oposto".

Afirmando que todas as coisas ("isto é, todo finito enquanto tal") têm seu fim, Hegel considera a dialética como

> a potência irresistível universal diante da qual nada pode manter-se, por firme e seguro que possa parecer. Com esta determinação, naturalmente, a profundidade da essência divina, o conceito de Deus não é ainda exaurido; porém esta constitui, certamente, um momento essencial de toda consciência religiosa. A dialética, além disso, dá prova de si em todos os campos e esferas particulares do mundo natural e espiritual. Assim, por exemplo, no movimento dos corpos celestes. Um planeta está agora neste lugar, mas é sua propriedade estar também num outro lugar, e leva este seu ser outro à existência com o fato de mover-se. Igualmente dialéticos demonstram-se os elementos físicos, cuja manifestação dialética é o processo meteorológico. É precisamente esta dialética é o princípio que constitui a base de todos os restantes processos naturais e por força do qual a Natureza é (...) impelida para além de si mesma[15].

Estas duas longas citações demonstram também, inequivocamente, quem é o verdadeiro pai do *Diamat*; e de onde vem a inspiração de Engels, tanto no *Anti-Dühring* quanto na *Dialética da Natureza*, duas obras que fizeram escola dentro do Marxismo. As semelhanças, como se verá mais

[15] Cit. por L. Colletti, *MM*, pág. 187-8, e *TMM*, págs. 12-13.

adiante, não são mera coincidência. Em favor de Hegel, ressalve-se que a dialética da matéria ou do finito é plenamente coerente com seus princípios idealistas. Difícil, porém, é argumentar que ela não esteja em contradição com princípios que sempre se pretenderam materialistas, como é especificamente o caso do "materialismo dialético", e, em geral, do Marxismo.

Os argumentos analisados até aqui nos conduzem, como diz Colletti, ao "coração da dialética hegeliana". Vimos que o finito, como *não-ser*, é algo *ideal*, identificando-se imediatamente com a *negação lógica* interna à Idéia. Esta, por sua vez, confunde-se com a determinação finita, ou seja, com o que é, na verdade, o oposto real. Trata-se de um problema fundamental na obra collettiana, refinado no escrito de 1980 sobre a contradição dialética e o princípio de não-contradição. Em poucas palavras, eis a conclusão: se a concepção *positiva* do ser empírico-sensível (como é o caso de Kant) permitia distinguir o *oposto real* do *oposto lógico* – ou, em outros termos, o "contrário" do "contraditório" –, a concepção *positiva* ou "platônica" da matéria (é o caso de Hegel) anula esta distinção. Colletti: "'Oposição lógica' e 'oposição real' se confundem reciprocamente (...). E, assim, 'contradição' e 'contrariedade'"[16].

Sobre isto já discorri na *Segunda parte*, a propósito da crítica de Trendelenburg (e também de Feuerbach e Marx) a

---

[16] *TI*, pág. 105.

Hegel: a impossibilidade da passagem do ser ao Nada, posto que o Devir pressupõe a intuição do *movimento* (a *Unterschiebung*, ou interpolação sub-reptícia do empírico). A dialética deve tornar possível "um automovimento do pensamento puro" que seja, ao mesmo tempo, "a autogeração do ser". O motor de todo o processo é a *negação* e o ponto de partida é a Idéia, que é a afirmação ou unidade originária, que depois cinde-se, gerando a sua própria negação. É assim que surge a *contradição*: afirmação e negação se confrontam e a contradição é, enfim, resolvida ("superada") através da "negação da negação", isto é, pelo surgimento de um "terceiro" (um *novo* conceito), que restabelece - num nível mais alto - a unidade de que se partiu. E assim sucessivamente, uma vez que o processo reinicia logo que concluído. Portanto, "o conceito afirmativo, que tinha resultado do primeiro movimento, se converte novamente no seu oposto negativo. Repete-se, de tal modo, o movimento antes descrito, o qual leva progressivamente ao nascimento de conceitos sempre novos, mais ricos e mais determinados"[17].

Em resumo, a dialética do finito é um ponto decisivo na filosofia hegeliana: está inextricavelmente ligada à sua concepção *negativa* (ou "platônica") do ser empírico-sensível ou particular determinado. Como o finito não tem "realidade verdadeira", é *não-ser*, é "ideal", passa a ser exatamente um

---

[17] *Ibid.*, pág. 106.

momento interno à Idéia. Esta, por sua vez, embora devesse ser apenas abstração lógica, transforma-se em realidade (trata-se de uma hipóstase ou substantificação do abstrato, como tantas vezes tem insistido Colletti). Hegel desenvolve, de fato, a tradição platônico-cristã, não se limita a dizer que o finito é *não-ser*; assim, como o ser empírico "não é" e algo deve servir-lhe de de fundamento (ou "substrato"), a função do "ser" é atribuída à Idéia. Aqui estão, *in nuce*, os dois movimentos fundamentais da dialética hegeliana, na admirável síntese de Colletti. Vamos ao *primeiro movimento*:

> Enquanto o finito é "ideal", e, portanto, é o oposto interno à Idéia, ele resulta ser o "negativo" desta última: isto é, resulta absorvido na "contradição lógica", ou na presença simultânea dos opostos contraditórios que são o "ser" e o "não-ser". É este o ponto onde Hegel desenvolve a "dialética do finito", *die Dialektik des Endlichen*. Toda coisa parece ser o que é (ou seja, algo determinado: "isto" e não "aquilo"); na realidade, esta é a afirmação (ou Idéia) e o seu negativo juntos: "é" e "não é". (...) Neste primeiro movimento, a *identidade de pensamento e ser*, isto é, de "racional" e "real", que está na base da filosofia de Hegel, é desenvolvida no sentido de contrair o segundo termo no primeiro. Na linguagem do jovem Marx, é o momento do "idealismo acrítico" de Hegel. Ao particular concreto ou determinado sucede a "contradição lógica". Não há mais o ser empírico, mas só o pensamento[16].

O *segundo (e simultâneo) movimento*:

> A identidade de pensamento e ser é desenvolvida agora no sentido complementar oposto. Isto é, a "contradição lógica", que é a Idéia, deve diluir-se no seu oposto, até apresentar-se como "realidade". Os "contraditórios", reciprocamente excludentes, são assim tratados como se fossem opostos "contrários", isto é, pertencentes a um gênero comum ou a uma unidade que compreenda ambos. À maneira dos "contrários" aristotélicos. Mas com esta diferença fundamental: enquanto em Aristóteles o "gênero comum", que abarca os contrários, é "empírico" (por ex., para "branco" e "negro" é a "cor"), aqui, ao contrário, deve ser a unidade-totalidade infinita. Este é o ponto em que Hegel, retomando a teoria platônica da "comunhão dos gêneros supremos", apresenta os opostos contraditórios como opostos que se reclamam e se implicam, e que, portanto, se integram na *unidade* da Razão como *coincidentia oppositorum*[17].

---

[16] A propósito do primeiro parágrafo desta citação, Colletti ressalta que a formulação não é inteiramente correta: tomados ambos como abstratos, "ser" e "não-ser" não constituem extremos de uma "contradição lógica"; são antes extremos de uma "contradição *dialética*", que Hegel constrói, na verdade, "contaminando a contradição lógica, propriamente dita, com a contrariedade" (*TI*, pág. 111n).

[17] *TI*, págs. 110-12. Colletti anota que o próprio Platão não distingue entre "contradição" e "contrariedade" - problema que foi esclarecido pela primeira vez por Aristóteles. E cita em favor de seu argumento, além de B. Russell (*A History of Western Philosophy*, N. Iorque, s/d), P. Aubenque, que

O problema da contradição fica para o próximo capítulo. O importante é ressaltar, aqui, em relação ao primeiro movimento da dialética, a retomada hegeliana dos *tropos* do Ceticismo antigo (mais especificamente, do pirronismo[20]), que aponta no sensível a "contradição", fazendo vacilar a certeza sensível ou a crença do senso comum na existência das coisas, dos objetos externos[21]. Ao dialetizar as coisas e dizer, por exemplo, que aquilo que parece "vermelho", na realidade, "é" e "não é" dessa cor, tal ceticismo prepara o acesso à verdadeira filosofia (leia-se: "idealismo"). Há um limite, porém: após providenciar esse aniquilamento, o pirronismo - segundo a concepção de Hegel - conclui negativamente, ao passo que a verdadeira filosofia "restaura o finito, antes dissolvido dialeticamente, apresentando-o

---

no seu *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, PUF, 4a. ed., 1977) escreve, de fato, à pág. 156n, que Aristóteles "ne peut consevoir une opposition qui, comme le prètend Platon pour l'opposition de l'être et du non-être, soit de *négation* sans être de *contrariété*. Car pour Aristote il y a plus dans la négation (contradiction) que dans la simple contrariété: dès lors, si le non-être est une négation, il est a *fortiori* un contraire (la contradiction impliquant la contrarieté, mais non l'inverse) et si, comme le veut Platon, il n'est pas un contraire, alors il ést encore moins une négation".

[20] De Pirro (Séc. III a.C.), considerado o fundador do Ceticismo e, na visão de Hegel, voltado principalmente "contra a verdade imediata", contra a verdade do sensível (Cf. *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, 5a. ed., 1985, pág. 426 e segs.). Sexto Empírico (180 - 220 a.C.) é considerado a fonte mais importante para o conhecimento do pensamento pirroniano e do Ceticismo antigo em geral.

[21] Cf. L. Colletti, *TMM*, págs. 13-14, e *TI*, pág. 111. Também V. Verra - que está longe de compartilhar a perspectiva collettiana sobre a obra de Hegel - reconhece que este "ataca a pretensão do Ceticismo moderno de condicionar o saber filosófico à consciência representativa e reivindica a superioridade do Ceticismo antigo que, ao contrário, havia empenhado todas as suas forças para mostrar a insustentabilidade das opiniões fundadas sobre a representação. (...) O verdadeiro Ceticismo, o ceticismo que tem a sua expressão mais alta no *Parmênides* de Platão, está implícito na filosofia enquanto tal, uma vez que não exprime senão o necessário momento de negação da razão em relação ao finito" (*Introduzione a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1988, págs. 21-2). É o que examinaremos no tópico a seguir.

como uma objetivação da Idéia, isto é, como encarnação da Razão dialética (o *Logos* divino no mundo)"[22].

2. Hegel e o Ceticismo

O mérito do Ceticismo antigo, segundo Hegel, é o fato de voltar-se "precisamente contra a realidade das coisas", contra o finito. Nesse sentido, é o oposto do moderno ceticismo, que parte do pressuposto de que "todo o sensível é algo verdadeiro"[23]. Já num escrito juvenil - *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*[24], de 1802 - Hegel avaliara o ceticismo grego como sendo o "genuíno", considerando-o um "ponto de passagem obrigatório para o conceito da filosofia como Razão especulativa"[25]; mas é nas *Lições sobre a história da filosofia* que explicita as relações da dialética com o Ceticismo.

O Ceticismo - afirma Hegel - manifesta "em todo determinado e finito seu caráter vacilante e inseguro". Assim, "a *relação entre o Ceticismo e a Filosofia* consiste em que aquele é a dialética de todo o determinado". A

---

[22] L. Colletti, *TMH*, pág. 14.

[23] G. W. F. Hegel, *Lecciones*, cit., pág. 436.

[24] Existe trad. italiana, aos cuidados de N. Merker: *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto dello scetticismo moderno con quello antigo*, Bari, 1970.

[25] Cf. N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, cit., pág. 185. O capit. segundo da Segunda parte desta obra (págs. 185-217) é dedicado, justamente, a "Hegel e lo scetticismo", numa ampla análise do problema.

"negatividade" que é inerente ao Ceticismo "forma parte também do verdadeiro conhecimento da Idéia". Mas é preciso bem distinguir entre o antigo e o moderno, já que só o primeiro possui "uma natureza verdadeira e profunda", enquanto este último é, no fundo, apenas "epicurismo" (isto é, empirismo, materialismo, na observação de Colletti[26]).

> O novo Ceticismo - precisa Hegel - dirige-se somente contra o pensamento, contra o conceito e a Idéia, contra o filosófico superior; deixa, pois, que a realidade das coisas subsista intacta e indubitável, e afirma somente que partindo dela não é possível deduzir nada quanto ao pensamento. Mas esta não é sequer uma filosofia de camponeses, já que estes sabem que todas as coisas terrenas são passageiras e que seu ser, portanto, vale tanto quanto seu não ser[27].

A importância que Hegel atribui ao Ceticismo antigo transparece também na *Enciclopédia* (par. 39, Nota), onde contrapõe "o Ceticismo de Hume" ao dos gregos. O de Hume "põe como fundamento a *verdade* do empírico, do sentimento, da intuição; e, partindo dela, combate os princípios e as leis gerais, pela razão de que não se justificam mediante a percepção sensível". Com o velho Ceticismo é diferente: "longe de considerar o sentimento e a intuição como princípio de verdade", dirigia-se primeiramente "contra o sensível"[28].

A firme contraposição dos dois ceticismos, contudo, não significa que Hegel deixe de criticar também o antigo. O que se pode destacar é que, em relação ao moderno, sua posição é de total rejeição (como, de resto, em relação ao senso comum

---

[26] *NN*, pág. 234 e segs.

[27] G. W. F. Hegel, *Lecciones*, cit., págs. 422-3. Sobre este ponto, ver especialmente o cap. quinto de *Il marxismo e Hegel*, págs. 231-46.

[28] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., pág. 50.

e às concepções empiristas e materialistas); quanto ao antigo, Hegel nele vê uma *relação* necessária com a "verdadeira" filosofia (ou idealismo). É que, diversamente do Ceticismo moderno, o antigo "não combate" - como anota Colletti - "a Idéia ou a Filosofia, mas a *Unphilosophie*, isto é, o '*dogmatismo*' do senso comum e do 'ordinário intelecto humano'"[29].

Para Hegel, os tropos da Ceticismo antigo representam, de fato, "uma arma fundamental contra a filosofia intelectiva", contra "o que se chama *filosofia dogmática*", no sentido de que "afirma algo determinado como o Absoluto". "O dogmatismo, tal como acertadamente o descrevem os céticos, consiste em afirmar como verdade algo determinado, por exemplo, o Eu *ou* o ser, o pensamento *ou* o sensível"[30]. Pois bem, "frente a todas estas filosofias dogmáticas, sem excetuar o criticismo e o idealismo a que nos referimos, os tropos céticos encerram a força negativa de manifestar que aquilo que se afirma como em si não o é realmente". Tal "em si" - continua Hegel - é, na verdade, "algo determinado e não pode fazer frente à negatividade". A grandeza desse Ceticismo é, justamente, "ter chegado a adquirir esta consciência acerca do negativo".

Em poucas palavras, mérito do Ceticismo é *dialetizar* a matéria, aniquilando-a; daí sua proximidade "com as Idéias

---

[29] *HH*, pág. 235.

[30] G. W. F. Hegel, *Lecciones*, cit., pág. 451.

especulativas, já que pôr em relevo a contradição dentro do finito é um dos pontos essenciais do método filosófico especulativo"[31]. O Ceticismo grego tem, portanto, uma função precisa: "por mais triviais e vulgares" que pareçam seus tropos,

> é mais trivial e vulgar ainda a realidade dos chamados objetos externos, o saber imediato, como quando, por exemplo, digo: "isto é amarelo"; não há porque falar de filosofia nem de nada que se lhe pareça, quando se afirma, à maneira de um novato, a realidade de tais conceitos. Mas esse ceticismo achava-se essencialmente distante do ponto de vista de ter por verdade as coisas da certeza imediata; por conseguinte, opõe-se (...) ao moderno Ceticismo, que parte do suposto de que o que se acha em nossa consciência imediata, mais ainda, todo o sensível, é algo verdadeiro[32].

Essa função "contra a realidade das coisas", isto é, de nulificação da matéria, marca a relação orgânica do Ceticismo com a Filosofia. Como vimos, essa relação consiste no fato de que o primeiro "é a dialética de todo determinado". Desse modo, "todas as representações da verdade estão expostas a que se demonstre seu caráter finito, posto que todas elas encerram uma negação e, portanto, uma contradição. O que comumente é chamado universal, infinito, não está acima disso, pois o universal como oposto ao particular, o indeterminado como oposto ao determinado, o infinito como oposto ao finito, só constitui, propriamente, um dos lados e é, como tal, algo puramente determinado. Assim, pois, o Ceticismo se volta contra o

---

[31] *Ibid.*, págs. 452-3.

[32] *Ibid.*, pág. 436.

pensamento intelectualista, que faz das diferenças determinadas um último, um ser"[33].

O problema do Ceticismo, segundo Hegel, é não levar às últimas conseqüências a dialética da matéria. A única diferença dos antigos céticos em relação à filosofia especulativa é que eles "se detêm no resultado como algo negativo". Dizem apenas que "isto ou aquilo encerra uma contradição; portanto, dissolve-se e é como se não existisse". Ora, em face desse resultado, "enquanto puramente negativo", o Ceticismo "comporta-se somente como um entendimento abstrato", ou seja, ignora que esta negação é também "um determinado conteúdo afirmativo, posto que é, enquanto negação da negação, a negatividade referida a si mesma e, mais precisamente, a afirmação infinita"[34].

Dito de outra maneira, o Ceticismo não chega a nenhum resultado porque "não expressa sua negação como algo positivo". Embora tenha libertado a Razão de qualquer condicionamento externo, de qualquer "servidão" ao real, e embora tenha "avançado" a ponto de todo o objetivo "desaparecer para a autoconsciência", o Ceticismo faz dessa unidade da consciência "algo perfeitamente vazio, que pode encher-se de um modo real com um conteúdo qualquer"[35]. Apesar de dissolver tudo na Razão, portanto, o Ceticismo não

[33] *Ibid.*, pág. 422, texto modificado (trad. esp., neste ponto imprecisa, comparada com a trad. italiana, cit. por Colletti em *MH*, pág. 236).

[34] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pág. 422.

[35] *Ibid.*, págs. 457-8.

exprime essa negação como algo positivo, isto é, não dá o passo decisivo que dá a "verdadeira filosofia", que, dialetizando a matéria ou dissolvendo o finito, restaura-o depois como objetivação da Idéia. O Ceticismo, desse modo, é apenas um momento preparatório para a filosofia ou idealismo.

Até aqui, a relação de Hegel com o Ceticismo. Para encerrarmos o problema da *realização* do idealismo, impõe-se agora uma breve consideração de outro ponto importante: a relação de Hegel com a filosofia de Espinosa. O pensamento hegeliano - na interpretação de Colletti - é a reformulação e o desenvolvimento dessa filosofia, particularmente da sua proposição de que *toda determinação é uma negação* (*omnis determinatio est negatio*). A diferença, como se verá, é que Hegel desenvolve os dois possíveis significados da identidade afirmada na proposição: tanto *o determinado é negação* quanto *a negação é determinada*[36].

Leiamos as páginas das *Lições sobre a filosofia da história*, cuja clareza é admirável. Espinosa é ali descrito como a própria essência da filosofia: "ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia". Isto porque não se começa a filosofar sem que a "alma" banhe-se "neste éter da substância una, em que naufraga tudo o que se tinha por verdade". Todo filósofo tem que chegar, necessariamente, "a esta negação de tudo o que é particular", e isto nada

[36] O tema é tratado por Colletti em *MM*, pág. 193 e segs., e retomado, sinteticamente, em *TI*, págs. 114-16. Para os argumentos desenvolvidos neste tópico, remeto a ambos.

mais é que "a libertação do Espírito e a base absoluta sobre a qual este descansa". O que é "grandioso" no modo de pensar de Espinosa - resume Hegel - é o fato de "poder renunciar a todo determinado, a todo particular, para situar-se somente ante o Uno, para prestar atenção somente neste"[37].

O espinosismo é, por isso, idealismo, exatamente porque "afirma que o que se chama universo não existe de modo algum, pois é só uma forma de Deus e não algo em si e para si". Também Espinosa, portanto, reconhece que "o universo não possui verdadeira realidade": tudo é lançado "ao abismo de uma identidade única. Nada é, pois, na realidade finita: esta não possui verdade alguma; para Espinosa, somente Deus é"[38]. Assim, não têm razão aqueles que acusam Espinosa de ateísmo. Estes - diz Hegel - estão menos preocupados com Deus do que com o finito: os que "pintam nosso filósofo com tão negras cores não tratam de manter em pé precisamente Deus, mas o finito, o temporal; demonstram ira porque ele os destruiu junto com seu mundo"[39].

Mas Espinosa também tem seus defeitos. Ainda que na direção certa, sua trajetória expressa "só um dos lados da negação". Falta nele "a forma infinita, a espiritualidade, a

---

[37] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, cit., vol. III, pág. 285 (comparo sempre o texto da trad. esp. com as cits. de Colletti, extraídas da ed. italiana, aos cuidados de E. Codignola e G. Sanna, Florença, 1944).

[38] *Ibid.*, pág. 304.

[39] *Ibid.* (modifiquei alguns termos de acordo com a cit. de Colletti em *MH*, pág. 195).

liberdade"[40]. Deus não é concebido como Espírito, mas como substância.

> E como todas as diferenças e determinações das coisas e da consciência não fazem senão reduzir-se à Substância única, cabe perfeitamente afirmar que no sistema espinosista tudo é arremessado neste abismo da negação. Mas nada sai dele; e o particular de que Espinosa fala é algo que se encontra de antemão e que se recolhe do mundo das representações, sem que isto se justifique. Para justificá-lo, Espinosa teria que derivá-lo de uma substância; mas não é assim, razão pela qual não adquire vida, espiritualidade e atividade. A substância da filosofia espinosista é somente uma substância rígida, não é ainda espírito. (...) E tampouco Deus é aqui Espírito, porque não é o Deus Trino e Uno. A substância espinosista conserva sua rigidez, sua petrificação[41].

Segundo Hegel, Espinosa continua prisioneiro de uma certa visão "intelectualista". Embora perceba que *toda determinação é negação* - ou seja, que o finito, o determinado, não tem existência própria -, ele deixa o finito *fora* do Absoluto; o infinito, por sua vez, permanece sendo unilateral (e recorde-se a hegeliana diferença entre o infinito da "Razão" e o infinito do "intelecto"). Já Hegel, como foi dito, desenvolve os dois possíveis significados da proposição. Vejamo-los, na síntese de Colletti.

Ao primeiro deles (*o determinado é negação*) corresponde a tese da "idealidade do finito": o finito é a negação ou contradição lógica. É o que se viu a propósito da "dialética da matéria", em que Hegel afirma que todo finito ou objeto determinado é unidade de "ser" e "não ser", concluindo que "*todas as coisas são contraditórias em si mesmas*". Ao segundo significado (*a negação é determinada*) corresponde, por outro lado, a tese de que a negação é o próprio finito ou determinado: a contradição lógica tem como encarnação

[40] *Ibid.*, pág. 308.

[41] *Ibid.*, pág. 309.

objetiva algum *objeto* ou processo real. É o ponto em que Hegel afirma (ver acima, tóp. 1) que a contradição "não deve ser tomada simplesmente como uma anomalia que se mostre só aqui e lá, mas é o negativo na sua determinação essencial, o princípio de todo mover-se, mover-se que não consiste senão num explicar-se e mostrar-se da contradição".

3. *Hegel e as ciências*

A concepção negativa do empírico-sensível e a valorização do Ceticismo antigo caracterizam bem a atitude polêmica de Hegel em relação às ciências em geral. Vale a pena mencionar alguns exemplos. A começar pela má vontade que ele demonstra especialmente com a tradição empirista inglesa (de Locke a Newton e Hume, sem poupar Bacon) - essa tradição que "se faz passar por filosofia"[42].

São posições que Hegel identifica - nas *Vorlesungen* - com o "realismo". Diversamente da "filosofia idealista", que "tem como ponto de partida a independência do pensamento", a "filosofia realista" considera que "a objetividade e o conteúdo do pensamento nascem das percepções". O especulativo, aqui, "é reduzido a experiência". Em primeiro lugar, está a "*Natureza física*, de cuja observação se extraem as leis gerais, tomando logo estas como base do saber". Mas "a Ciência da Natureza só chega à fase da

---

[42] G. W. F. Hegel, *Lecciones*, cit., III, pág. 315.

reflexão. Esta senda da *Física experimental* foi e continua sendo chamada ainda hoje filosofia (...), como nos revelam os *Principia philosophiae naturalis* de Newton, obra que se limita a expor o modo de proceder das ciências finitas por meio da observação e da indução, o que os franceses hoje chamam de *sciences exactes*"[43].

Newton, aliás, foi quem "mais contribuiu para a difusão da filosofia de Locke ou da maneira inglesa de filosofar, em geral, e em particular para a sua aplicação a todas as ciências físicas". Newton - prossegue Hegel - "é um pensador tão bárbaro em relação aos conceitos (...) que nunca chegou a se dar conta de que, quando acreditava manejar simplesmente coisas físicas, pensava e manejava conceitos". Daí a superioridade do místico Jakob Böhme, "que manejava as coisas sensíveis como se fossem conceitos", apropriando-se "perfeitamente de sua realidade" e dominando-as "graças à força de seu espírito"[44]. O "sapateiro" Böhme - comparara Hegel pouco antes -, era o "*philosophus teutonicus*", a "primeira figura em que a filosofia alemã se manifesta com seu caráter próprio e peculiar": o extremo oposto de Bacon, "chefe máximo dessa filosofia puramente externa, baseada nos sentidos"[45].

---

[43] *Ibid.*, págs. 206-7.

[44] *Ibid.*, págs. 337-8.

[45] *Ibid.*, pág. 229.

A ojeriza a Newton levou Hegel a repetir, ao longo de suas obras, um grave erro em relação à Quinta definição dos *Principia*. "O exemplo de movimento proveniente da *'vis centrifuga'*" - anota Hegel na *Enciclopédia* - "é comumente a pedra que, numa funda, movida em círculo pela mão, revela sempre a tendência a afastar-se dela" (par. 266). O texto de Newton diz exatamente o contrário, e este erro "invalida quase toda a crítica que Hegel faz de Newton". O mais grave, porém, "é que ninguém o tenha notado na hora, e mais ainda, que Hegel o tenha repetido publicamente e impresso muitas vezes o mesmo erro, obstinadamente, até o fim de seus dias"[46].

O fato é que já na sua Dissertação, *De Orbitis planetarum* (1801), Hegel alinhara-se com Kepler contra Newton. Sua "Filosofia da Natureza" entende o objeto "Natureza" (esta, recorde-se o par. 247 da *Enciclop.*, é "a Idéia na forma do *ser outro*", a Idéia na sua "exterioridade") como um todo orgânico, que acaba sendo - comenta um estudioso - "quase uma realidade essencialmente biológica". Exemplo disso é o próprio sistema planetário, que, "visto do lado de Kepler e não do lado de Newton", configura-se como um ser biológico, como "um grande *animal*

---

[46] D. Dubarle, *Préface* a *Les orbites des planètes. Dissertation de 1801*, Paris, 1979, pág. 47. Também no par. 320 da *Enciclopédia* Hegel critica o "barbarismo", a "impropriedade" e a "incorreção" das observações e experimentos de Newton, para não falar de sua "má-fé" - "como demonstrou Goethe". E acrescenta: os "dados empíricos impuros" de que ele se serviu repercutiram na "má qualidade dos *raciocínios*, das *ilações* e das *demonstrações*, feitas mediante tais dados" (trad. Croce, cit., pág. 309). Sobre o *affaire* anti-newtoniano, ver ainda N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, cit., pág. 121 e segs.

(*Lebewesen*)"[47]. "Há um sentimento, antes que pensamento" - admite Negri -, "genuinamente goethiano da Natureza, na visão 'totalitária' desta, uma visão energicamente oposta à das ciências naturais empíricas que reduzem a *membra disjecta* o que é, por si, um todo único e articulado"[48].

Essa "exaltação" de Kepler contra Newton - critica Merker - enquadra-se na "particular tendência platônico-especulativa" de Hegel, que o induz "a recordar sempre com grande reverência a opinião kepleriana de que os planetas seriam ordenados segundo as leis da harmonia 'musical' pitagórica", além de torná-lo partícipe da "reação anti-iluminista que reavalia Kepler e Goethe contra Newton, assim como em Fisiologia e Medicina retorna à moda Paracelso e em Filosofia o místico Jakob Böhme"[49].

Do mesmo modo, a proposição empirista "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*" é convertida, pela lógica hegeliana, na oposta "*nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*" (*Encicl.*, par. 8). Fazendo esse ponto de vista valer, por exemplo, na construção de uma "ciência filosófica" astronômica, "Hegel incorre no erro de

---

[47]Cf. Antimo Negri, *Hegel nell' Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, págs. 158 e 180 (para os prós e contras da visão hegeliana das ciências, consultar especialmente o cap. quinto, "*Attualità e attualizzazione della hegeliana filosofia della natura*", págs. 152-176). Ver também V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pág. 20.

[48]*Ibid.*, pág. 158.

[49]N. Merker, *op. cit.*, pág. 126.

dar como inexistente o planeta Ceres[90], que, quase contemporaneamente, o astrônomo italiano Piazzi - cultor de uma astronomia como 'ciência empírica' e, mais precisamente, como 'ciência de observação' - demonstrava existente"[91]. Diante disso tudo, pouco adiante dizer, hoje, que "o grande valor da crítica hegeliana da Mecânica celeste de Newton consiste no fato de que ressalta o erro do 'reducionismo' científico sobre o qual essa mecânica se fundava - um erro que ainda hoje incomoda a Física teórica, põe obstáculos ao seu progresso e torna impossível uma ciência natural filosoficamente completa". E é algo forçado dizer também que "a popularidade de Einstein tornou esta parte da crítica hegeliana mais aceitável, agora, do que jamais havia sido antes"[92].

É a Bacon, porém, que Hegel reserva suas mais veementes objeções. Basta dizer que, nas poucas páginas a ele dedicadas nas *Vorlesungen*, não hesita em discorrer sobre as (supostas) características pessoais de Bacon, ali retratado como perdulário, venal, cultivador de intrigas e possuidor de uma "incrível debilidade de caráter"[93]. Afinal, é o barão de Verulamio a expressão máxima "de toda essa filosofia da

---

[90] Trata-se, na verdade, do asteróide situado entre as órbitas de Marte e Júpiter (o primeiro a ser descoberto, em 1801).

[91] *Ibid.*, pág. 162.

[92] H. Paolucci, "*Hegel and the Celestial Mechanics of Newton and Einstein*", in R. S. Cohen - M. W. Wartofsky (Orgs.), *Hegel and the Sciences*, Dodrecht-Boston, 1984, cit. por A. Negri, *op. cit.*, págs. 168-9.

[93] G. W. F. Hegel, *Lecciones*, cit., pág. 215.

experiência com cujas frasezinhas gosta-se de adornar certa classe de obras" (ironia certamente dirigida a Kant, que inicia a *Crítica da razão pura* com uma citação de Bacon).

O ponto de vista de Bacon - ressalta Hegel - "é o dos fenômenos revelados pelos sentidos", isto é, "o ponto de vista conforme ao princípio de aceitar o temporal e o finito como tal"[54]. E, desde logo, deixa claro que - contra Bacon - fica com Böhme. Estes dois só coincidem num ponto: no reconhecer que "o Espírito se move e desenvolve no conteúdo de seu conhecer como em seu terreno próprio". Mas esse terreno é determinado, em Bacon, "como a essência natural e finita", enquanto em Böhme é "a essência e a vida interiores, místicas, divinas, cristãs". Em síntese, "enquanto o primeiro parte da experiência e da indução, o segundo parte de Deus e do panteísmo da Trindade"[55].

Mergulhamos, desde já, no que Bobbio chama de "teologia mundana" de Hegel. Seu tema fundamental: o nascimento, o desenvolvimento e a realização de Deus no mundo. "Todo o interesse de Hegel está concentrado sobre este mundo, sobre o mundo da Natureza e da História (...), mas as categorias com que esta História é compreendida são categorias teológicas e é teológico o espírito com que o curso dessa História é compreendido e determinado. (...) A idéia, própria de uma concepção teológica, de uma História acabada

---

[54] *Ibid.*, pág. 214.

[55] *Ibidem*.

que tem um princípio e um fim, é a idéia motriz da visão de Hegel"[56].

Como anota também Cassirer, "a linguagem do panlogismo hegeliano converte-se (...) na linguagem do mito. Neste modo de representar a Idéia (...) ressoam na realidade antigos motivos mítico-religiosos, ecoam representações do devir do mundo criado pelo ser originário de Deus"[57]. O próprio Hegel, aliás, declara explicitamente (*Enciclop.*, Introd., par. 1) que sua filosofia compartilha o mesmo objeto com a religião, "porque objeto de ambas é a *verdade*, e no sentido altíssimo da palavra - isto é, enquanto *Deus*, e *só Deus*, é a verdade"[58].

A filosofia deve, porém, elevar esse objeto - que na Religião é posto somente na forma da representação e da fé - à forma do conceito e do saber. E o conceito - lembra ainda Cassirer - "não significa aqui a meta e o resultado da análise e da pesquisa", que devem extraí-lo "do simples 'dado de fato', mas é o Absoluto em si". Assim, a Natureza "deve ser reconhecida como a mediação necessária entre a Idéia pura e o Espírito autoconsciente", e tal forma especulativa de consideração da Natureza, "que parte imediatamente da Idéia e à Idéia de novo tende", pode desse modo "desdenhar a via que passa através da *ciência*

[56] N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., págs. 235-6. Sobre isto, ver adiante, cap. IV, 3.

[57] E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* (tomo III: *I sistema postkantiani*), Turim, Einaudi, 7a. ed., 1978, pág. 471.

[58] Sempre na cit. trad. Croce.

matemática e empírica da Natureza". Em vez das condições necessárias ao conhecimento da Natureza, tem-se "uma nova forma de penetração na 'interioridade da Natureza' entendida como interioridade espiritual". O que conduz, na verdade, "a uma volatilização dialética do conteúdo da Natureza"[57].

---

[57] Cf. E.Cassirer, *op. cit.*, págs. 468-472-3; ver também L. Colletti, MM, pág. 268 e segs.

III. A DIALÉTICA HEGELIANA E O PROBLEMA DA CONTRADIÇÃO

1. As origens da dialética e a necessidade da contradição

Afinal, Hegel viola ou não o princípio clássico-aristotélico de não-contradição? A questão é controversa e divide profundamente os intérpretes, mas uma coisa é certa: a contradição[1] é essencial à dialética hegeliana. A existência de posições antagônicas sobre o tema remonta aos pré-socráticos. Há duas grandes tradições: uma vem de Heráclito e sustenta firmemente a autocontraditoriedade da Natureza (é - como se sabe - o caso de Hegel e, no seu rastro, do Marxismo); outra tem raiz em Parmênides e afirma a inexistência de contradições na realidade[2] (é a tradição a

[1] Suscitado pelo ensaio de L. Colletti sobre "*Marxismo e dialética*", à contradição é dedicado um amplo estudo org. por E. Berti, *La contraddizione*, Roma, Città Nuova, 1977. Os autores analisam o problema em Aristóteles, Kant, Hegel e Marx. Completam o volume uma detalhada bibliografia e uma antologia dos principais textos dos pensadores examinados. Ver especialmente a introd. de Berti, "*La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*", págs. 9-31, e seu estudo conclusivo, "*La contraddizione dopo Marx*", págs. 253-83. Outro livro também discute o tema: *La contraddizione in Hegel*, de S. Landucci, Florença, La Nuova Italia, 1978.

[2] N. Rescher (que, aliás, defende a convivência com a perspectiva da contradição nos planos epistemológico, lógico e ontológico) situa, no âmbito da primeira tradição, de Platão aos céticos gregos - passando por seus sucessores no Renascimento - até Hegel e os neo-hegelianos, especialmente os marxistas. Cf. "*Mondi possibili non-standard*", *in La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx*

que se alinha Kant). Mas o fato é que, desde Aristóteles, a contradição vem sendo duramente refutada, tanto no plano lógico quanto no ontológico: a não-contradição tornou-se um princípio básico das ciências.

Hegel não esconde as raízes longínquas de sua dialética: "Heráclito é o primeiro pensador em quem nos encontramos com a idéia filosófica em sua forma especulativa, pois o pensamento de Parmênides e Zenão é ainda entendimento abstrato; por isso Heráclito é considerado em toda parte (...) como um filósofo de pensamento muito profundo. Divisamos, por fim, terra; não há, em Heráclito, uma só proposição que não tenhamos procurado recolher em nossa *Lógica*"[3].

Na justificação histórica do conceito de dialética, Hegel recorre também ao neoplatonismo antigo, especialmente a Proclo, este "homem profundamente especulativo"[4] que descobriu o caráter triádico do processo dialético. Eis os três momentos desse processo circular: a permanência (*moné*) da Causa em si mesma; a processão (*próodos*) ou emanação do ser, o sair do princípio; e o retorno ou conversão

---

e la logica contemporanea, Turim, Rosenberg & Sellier, 1979, págs. 358-9. Na nota 25, afirma o A.: "Se (...) a escola para a qual a realidade é livre de contradições pode fazer remontar sua origem a Parmênides, a escola para a qual a realidade incorpora contradições pode ostentar a paternidade de Heráclito".

[3] G. W. F. Hegel, *Lecciones*, cit., vol. I, pág. 258. Um pouco adiante, Hegel refere-se à célebre frase de Heráclito: "*O ser e o não ser é um e o mesmo*; tudo é e não é", e diz interpretá-la desse modo: "O absoluto é a unidade de ser e não ser". Para Hegel, "as profundas palavras" de Heráclito significam que "a verdade não é senão a unidade do contraposto, e, concretamente, da pura contraposição de ser e não ser; entre os eleatas, pelo contrário, nos encontrávamos com a concepção abstrata de que só o ser é a verdade" (pág. 262).

[4] *Ibid.*, pág. 55.

(*epistrophé*) do ser derivado à Causa originária[5]. Segundo Hegel, Proclo não se limita aos momentos abstratos da tríade: longe disso, "examina por si mesma cada uma destas três determinações abstratas do Absoluto como uma totalidade da Trindade, obtendo assim uma Trindade real. Desse modo, temos em conjunto três esferas independentes uma da outra, que formam as três a totalidade, mas de tal modo que cada uma delas deve ser considerada plena e concreta (...). Trata-se (...) de um ponto de vista absolutamente exato e que representa um grande progresso"[6].

É na filosofia neoplatônica - cujo expoente máximo é justamente Proclo - que Hegel vê consolidar-se "o mundo do pensamento, não porque os filósofos neoplatônicos tivessem concebido também pensamentos ao lado de um mundo sensível, mas porque, ao chegar a eles, desaparece este mundo sensível, para ser elevado tudo ao plano do Espírito, recebendo este todo o nome de Deus e de sua vida Nele"[7].

Vejamos, agora, o que diz Hegel a propósito da dialética. Note-se que são poucas as passagens em que

[5]Cf. o ensaio introdut. de N. Abbagnano a *La evolución de la dialectica*, Barcelona, Martinez Roca, 1977, pág. 21. O livro reúne escritos de Bobbio, Garin, Viano e outros sobre a dialética dos gregos à Modernidade (ver também a contribuição de Pietro Rossi, especialmente pág. 245). Outro amplo estudo sobre a dialética - contrário à interpretação da Escola dellavolpiana em geral -, com um detalhado "guia bibliográfico", é o de L. Sichirollo, *Dialéctica*, Lisboa, Presença, 1980. Um bom resumo do problema da dialética em Hegel está no art. "*Dialettica*", de G. Bedeschi, na Rev. *NondOperaio*, 12(1985), págs. 139-42. Outras obras de caráter geral: *Dialéctica*, vol. 10 da *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988 (especialmente os verbetes de E. Rambaldi); *Filosofia dialética moderna*, de W. Röd, Brasília, UNB, 1984.

[6]G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pág. 60.

[7]*Ibid.*, pág. 69. Registra-se aqui, uma vez mais, a concepção negativa do sensível, que Hegel deixa transparente na sua interpretação de Plotino, pág. 31 e segs.

explica o que efetivamente entende por este conceito. A dialética, escreve ele no par. 81 da *Enciclopédia* (não por acaso, a única obra em que apresenta uma exposição integral do seu sistema[8]), é

> esta resolução *imanente*, na qual a unilateralidade e limitação das determinações intelectuais se exprime como o que é, ou seja, como a sua própria negação. Todo finito tem isso de próprio: suprimir a si mesmo. A dialética forma, portanto, a alma motriz do progresso científico; e é o único princípio pelo qual a *conexão imanente* e a *necessidade* entram no conteúdo da ciência: nisso sobretudo é a verdadeira, e não extrínseca, elevação sobre o finito[9].

A dialética a que Hegel se refere neste parágrafo e no anterior é um dos momentos da logicidade, isto é, daquele movimento do pensamento que reflete o movimento da realidade ao dela tomar consciência. Trata-se da *Wirklichkeit*, a realidade efetiva. Pode-se afirmar, portanto, "sem medo de violentar o pensamento de Hegel, que a este movimento do pensamento corresponde um movimento da e na realidade"[10].

A *logicidade* tem três momentos: a) o abstrato ou intelectual; b) o dialético ou negativo-racional; e c) o especulativo ou positivo-racional (par. 79). Por intelecto entende Hegel o pensamento preso à "determinação rígida"; esta "limitada abstração" vale para o intelecto como algo que subsiste por si, sem qualquer conexão com outras coisas (par. 80). Só o momento dialético (par. 81) permite esta conexão, pela supressão dessas "determinações finitas e a sua passagem nas opostas" (a dialética é essa "resolução

---

[8] Cf. L. Sichirollo, *op. cit.*, pág. 154.

[9] G. W. F. Hegel, *Enciclop.*, cit., págs. 96-7.

[10] L. Sichirollo, *ibid.*, 155.

imanente"). E é no momento especulativo que se dá "a unidade das determinações na sua oposição" (par. 82), ou seja, a resolução dos opostos. Em outras palavras, o processo delineado no esquema triádico chega a seu término quando as determinações opostas da tese e da antítese, negadas em sua unilateralidade, são transpostas numa totalidade orgânica, da qual são momentos necessários. A conclusão desse processo, por sua vez, é o ponto de partida de outro processo.

O caminho da dialética é marcado pela contradição: posto como tese, o conceito reclama imediatamente um outro conceito, que é a sua antítese; entre os dois conceitos, manifesta-se uma "oposição contraditória", e eles então desembocam numa síntese; dessa conciliação, finalmente, surge um novo elemento. A síntese revela-se também contraditória, produzindo imediatamente sua própria antítese, que implica novo movimento contraditório, que busca uma nova síntese superior, mais rica, etc.

Essencial à noção moderna de dialética, o conceito de *contradição* é precisamente o núcleo das objeções de Colletti a Hegel. O pequeno ensaio sobre "*Marxismo e dialettica*" - que assinala sua ruptura com o Marxismo teórico - já deixava claro que "a dialética de Hegel é uma lógica da contradição" e, como tal, rompe com o princípio de não-contradição, que é um pressuposto das ciências. Daí a "inconciliabilidade de dialética e ciência". Para a dialética, a realidade é autocontraditória: a contradição existe, é objetiva, é o

elemento que produz o "movimento". Ora, para as ciências - argumenta Colletti - não existem contradições objetivas, isto é, contradições na realidade. Somente as "teorias" podem incorrer em contradições; mas, quando uma teoria se contradiz, é logo eliminada como falsa[11].

Em favor de sua tese - como já vimos -, Colletti alinha Kant, Trendelenburg, Hartmann, Ajdukiewicz, Copi e alguns lógicos alemães. Mas sua objeção fundamental contra a dialética desemboca em Popper (a referência é ao célebre ensaio *Que é a dialética?*, de 1937)[12], cuja linha interpretativa considera correta.

> A lógica dialética de Hegel implica efetivamente violação e/ou "superamento" do princípio de não-contradição. Assume, em contraste com tal princípio, a existência de "contradições reais". Enquanto tal, a lógica da contradição dialética é absolutamente incompatível não só com os procedimentos da ciência (para a qual a contradição é somente lógica e não podem existir "fatos contraditórios" entre si), mas com qualquer pensamento que tenha sentido[13].

2. Colletti e a epistemologia de Popper: contra a dialética.

Detenhamo-nos nos principais argumentos de Popper. "Se a razão e a realidade" - escreve ele - "são idênticas, e a razão se desenvolve dialeticamente, (...) a realidade também se deve desenvolver dialeticamente: o mundo deve obedecer às leis da lógica dialética. (...) Assim, encontraremos no mundo as mesmas contradições aceitas pela lógica dialética".

---

[11] Colletti retoma os argumentos em *PFP*, pág. 95.

[12] O texto, publicado pela primeira vez em 1940, aparece agora em *Conjecturas e refutações (O progresso do conhecimento científico)*, Brasília, Edit. UNB, 2a. ed., 1982, pág. 343 e segs.).

[13] L. Colletti, *TI*, págs. 123-4.

Sempre referindo-se a Hegel, prossegue Popper: "É justamente o fato de que o mundo está cheio de contradições que nos mostra, de um ângulo diferente, que precisamos rejeitar a lei da contradição. Essa lei implica que a contradição não pode ocorrer na Natureza, no mundo dos fatos; que os fatos não podem contradizer-se". Não é o que ocorre com a "filosofia da identidade" de Razão e realidade: nesta "os fatos podem entrar em contradição, uma vez que as idéias podem contradizer-se", e "os fatos se desenvolvem por meio das contradições, como as idéias. Assim, a lei da contradição precisa ser rejeitada"[14].

É exatamente por pretender superar o princípio de não-contradição que a filosofia hegeliana chega ao "absurdo", segundo Popper. "Apelando para o caráter frutífero das contradições, os dialéticos preconizam o abandono dessa lei da lógica tradicional, alegando que a dialética leva a uma nova lógica - a *lógica dialética*"[15]. Não se dão conta, com isso, de que se afastam dos procedimentos científicos. "Qualquer tipo de raciocínio lógico, anterior ou posterior a Hegel, no campo da ciência, da matemática ou de qualquer filosofia genuinamente racional, se baseia sempre na lei da contradição"[16] (isto é, no princípio de não-contradição ou da "contradição a evitar").

---

[14] K. R. Popper, *op. cit.*, pág. 359. Cf. Colletti, *ibid.*, pág. 116.

[15] *Ibid.*, pág. 347. Cf. também W. Röd, *Filosofia dialética moderna*, Brasília, UNB, 1984, págs. 122, 376 e *passim*.

[16] *Ibid.*, pág. 358.

Para Popper – reafirme-se –, não existem fatos contraditórios. E, "se olharmos mais de perto esses alegados fatos que se contradizem, verificamos que todos os exemplos consignados pelos dialéticos apenas afirmam que o mundo em que vivemos mostra às vezes uma certa estrutura que poderíamos descrever com a ajuda do termo 'polaridade'. Um exemplo dessa estrutura é a eletricidade, positiva e negativa. Dizer que a eletricidade positiva é contraditória em relação à negativa é uma forma de falar vaga e metafórica"[17]. Mais adequado seria, nesse caso, falar-se em "conflito" ou "tendências opostas" ou, ainda, "interesses opostos"[18] (e note-se, aqui, a correspondência das afirmações de Popper com as de Ajdukiewicz, Hartmann e Copi).

O ponto a ressaltar é que Hegel pretende, de fato, construir uma nova lógica. Se "todas as coisas são contraditórias em si mesmas", isto significa – para ele – que a contradição não é somente lógica, mas real; e, se a realidade é contraditória, o princípio clássico-aristotélico de não-contradição é insuficiente, devendo, portanto, ser "superado" por esta nova lógica – a dialética.

Mas resta a pergunta: que entende Hegel por contradições reais, objetivas? "Entende, obviamente" – a resposta é de Colletti –, "a existência real e objetiva do

---

[17] *Ibid.*, pág. 359.

[18] *Ibid.*, pág. 353.

negativo (não-A). Isto é, que o negativo não é mera negação lógica, mas que a *negação existe* e é objetiva; ou que *o que existe é negativo*". E a objetividade do negativo - cumpre lembrar - foi exatamente o que os marxistas hegelianos indicaram, no debate da década de 60 sobre a dialética (ver *Segunda parte*, cap. II), como o ponto de encontro *decisivo* entre Hegel e Marx. A tese hegeliana de que o existente é *negativo* significa simplesmente "que o finito, isto é, o objeto empírico ou particular, *não* é um verdadeiro ser, não tem realidade verdadeira". Como Colletti sublinhou tantas vezes, "é a tese central do idealismo"[17], coerente com seus princípios.

> O "verdadeiro ser" não é o finito, mas o Infinito, não são as coisas, mas a Idéia. Vice-versa, a tese de que *o negativo é objetivo* significa que a negação *lógica* vale também como negação real. Significa, em outras palavras, que - uma vez que parte da identidade de pensamento e ser - Hegel transfere as contradições lógicas do pensar ao ser[20].

Quanto ao problema da dialética (e, logo, da contradição), está claro que a posição de Colletti, em grandes linhas, não difere da posição crítica assumida pelos epistemólogos contemporâneos, particularmente em relação ao Marxismo[21]. Com raras exceções, são todos defensores extremados do princípio de não-contradição, a começar por

---

[17] L. Colletti, *PFP*, págs. 92-3.

[20] *Ibid.*, págs. 93-4.

[21] Veja-se a propósito - descontadas as louvações a Popper - D. Antiseri, *Critiche epistemologiche al Marxismo*, Roma, Borla, 1986, especialmente os caps. segundo (*"Perché gli epistemologi contemporanei criticano il marxismo"*) e terceiro (*"Il mito della dialettica marxista"*). No elenco de críticos apresentado por Antiseri estão, além de Popper, H. Albert, Th. Kuhn, I. Lakatos, J. Worrall, A. Einstein, J. Monod, P. Feyerabend, entre outros.

Popper[22]. Mas não faltou interesse, por parte de lógicos, cientistas e filósofos, pela pesquisa de "sistemas contraditórios" e pela "lógica dialética", isto é, "pela possibilidade de conceber a dialética como uma lógica", embora as soluções dadas ao problema não sejam lógicas dialéticas e, "muito menos, formalizações da dialética hegeliana"[23].

Isto levou um estudioso a observar, em 1978, "uma notável mudança de atitude" em relação ao problema da contradição. "Historicamente, tem sido endêmico entre os pensadores rigorosos uma espécie de *horror às contradições*; a corporação dos lógicos julgava que, uma vez encontrada uma contradição, nada mais havia a fazer senão retirar-se de cena. (...) Há indicações de que hoje está em curso um espírito novo. Lógicos e filósofos começam a sustentar uma visão da contradição nova e mais tolerante. Em particular, o projeto de sistemas formais que admitem contradições está se tornando claramente uma área significativa da pesquisa atual. (...) Os lógicos têm se confrontado face a face, e não estão mais totalmente horrorizados com o que vêem. Muitos deles já não crêem que a racionalidade saia pela janela quando a contradição entra pela porta"[24]. Essa

[22]Úteis, também, os comentários de E. Berti em *La contraddizione*, cit., particularmente pág. 269 e segs.

[23]Cf. a introd. de D. Marconi a *La formalizzazione della dialettica*, cit., pág. 9 e segs.

[24]N. Rescher, *ibid.*, págs. 405-6. M. Mugnai, *Il mondo rovesciato*, cit., vale-se de Rescher para criticar Colletti, a quem acusa de não captar essas "mudanças de atitude" em relação à contradição (págs. 70-1).

perspectiva otimista, entretanto, não produziu até agora alterações significativas: as ciências continuam não sabendo o que fazer com a dialética.

Colletti não hesita em alinhar-se com Popper na questão da dialética. Como já vimos antes (cap. I, 2, desta *Segunda seção*), com ele compartilha também a interpretação de Kant como filósofo que "coroa o Iluminismo"[25]. Kant - escreve Popper - "acreditava no Iluminismo: foi seu grande defensor. (...) Vejo Kant como o defensor do Iluminismo embora a ele se atribua mais comumente a fundação da escola que o destruiu - a Escola Romântica de Fichte, Schelling e Hegel. Duas interpretações que, penso, são incompatíveis"[26]. É de Kant, com efeito, a mais célebre definição de Iluminismo ou Esclarecimento. *Aufklärung* - relembremos - "*é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O *homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de tendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento"[27].

---

[25] L. Colletti, *PFP*, pág. 86.

[26] K. R. Popper, *Conjecturas e refutações*, cit., pág. 204.

[27] I. Kant, no opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, trad. bras. (bilingüe) em *Textos seletos*, cit., pág. 100.

Apesar desse ponto em comum, Colletti identifica em Popper uma "singular mutilação" do pensamento original de Kant: desaparece a fundamental distinção, estabelecida na *Crítica da razão pura*, entre "sensibilidade" e "intelecto". Popper, aliás, não usa tais termos, mas os equivalentes "teoria" e "observação". O que ele suprime é exatamente esta distinção: a observação é "impregnada" de teoria, é teórica ela própria. A tese é sustentada por grande parte da mais recente filosofia da ciência: é o caso, por exemplo, da *Theory-laden of perception*[28].

Isto determina uma aporia no pensamento popperiano. Por um lado, adere à teoria da verdade como correspondência, adotando uma teoria realística do conhecimento - o que implica a necessidade de distinguir entre "teoria" e "fatos", "teoria" e "observações"[29]; por outro lado, diz que a própria observação é teórica. Instala-se a contradição: "as teorias devem ser controladas pelas observações; mas as observações de controle dependem elas mesmas das teorias"[30]. Cai por terra, assim, a própria base do "falibilismo" e do

---

[28]Colletti sintetiza os argumentos em "*Epistemologia e storicismo*", *PFP*, págs. 75-82; ver também pág. 86 e segs.

[29]A teoria da verdade como correspondência - escreve Popper - "é uma teoria realista; isto é, faz a distinção, que é uma distinção realista, entre uma teoria e os fatos que a teoria descreve; e torna possivel dizer que uma teoria é verdadeira, ou falsa, ou que ela corresponde aos fatos, relacionando assim a teoria com os fatos. Permite-nos falar de uma realidade diferente da teoria. Esta é a coisa principal; é o ponto principal para o realista. O realista quer ter tanto uma teoria quanto a realidade dos fatos (...), que são diferentes de sua teoria *acerca* desses fatos, e que ele pode de um modo ou outro comparar com os fatos, a fim de achar se ela corresponde ou não a eles" (*Conhecimento objetivo*, B. Horizonte, USP-Itatiaia, 1975, pág. 291).

[30]L. Colletti, *PFP*, pág. 87.

realismo popperianos[31], isto é, a distinção entre teorias e fatos; cai por terra o "banco de provas" das teorias, que são precisamente as observações.

Colletti alerta, porém, que não é sua intenção refutar a *theory-ladenness*. Que as idéias ou hipóteses sejam antecipações da experiência, nenhum filósofo - antigo ou moderno - nega: nem mesmo "os positivistas e os indutivistas mais incorrigíveis". O problema, para Colletti, é outro: se for considerada "de modo unilateral, exclusivo, isto é, sem que seja integrada com o princípio oposto - segundo o qual não pode haver teoria, nas ciências empíricas, que não parta de uma observação preliminar (...) -, a *theory-ladenness* tem efeitos devastadores"[32].

> As ciências empíricas foram sempre consideradas diferentes da Metafísica porque as suas afirmações são suscetíveis de corroboração ou invalidação pela experiência. As várias teorias científicas disputam entre si, tendo esta base de controle, este terreno de confronto. A decidir entre elas, é chamada, precisamente, a observação. (...) Se agora, ao contrário, se descobre que a observação é, sempre e somente, *theory-laden*, desaparece o banco de controle. A observação é produzida pela teoria de que depende: isto é, toda teoria "cria" a "sua própria" base observativa. O resultado, então, é que se abre caminho a Kuhn e a Feyerabend. Promove-se a sua tese da "incomensurabilidade" das teorias científicas. E toda teoria científica parece um "mundo em si", fechada e incomunicável em relação às outras[33].

Um estudioso de Popper reconhece, com efeito, que "não poucas das degenerações anárquicas" da Epistemologia contemporânea são resultantes da própria teoria popperiana.

---

[31] Sobre seu falibilismo e seu realismo, Popper discorre ao longo da *Autobiografia intelectual*, SP, Cultrix, 2a. ed., 1986.

[32] L. Colletti, *PFP*, pág. 78.

[33] *Ibid.*, pág. 79. De Thomas S. Kuhn, veja-se *A estrutura das revoluções científicas*, SP, Perspectiva, 2a. ed. 1987; e, de Paul Feyerabend, *Contra o método*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977. Uma ampla discussão sobre o "paradigma" kuhniano e sobre as principais teses da Epistemologia contemporânea está na colet. org. I. Lakatos e A. Musgrave, *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*, Cultrix/Edusp, 1979.

Partem dela "linhas de fuga" que correm o risco de "comprometer, debilitar e, como último extremo e perverso efeito, também anular a natureza racional e progressiva da pesquisa científica que ela, ao contrário, entende fundar"[34]. M. Pera admite também que a "imagem da ciência" elaborada por Popper - a de uma ciência erigida sobre precárias palafitas, em vez de sólidas rochas, como é a imagem dos neopositivistas - é a que mais corresponde à verdade. Mas o grande problema é que ele tende a passar da "ciência sobre palafitas" à "ciência sem experiência": o primado do dado de experiência converte-se no primado da teoria. É este o ponto em que "o racionalismo crítico tende a introduzir no seu corpo germes autodestrutivos. É aqui que manifesta a sua complexa e freqüentemente ambígua natureza de epistemologia de fronteira em contato com ambos os opostos territórios: de um lado, a concepção racionalista da ciência (...) e, do outro lado, a concepção (...) irracionalista e anárquica", devida à "radical reação anti-empirista" e anti-indutivista"[35].

Popper, em resumo, oscila permanentemente - num equilíbrio precário - entre forças que impulsionam sua teoria em direções opostas: à base empírica e ao método da experiência; e à falta de fundamentos e à "ciência sem

---

[34] Cf. o interessante estudo crítico de M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pág. VIII.

[35] *Ibid.*, págs. 19-20.

experiência", já que as observações são "impregnadas" de teoria[36].

3. Posições em defesa da dialética

Até aqui, a linha interpretativa dominante, que vê incompatibilidade entre a dialética e o princípio aristotélico. Mas há uma linha contrária, segundo a qual Hegel *não* violaria o princípio: ele usaria o termo "contradição" em sentido metafórico. Para alguns estudiosos (na maioria católicos[37]), os opostos da chamada "contradição dialética" devem ser entendidos como os "opostos correlativos" de Aristóteles (ex.: "pai" e "filho"), isto é, como um caso especial da relação de "contrariedade"[38]. Nem é preciso dizer que, se assim fosse, cairia a contraposição popperiana/collettiana entre ciência e dialética.

3.1. Berti e a tradição católica

Um dos mais importantes estudiosos italianos de Aristóteles, E. Berti, é também defensor dessa vertente. Sua tese pode parecer singular, mas tem atrás de si uma longa tradição. "Como muitos filósofos católicos e também

[36] *Ibid.*, pág. 219.

[37] Por ex., F. Grégoire e G. Cottier, cits. por S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, cit., pág. 4 e *passim*, e L. Colletti, *TI*, pág. 118, e *TMN*, pág. 141.

[38] Cf. L. Colletti, *TI*, pág. 118.

tomistas" - observa Colletti -, "Berti é tão aristotélico que considera inconcebível que Hegel tenha sequer podido propor-se a violar ou superar o princípio de não-contradição". Ocorre que o próprio Hegel fala explicitamente em *Widerspruch*, o correspondente alemão da *contradictio* latina. Não se trata, portanto, de uma simples metáfora[39].

Sintetizemos, por ser representativa deste segundo ponto de vista sobre a dialética, a argumentação de Berti. Partindo do conceito de contradição em Hegel, sua análise tenta definir a posição deste em relação ao princípio aristotélico. Concentra-se, com razão[40], na "exposição mais madura" da lógica hegeliana, isto é, a *Ciência da lógica* (Livro II, "Doutrina da essência"). Ali Hegel examina as "determinações da essência". As duas primeiras são *identidade* e *diferença*. O princípio de identidade, "vazia tautologia", segundo ele, exprime somente "uma determinidade unilateral", que contém "a verdade formal, uma *verdade abstrata, incompleta*", posto que "*a verdade é completa só na unidade da identidade com a diversidade*"[41].

Para Hegel, há dois tipos de *diferença*: a diferença indeterminada ou "diversidade" e a diferença determinada ou "oposição", que dá lugar à "contradição". Há diversidade quando dois termos nada têm em comum, ou seja, são idênticos

[39] L. Colletti, *TMN*, pág. 139-40; o argumento é retomado em *TI*, pág. 119n.

[40] Já que o tema, em Hegel, não sofreu significativas transformações.

[41] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, pág. 460. A análise de Berti está em *La contraddizione*, cit., pág. 16 e segs.

a si mesmos, não diferindo em nada de determinado[42]; é o tipo de relação que Berti identifica com a "oposição entre contraditórios" de Aristóteles. Por outro lado, há "oposição" ou diferença determinada quando um dos dois termos tem uma relação determinada com o outro, ou seja, é idêntico a si mesmo só enquanto referido ao seu outro ("a oposição" - escreve Hegel - "é a unidade da identidade e da diversidade; os seus momentos são diversos numa só identidade; assim são *opostos*"[43]); é o tipo de relação que Berti identifica com a *oposição real* kantiana, para ele "um caso particular da contrariedade aristotélica"[44] (entre os exemplos de oposição citados por Hegel, figuram a relação entre números positivos em Matemática, cuja soma é igual a zero, e a relação entre débito e crédito[45]). As oposições dão lugar a uma *contradição*, como "acima e abaixo", "à esquerda e à direita", "pai e filho"[46], etc.

Na análise de Berti, também essas oposições coincidem com o que Aristóteles chamava de "oposição entre termos correlativos": "entre estes opostos, obviamente, Hegel afirma a existência de uma unidade, constituída precisamente pela relação intercorrente entre eles, o que é perfeitamente

---

[42] *Ibid.*, págs. 465-6.

[43] *Ibid.*, pág. 473.

[44] E. Berti, *op. cit.*, pág. 17.

[45] *Scienza della logica*, cit., págs. 477-81.

[46] *Ibid.*, pág. 492.

justificado também do ponto de vista de Aristóteles, para o qual (...) os contrários têm em comum o gênero, o substrato, e os correlativos constituem uma unidade pelo fato de se implicarem reciprocamente"[47].

Colletti faz duas objeções a esta interpretação: 1) os contrários aristotélicos têm a sua unidade num "gênero próximo", que é um "gênero empírico" (ex: para os opostos correlativos "acima-abaixo", o gênero empírico é a "direção"; para "pai-filho", é o "parentesco"); ora, a unidade dos opostos, em Hegel, não é um gênero empírico, mas o infinito, a totalidade, o Absoluto; 2) os contrários aristotélicos pressupõem uma "substância" ou "substrato", a que são inerentes, e disso não há sequer vestígio em Hegel. Assim, quando Berti fala dos opostos e diz que "a sua oposição, tornada contradição, se resolve naquilo que Hegel chama o seu 'fundamento' (*Grund*)", evocando, a propósito deste "fundamento" hegeliano, o "sujeito" ou "substrato" aristotélico[48], não percebe que este *Grund*, ao invés de objeto indivíduo ou "substância prima", é a Razão[49].

---

[47] E. Berti, *op. cit.*, pág. 18.

[48] *Ibid.*, pág. 20.

[49] Cf. *TI*, pág. 119n, e *TNH*, págs. 139-40. Colletti igualmente faz objeções a outro estudioso italiano, E. Severino - um crítico das ciências e da técnica, também de origens filosóficas católicas -, para o qual a dialética hegeliana, enquanto resolve e "supera" a contradição, reafirmaria o princípio de não-contradição. A contradição hegeliana seria referida ao "intelecto" e ao senso comum, não à Razão: em outras palavras, àquela maneira de ver o mundo que considera as coisas por si, isoladamente, sem relação com as outras. O ponto a considerar, segundo Colletti, é o que Hegel entende por "superação". Trata-se, evidentemente, da célebre *Aufhebung*, que significa ao mesmo tempo superar e manter, suprimir e conservar. "Ora, o que é eliminado e o que é mantido, na superação dialética? Hegel o diz (...) claramente. É conservada a 'contradição'. É eliminado (...) o que Aristóteles atribuía aos 'contraditórios: isto é, o fato de que se excluem (...) reciprocamente; de que, entre eles, não há

A debilidade interna desta linha interpretativa salta aos olhos, segundo Colletti. Ela simplesmente nega o que sempre foi reconhecido tanto pelos hegelianos quanto pelos marxistas e pelos intérpretes em geral: a meta fundamental da obra hegeliana é construir uma nova lógica, diversa da tradicional, exatamente porque erguida sobre o princípio da "contradição dialética". Além disso, tomando o termo "contradição" em Hegel apenas como metafórico, esta corrente tem que admitir também que, quando a *Ciência da lógica* refere-se a opostos "contraditórios", na verdade entende referir-se a "contrários" ou, mais precisamente, aos "opostos correlativos".

Hegel, de fato, nega importância à distinção de "contrariedade" e "contradição": embora os conceitos sejam "principalmente divididos em *contrários* e *contraditórios*", não se deve esquecer "a dialética e a interna nulidade destas diferenças" - como se aquilo que "é *contrário* não devesse ser também determinado como *contraditório*"[50]. Mas é preciso reconhecer que, relativizando esta distinção, "Hegel persegue o intento de reduzir a contrariedade a contradição, e não o contrário". Como prova disso, Colletti chama a atenção para a ordem em que o assunto é tratado na *Lógica*: a) "a identidade"; b) "a diferença" (incluída a "oposição"); c) "a contradição". Essa ordem é bastante significativa "se

---

'passagem' e 'movimento'" (*PFP*, pág. 97; veja-se o art. "*Ancora un critico della civiltà*", *idem*, pág. 64 e segs., e também *TMN*, pág. 140).

[50] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., págs. 696-7.

se tem presente que o 'terceiro' ou 'último' é, para Hegel, também o que é mais concreto e fundamental"[51]. Basta lembrar a persistência das tríades.

É interessante ressaltar, ainda, o procedimento adotado por Hegel na *Ciência da lógica*: ele não parte, na verdade, da contradição "Ser"/"não-ser", mas da *oposição* "Ser"/"Nada". É exatamente isto que lhe permite chegar a uma mediação, a uma síntese entre os dois termos no "Devir". A oposição (ou contrariedade), tomada como contradição lógico-dialética, torna possível a mediação.

Indicado o ponto fraco da linha interpretativa que estamos examinando, Colletti não lhe nega, porém, pelo menos um elemento de força: o fato de ser ela corroborada pelos defensores do princípio aristotélico de não-contradição, para os quais a violação implicaria um discurso insensato e absurdo. "O problema que estes levantam - e que a interpretação de Popper comete o erro de não considerar - é precisamente este: como é possível que Hegel viole o princípio de não-contradição fornecendo ao mesmo tempo um discurso provido de sentido"[52].

A resposta a este problema remete à análise de Trendelenburg (já apresentada aqui, na *Segunda parte*). A dialética hegeliana não é, rigorosamente, nem negação lógica nem oposição real, mas uma mescla das duas: é algo híbrido,

---

[51] L. Colletti, *TI*, págs. 119-20.

[52] *Ibid.*

que surge da "confusão" de "contradição" e "contrariedade", como demonstrado por Trendelenburg. E o instrumento dessa "confusão" são os dois movimentos da dialética ilustrados por Colletti (ver cap. II, 1, desta *Segunda seção*). De um lado, o finito é interno à Idéia e, assim, o "negativo" desta: é absorvido na "contradição lógica" (presença simultânea de "ser" e "não-ser", que são, na verdade, extremos de uma "contradição *dialética*"); a identidade de *pensamento* e *ser*, estabelecida por Hegel, contrai este segundo termo no primeiro (o "idealismo acrítico", a que se referia Marx). Por outro lado, a "contradição lógica", que é a Idéia, desintegra-se no seu oposto, apresenta-se como "realidade", de modo que os "contraditórios" - que se excluem - sejam tratados como "contrários", pertencentes a um gênero comum, à maneira dos "contrários" aristotélicos. Com a diferença - sublinhe-se uma vez mais - que em Aristóteles o gênero comum é "empírico" (para "branco" e "negro", a cor; para "acima" e "abaixo", a direção, e assim por diante), enquanto em Hegel é a unidade-totalidade infinita.

E aqui é importante mencionar a autocrítica feita por Colletti em relação ao texto dos anos 70 sobre "*Marxismo e dialética*". Ao tratar da "contradição lógica", ele cometeu então o erro de considerá-la - por influência de Della Volpe - ainda na perspectiva da dialética: a "Razão" tinha caráter dialético (ou "tauto-heterológico"), enquanto "pensamento da contradição". Acontece que, na dialética, os opostos lógicos

ou "contraditórios" - extremos mais inconciliáveis, por não admitirem um "terceiro" que os compreenda - apresentam-se como opostos que se implicam reciprocamente. Uma conseqüência da mesma e indevida mescla de "contrariedade" e "contradição"[53].

Não resta dúvida, portanto: Hegel viola o princípio de não-contradição. Se o finito (objeto determinado) não é um verdadeiro ser, torna-se "ideal", ou seja, a "negação lógica" da Idéia. O objeto empírico é substituído pela "contradição lógica", já que - recordemos - todas as coisas são contraditórias em si mesmas. Em outras palavras, as coisas são elas próprias e o seu negativo, ao mesmo tempo: são "ser" e "não-ser".

É claro que Hegel não se detém neste passo. Caso contrário, seu discurso não teria sentido: chocar-se-ia com o que Aristóteles já observou no Livro IV da *Metafísica*, ao dizer que "se é correto afirmar que o *homem* é *não-homem*, será correto afirmar também que é trirreme ou que não é trirreme. Portanto, se é verdadeira a afirmação, será verdadeira também a negação"[54]. Ou ao dizer ainda que, "se, de fato, fosse verdadeiro que um objeto é homem e é também não-homem, evidentemente não seria nem homem nem não-homem"[55]. Se assim fosse, todas as coisas seriam confusas, e

[53] *Ibid.*, págs. 111-12.

[54] Aristóteles, *Opere*, vol. 6, *Metafísica*, trad. A. Russo, cit., 1007b 30-35.

[55] *Ibid.*, 1008a 5. Sobre este ponto, ver também D. Ross, *Aristóteles*, Lisboa, D. Quixote, 1987, pág. 167.

"nenhuma coisa singular teria uma sua autêntica existência". Falar-se-ia, apenas, do "*indeterminado*"[56].

Para Colletti, esta é, de certo modo, a posição de Hegel. Tome-se como exemplo a seguinte passagem: A "*Idéia especulativa*" - recorda Hegel nas *Lições sobre a história da filosofia* - não é "algo finito e determinado, (...) algo que tenha a unilateralidade (...) implícita na tese"; essa Idéia "é algo que traz em si mesmo o absolutamente negativo", e que "contém em si mesmo este algo determinado e o oposto em sua idealidade". O saber especulativo, aliás, requer "um terceiro termo; é um *tanto isto quanto o outro* e um *nem isto nem o outro*"[57].

Mas Hegel acaba escapando à indeterminidade de significado a que a violação do princípio aristotélico o condenaria. De que maneira? Simplesmente mostrando - analisa Colletti - "extrair da 'contradição lógica' um 'terceiro', isto é, algo 'positivo' ou real. Como bem esclareceu Trendelenburg, a coisa é absurda e impossível: a contradição lógica não admite nenhum 'terceiro' que a resolva e a componha numa unidade". Ocorre que Hegel *interpola* no processo lógico um elemento extraído sub-repticiamente da experiência e, desse modo, o finito, a que antes se negara realidade verdadeira, é restaurado no seu conteúdo empírico,

---

[56] *Ibid.*, 1007b 25. Ver ainda cap. V, adiante.

[57] G. W. F. Hegel, *Lecciones de la historia de la filosofía*, cit., págs. 454 e 456; cf. também Colletti, *TI*, pág. 122.

servindo de meio para que a contradição se mostre e adquira *existência real*[66].

Neste ponto, a indeterminidade de significado, a que a violação do princípio de não-contradição teria constrangido o discurso de Hegel, é, ainda que artificiosamente, evitada: a contradição lógica se compôs em *unidade* como se fosse uma relação de contrários que têm o gênero em comum; e esta unidade, por sua vez, exige um conteúdo real (e, portanto, tem um significado determinado), porque é confundida com o próprio objeto empírico em que a contradição agora parece encarnar-se[67].

O discurso de Hegel, portanto, faz sentido, é compreensível e exibe, no seu movimento, conteúdos concretos, significados determinados. Mas as passagens lógico-dialéticas através das quais desenvolve seu pensamento, no sentido de atingir esses conteúdos, são - como aponta Colletti reportando-se a Trendelenburg - "artificiosas", "forçadas", "obscuras", uma vez que se realizam violando o princípio de não-contradição.

É por isso que Colletti assume a linha interpretativa popperiana. Hegel admite, inegavelmente, a realidade objetiva da contradição: esta passa a ser um princípio fundamental da realidade e do pensamento, dada a identidade de "real" e "racional". Vem daí a persistente crítica de Hegel ao "intelecto", prisioneiro de oposições rígidas como pensamento/ser, finito/infinito, etc.: o intelecto abstrai, separa, mantém rígidas as separações. A contraposição de "intelecto" e "Razão", rigorosamente delineada por Hegel,

[66] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 122.

[67] *Ibid.*, pág. 122-3. E, em nota, reforça Colletti: "Hegel atribui aos contraditórios ou opostos lógicos uma unidade-totalidade que os compreenda, do mesmo modo que os contrários aristotélicos têm o 'gênero' em comum. Após o que - para o processo, já descrito, da substantificação do abstrato ou universal lógico e da conseqüente *interpolação da empiria* - ele confunde e inverte esta unidade lógica na unidade concreta e determinada do objeto particular".

constitui assim um passo fundamental para entender a sua dialética[60].

Enquanto "*o intelecto determina* e mantém firmes as determinações" - escreve Hegel no *Prefácio* à primeira edição da *Lógica* -, "a *Razão* é negativa e *dialética*, porque dissolve (...) as determinações do intelecto" (I, pág. 6). Invertendo-se os termos, pode-se dizer que o intelecto é positivo e não dialético, já que preso à realidade sensível (que - como vimos a propósito da dialética do finito, no capít. anterior - não é verdadeiramente consistente). O empírico-sensível, o finito, não tendo verdadeira realidade, é a contradição posta, enquanto *é* e *não é*. Uma vez compreendida esta negatividade do finito, a Razão só tem relação com o pensamento puro, que não deve, contudo, ser entendido somente em sentido subjetivo, mas sobretudo objetivo: o pensamento puro constitui a trama lógico-metafísica do real. Do que se pode concluir, mais uma vez, que é inconsistente a tese de que Hegel não viola o princípio clássico-aristotélico de não-contradição: o motor de todo o processo dialético é justamente a contradição.

---

[60] Cf., a respeito, a excelente síntese de G. Bedeschi no art. "*Dialettica*", Rev. *NondOperaio*, 12/1985, págs. 139-42.

3.2. O "materialismo dialético" de Geymonat

Na questão da dialética, merece consideração à parte - ainda que breve - a curiosa interpretação de L. Geymonat[61]. Embora proveniente da tradição neopositivista (foi aluno de M. Schlick em Viena, nos anos 30), Geymonat tornou-se defensor de uma versão *aggiornata* do *materialismo dialético*, identificada com o "realismo", isto é, com as concepções filosóficas que admitem "a existência de alguma coisa, a realidade exatamente, que é irredutível aos nossos atos cognoscitivos, ainda que por estes revelada"[62].

Não se trata do *Diamat* - adverte Geymonat -, nem das tríades hegelianas: contra Hegel e seus seguidores, os adversários do *método dialético* podem levantar justas objeções, como a de "terem construído as suas tríades dialéticas com base em termos equívocos, metáforas ilusórias, analogias fantásticas, sem qualquer fundamento real". O célebre ensaio de Popper (já citado) sobre a dialética é referido por Geymonat como um estudo "acurado" de tais objeções, que, por seu "rigor e clareza", deve ser considerado "verdadeiramente exemplar". *Que é a dialética?* tem, para ele, um único defeito: "identificar o método

---

[61] L. Geymonat é autor de uma imponente *História do pensamento científico e filosófico*, publicada na Itália entre 1970-72 e 1976, e, junto com seu grupo de colaboradores, um divulgador da filosofia da ciência. Veja-se, por ex., seu *Lineamenti di filosofia della scienza*, Milão, Mondadori, 1985, e *Le ragioni della scienza* (com G. Giorello e F. Minazzi), Roma-Bari, Laterza, 1986. Para o tema que interessa aqui, cf. principalmente *Scienza e realismo*, Milão, Feltrinelli, 1977.

[62] *Scienza e realismo*, cit., págs. 7 e 9.

dialético (entendido em toda a sua generalidade) com o método triádico hegeliano". Os defensores modernos da dialética, "embora reconhecendo os méritos de Hegel em ter evidenciado - mediante as suas tríades - a importância da contradição, não parecem de fato dispostos a acolher a sucessão das tríades hegelianas e nem mesmo, em geral, o recurso ao método triádico"[63].

A "dialética materialista", portanto, nada tem a ver com a "dialética idealista". Na primeira, nem tudo é reduzido a "atividade subjetiva", uma vez que "o sujeito não cria" a realidade que tem diante de si, mas procura adequar-se, esforçando-se para extrair "seus significados mais profundos"[64].

Geymonat resume assim o seu *método dialético*: "1. Em primeiro lugar o método dialético nos lembra que o fenômeno a estudar (por exemplo um processo de tipo histórico) seja considerado em todo o conjunto de suas relações internas, nenhuma excluída, ou seja, levando em conta as relações (bidirecionais e variáveis com o parâmetro tempo) que intercorrem entre os seus múltiplos fatores, a considerar-se sempre como estreitamente solidárias entre si (...). 2. Em segundo lugar, o que caracteriza o método dialético é

---

[63] *Ibid.*, pág. 49.

[64] L. Geymonat, *Le ragioni della scienza*, cit., pág. 140.

exatamente a importância especial que atribui à relação de contradição"[65].

De acordo com o raciocínio de Geymonat, em vez das teses do *Diamat* (ou das tríades) tem-se apenas duas regras metodológicas. Longe de identificar a dialética com "a afirmação de que o desenvolvimento do pensamento (e da realidade) caracterizar-se-ia por um processo triádico de tipo hegeliano", Geymonat diz que referir-se ao método dialético, hoje, significa "reconhecer a necessidade de ampliar a noção de Razão, recusando-se a identificá-la somente com a racionalidade (embora importantíssima) que se expressa na lógica formal", e, acima de tudo, "reconhecer que esta ampliação deve ser realizada através de um reexame profundo da função reservada à contradição (às antinomias, aos paradoxos e à negação em geral)"[66].

Em síntese, o conhecimento científico, para Geymonat, parece proceder por contradições. A contradição (a anomalia ou paradoxo) põe em conflito as teorias dominantes de uma época, produzindo uma crise e conduzindo a novas teorias, mais abrangentes e melhores que as precedentes; com isso, o "patrimônio científico-técnico" atinge um nível mais elevado. Nas palavras de Geymonat, a contradição deve ser vista "como um nexo que, de dois momentos entre si contraditórios, faz surgir um novo momento que, colocando-se

---

[65] L. Geymonat, *Scienza e realismo*, cit., págs. 47-8.

[66] *Ibid.*, pág. 50.

num plano mais elevado, elimina os aspectos contraditórios dos dois momentos precedentes"; assim, "a racionalidade evidenciada por este nexo residiria, em última instância, na unidade que estabelece entre dois aspectos que pareciam entre si incompatíveis"[67].

Por que motivo tal procedimento deva ser definido como dialético e caracterizado pela contradição - quando o objetivo declarado é superar as contradições ou anomalias -, é difícil compreender. Visto por este ângulo, o *método dialético* geymonatiano pareceria resolver-se, com efeito, no método popperiano (anti-dialético) das conjecturas e refutações[68]. Mas há um problema: em Popper a contradição é algo a *evitar*, ao passo que em Geymonat - como acabamos de ver - é algo a *reconhecer* e afirmar[69].

Colletti reconhece a Geymonat o importante trabalho realizado, na Itália, em favor das ciências e da Epistemologia, e está de acordo com ele na "reivindicação do realismo 'não essencialista' e, portanto, também do valor objetivo do conhecimento científico (único conhecimento digno do nome)". Mas considera inconsistente também a versão

---

[67] L. Geymonat, "*Primi lineamenti di una teoria della conoscenza materialistico-dialettica*", *in* AAVV, *Attualità del materialismo dialettico*, Roma, Riuniti, 1974, cit. por D. Antiseri, *Critiche epistemologiche al marxismo*, cit., pág. 70; cf. também *Lineamenti di filosofia della scienza*, págs. 70-1.

[68] Como pensa, a propósito, D. Antiseri, *op cit.*, pág. 71. Ver ainda G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, cit., págs. 141-2; e, sobre as posições de Geymonat, ver "*Dal neopositivismo alla filosofia della scienza*", de M. Pera, *in* A. Bausola *et alii*, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pág. 161 e segs.

[69] Cf. L. Colletti, *Tl*, pág. 124n.

geymonatiana do "materialismo dialético" - na verdade, tanto quanto as outras versões, uma má compreensão "e um decalque da filosofia de Hegel", isto é, da sua *dialética da matéria*"[70].

---

[70] *TNN*, pág. 111.

IV. O MARXISMO E HEGEL

Os textos considerados neste estudo, no curso da exposição do pensamento collettiano, comprovam que o Marxismo é herdeiro direto da dialética hegeliana (e, conseqüentemente, da sua "dialética da matéria"). Afinal, afirmando a existência de "contradições reais", de fatos contraditórios entre si, jamais se colocou a distinção entre *oposição real* e *oposição lógica*, que repousa exatamente na questão da *contradição* (recordemos: a primeira é *ohne Widerspruch*, "sem contradição"; a segunda é *durch den Widerspruch*, "por contradição", sendo por isso chamada de "contradição lógica"). O Marxismo - especialmente na versão do "materialismo dialético" - não percebe, portanto, que as contradições são somente lógicas, que só o pensamento pode contradizer-se e que na realidade ocorrem apenas conflitos, choques, lutas - aquilo que Kant chamou de *Realrepugnanz* ou *Realopposition*[1] (cf. acima, cap. I).

---

[1] Cf. especialmente *TI*, pág. 89 e segs., e *PFP*, pág. 83 e segs., que resumem o problema tratado por Colletti ao longo de seu itinerário político-filosófico.

Convém aduzir alguns exemplos desse equívoco, desde já com a ressalva de que Marx nunca empregou a expressão "materialismo dialético": o termo deriva dos escritos filosóficos de Engels, particularmente do *Anti-Dühring* e da *Dialética da Natureza*. Como ideologia dos partidos comunistas e doutrina oficial do Estado soviético, no entanto, o *Diamat* só tomaria corpo nos primeiros decênios do Século XX, sobretudo por obra de Plekhanov e de Lênin[2].

1. Engels, o Diamat *e as ciências.*

Remonta a Engels a representação habitual de Marx como crítico e negador do idealismo hegeliano, mas herdeiro do seu método (isto é, da dialética). Sua primeira tentativa de configurar o pensamento marxiano como uma síntese de materialismo e dialética é de 1859: "Marx era e é o único com preparo para o trabalho de extrair da lógica hegeliana o caroço que encerra as verdadeiras descobertas feitas por Hegel neste campo, e de estabelecer o método dialético despojado de seus véus idealistas (...). Esta elaboração do método, que é a base da crítica da economia política de Marx, constitui um resultado quase tão importante quanto a concepção materialista fundamental"[3].

[2]Sobre este ponto, ver particularmente "*Il marxismo del XX secolo*", que Colletti redigiu para o verbete "Marxismo", da *Enciclopedia del Novecento*, agora em *TMN*, pág. 7 e segs.

[3]F. Engels, no jornal *Das Volk*, de Londres (6 e 20 de agosto de 1859), cit. por N. Bobbio, "*La dialettica in Marx*", *in Da Hobbes a Marx*, cit., pág. 241. E atente-se aqui para a observação de Marx - no *Posfácio* da Segunda ed. de *O Capital* - de que "a mistificação que a dialética sofre nas mãos de

As obras de Engels constituíram, por muito tempo, o que se conhecia como "o Marxismo", tendo alcançado grande difusão. Seu *Anti-Dühring*, por exemplo, exerceu profunda influência na formação de líderes e teóricos marxistas como Bernstein, Kautsky e Labriola, entre outros. Para o primeiro, tratava-se de um verdadeiro "*Lehrbuch des Sozialismus*", em que confluíam os resultados científicos do trabalho de Marx, mas completados com os problemas de filosofia e de ciência que ele não tivera tempo de tratar. Para Kautsky, "nenhum livro fez tanto para a compreensão do Marxismo" quanto o *Anti-Dühring*, através do qual toda a sua geração aprendera "a ler e a entender bem *O Capital*". E para Labriola, finalmente, poucos livros estavam à altura dessa obra engelsiana, "pela densidade de pensamento, pela multiplicidade de pontos de vista (...). Na literatura socialista permanece um livro insuperado"[4]. No marxismo da Segunda Internacional, nomes importantes como Bernstein, Kautsky, Plekhanov, Adler e outros, embora movendo-se em direções diferentes, concordavam numa linha comum de interpretação do *Anti-Dühring* como "modelo de manual

---

Hegel não impede (...) que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento (...). é necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico" (trad. bras. cit., vol. I, pág. 21). Marx, portanto, acena pelo menos com uma distinção *dentro* da própria dialética de Hegel; já o materialismo dialético salva como núcleo racional *toda* a dialética (ver L. Colletti, *TMM*, pág. 10 e segs.). Verdade é que Marx jamais definiu em que consiste exatamente esse "cerne racional" que deve ser recuperado na dialética hegeliana.

[4] As citações são da "Nota *Introduttiva*" de V. Gerratana à ed. ital. do *Anti-Dühring*, Roma, 1971, cit. por G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., págs. 236-7; cf. também V. Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, Riuniti, 1978, pág. 111 e segs. Veja-se ainda L. Colletti, *TMM*, págs. 27-32.

enciclopédico"[5]. É preciso levar em conta, assim, que a obra de Marx foi lida durante longo tempo sob a ótica de Engels.

Vejamos em que consiste esse enfoque. Antes de tudo, Engels ataca o materialismo do Século XVIII, incapaz de "conceber o mundo como um processo, como uma matéria sujeita a desenvolvimento histórico", o que era típico, aliás, das ciências naturais da época e de seu "modo de filosofar metafísico, isto é, antidialético". Tal materialismo era "predominantemente mecânico", já que somente a "mecânica dos corpos sólidos - celestes e terrestres -, numa palavra, a mecânica da gravidade", havia alcançado um certo resultado conclusivo. "Para os materialistas do Século XVIII, o homem era o que o animal fôra para Descartes: uma máquina". Segundo Engels, "esta aplicação exclusiva dos critérios da mecânica a fenômenos de natureza química e orgânica" era própria do materialismo clássico francês - daí o seu caráter "metafísico" e "antidialético"[6].

Note-se que, identificando na Metafísica a origem das ciências naturais - de caráter não dialético -, Engels alinha-se à posição de Hegel, que considerava dogmático e metafísico o ponto de vista materialista, empirista (*Encicl.*, pars. 7 e 9). Algo bem diverso de Feuerbach e do jovem Marx, que identificavam a Metafísica justamente com a tradição da "filosofia especulativa" que desemboca em Hegel.

---

[5] V. Gerratana, *op. cit.*, pág. 117.

[6] F. Engels, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, in K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, SP, Alfa-Omega, 1980, págs. 182-3.

"O velho método de investigação e de pensamento, a que Hegel chama 'metafísico'" - escreve Engels -, e que "se dedicava ao estudo das *coisas* como algo fixo e acabado (...), tinha, em sua época, uma grande razão histórica de ser. Era necessário estudar primeiro as coisas, antes de poder estudar os processos. Era necessário saber em que consiste tal ou qual coisa, antes de poder perceber as modificações que nela se operam. E assim acontecia nas ciências naturais. A velha Metafísica que encarava os objetos como coisas acabadas e imutáveis nasceu de uma Ciência da Natureza que investigava as coisas mortas e as coisas vivas como acabadas"[7].

Não é difícil perceber que se trata da mesma crítica feita por Hegel, mas com uma importante mudança de significado: enquanto para Hegel a velha Metafísica derivava o seu dogmatismo do "intelecto", preso ao princípio de não-contradição, para Engels a lógica da não-contradição é que é a Metafísica. A crítica de Hegel, mais uma vez, é coerente com sua filosofia: o defeito dessa lógica "dogmática" (porque ligada ainda ao materialismo e à ciência) é dar crédito às determinações empíricas, impedindo a certeza sensível de vacilar[8]. Para uma filosofia que se pretende materialista, porém, a conclusão é paradoxal.

---

[7] *Ibid.*, pág. 195.

[8] Cf. L. Colletti, *TMH*, pág. 16 (o argumento também é desenvolvido em *MH*, pág. 203 e segs.).

Continuemos com Engels: "Para o metafísico, as coisas e as suas imagens refletidas no pensamento, os conceitos, são objetos isolados (...), a considerar-se sucessivamente e independentemente um do outro, fixos, rígidos, dados de uma vez para sempre", pois o metafísico "pensa por antíteses absolutamente imediatas; seu falar é: sim, sim; não, não". Não há outra alternativa: "uma coisa existe ou não existe" e, do mesmo modo, "é impossível que uma coisa ao mesmo tempo seja ela mesma e uma outra". E Engels conclui:

> Essa maneira de pensar nos parece à primeira vista extremamente plausível pelo fato de que é própria do chamado senso comum. Só que o senso comum (...), companheiro respeitável desde que no espaço compreendido entre as quatro paredes domésticas, vai ao encontro de aventuras absolutamente surpreendentes tão logo se arrisca no vasto mundo da indagação científica; e a maneira metafísica de ver as coisas, justificada e até mesmo necessária em campos cuja extensão é mais ou menos vasta segundo a natureza do objeto, depara sempre, cedo ou tarde, com um limite, além do qual torna-se unilateral, limitada, abstrata e envolve-se em contradições insolúveis, uma vez que, atendo-se às coisas singulares, esquece o seu nexo, atendo-se ao seu ser, esquece o seu surgir e desaparecer, atendo-se ao seu estado de repouso, esquece o seu movimento (...), estando diante de grandes árvores, não vê a floresta[7].

Assumindo o juízo de Hegel sobre a relação entre lógica formal e lógica dialética, Engels (e, com ele, o *Diamat*) repele o procedimento das ciências, ou seja, o princípio clássico de não-contradição. Antidogmático e crítico, só o método dialético, o "lado revolucionário" do pensamento hegeliano; conservador era apenas o "sistema". E Engels faz, de fato, uma veemente defesa da dialética: "Diante dela, nada é definitivo, absoluto, sagrado; ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe (...); seu caráter

---

[7] F. Engels, *Anti-Dühring*, *in* K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. XXV, aos cuidados de F. Codino, Roma, Riuniti, 1974, págs. 20-1 (compar. com a trad. de Colletti, *TMM*, pág. 17).

revolucionário é absoluto, e a única coisa absoluta que ela deixa de pé"[10].

"A análise da Natureza nas suas partes singulares" - prossegue Engels -, "a repartição dos diversos fenômenos e dos objetos da Natureza em classes determinadas, a investigação do interior dos corpos orgânicos nas suas múltiplas conformações anatômicas foram a condição principal dos gigantescos progressos a que nosso conhecimento da Natureza nos levou nos últimos quatrocentos anos". Ocorre, porém, que "este método nos deixou igualmente o hábito de conceber as coisas e os fenômenos da Natureza no seu isolamento", fora das suas conexões, e, por conseqüência, "não no seu movimento, mas no seu estado de repouso, não como essencialmente mutável, mas como constantes fixos, não na sua vida, mas na sua morte. E uma vez que esta maneira de ver as coisas, como aconteceu com Bacon e com Locke, passou da Ciência da Natureza à Filosofia, produziu a limitação específica dos últimos séculos, isto é, o modo de pensar metafísico"[11].

As ciências modernas - eis o ponto - engendraram a Metafísica, introduziram na Filosofia esse modo limitado de ver. Por isso Engels enaltece a grandeza da filosofia grega: nela "o pensamento dialético se apresenta ainda com espontânea simplicidade". Exatamente porque não haviam

---

[10] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pág. 173.

[11] *Anti-Dühring*, cit., pág. 20.

chegado ainda ao "desmembramento", os gregos viam a Natureza "como um todo, na sua inteireza". O nexo dos fenômenos naturais "não é ainda demonstrado nos seus detalhes, é para os gregos o resultado da intuição imediata". E, se nisto reside a "insuficiência da filosofia grega" - que a fez "ceder o passo a outras concepções" -, é nisto também que está "a sua superioridade em relação a todos os seus opositores metafísicos posteriores". Pois se a ciência, isto é, "a Metafísica tem razão no confronto com os gregos no particular, os gregos têm razão (...) no conjunto". Assim, a ciência, para tornar-se efetivamente "ciência natural teórica", é obrigada a "retornar aos gregos". Para a "ciência natural moderna", é precisamente a dialética "a forma de pensamento mais importante, porque só ela permite a analogia e, com isso, os métodos de interpretação, para os processos de desenvolvimento que têm lugar na Natureza, os nexos gerais, as passagens de um campo de pesquisa a outro"[12].

Examinando-se "a Natureza ou a História humana", percebe-se um quadro de nexos e de ações recíprocas "em que nada permanece aquilo que era, onde era e como era, mas tudo se move, se transforma, nasce e morre". Trata-se, segundo Engels, de uma visão de mundo "primitiva, ingênua, mas substancialmente justa", expressa na antiga filosofia grega por Heráclito: "Tudo é e simultaneamente não é, porque tudo

---

[12] F. Engels, *Dialettica della natura*, ed. cit., págs. 340-1.

flui, está em contínua mudança, em contínuo nascer e morrer"[13]. Até aqui, a primeira fase de tal História ou, mais estritamente, Filosofia da História.

Uma segunda fase - antítese desta -, identificada como uma verdadeira *Ciência da Natureza*, desenvolve-se "a partir do Século XV e desde então tem progredido com celeridade sempre crescente". A fase anterior não tinha meios para explicar "os particulares" dessa "visão de conjunto". Para conhecê-los, é preciso "destacá-los do seu contexto natural ou histórico e examiná-los cada um por si, na sua natureza, nas suas causas, nos seus efeitos particulares, etc"[14]. Mas, ao isolar a parte do todo, a ciência moderna incorreu no erro oposto, perdendo a dimensão do todo - eis seu caráter metafísico.

A terceira fase, por fim, é representada pela filosofia dialética hegeliana, que - supostamente invertida em termos materialistas por Engels - restaura as "razões dos gregos". Como ressalta Colletti, "o período do 'desmembramento' e da análise, aberto pela ciência moderna e que representava a negação da Totalidade originária da filosofia jônica, é, por sua vez, negado pela terceira época, que, sendo 'negação da negação', assinala o restabelecimento da Totalidade (o 'retorno aos gregos'!), porém, desta vez, não na sua 'primitiva ingenuidade', mas enriquecida de todas as

---

[13] *Anti-Dühring*, pág. 19.

[14] *Ibid.*, pág. 20.

determinações particulares". Resumindo: "na primeira fase, a visão do Todo obscurecia a da parte; na segunda, a visão da parte (obscurecia) a do Todo; na terceira, o particular é finalmente resolvido na Totalidade"[15].

As ciências são, enfim, penetradas pela dialética. "Se até o fim do século passado as ciências naturais foram predominantemente ciências *colecionadoras*, ciências de objetos acabados, em nosso século elas são já ciências essencialmente *coordenadoras*, ciências que estudam os processos, a origem e o desenvolvimento dessas coisas e a concatenação que faz desses processos naturais um grande todo"[16].

Note-se o paralelismo que Engels estabelece entre Natureza e História: "A dialética não é outra coisa senão a ciência das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da Natureza, da sociedade humana e do pensamento"[17]. Paralelismo repetido no *Ludwig Feuerbach*, onde a dialética é "reduzida à ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior como do pensamento humano: duas séries de leis idênticas quanto à coisa"[18]. É claro que Engels reconhece importantes diferenças entre o mundo natural e o histórico: no primeiro, operam "fatores inconscientes e

---

[15] L. Colletti, *MH*, pág. 206 (os argumentos são retomados também em *TMN*, pág. 19).

[16] F. Engels, *Ludwig Feurbach*, cit., pág. 196.

[17] *Anti-Dühring*, pág. 135.

[18] Pág. 194.

cegos", e a lei geral é resultado de sua ação recíproca; no segundo, ou seja, "na história da sociedade, os agentes são todos homens dotados de consciência, que atuam sob o impulso da reflexão ou da paixão, buscando determinados fins; aqui nada se produz sem intenção consciente, sem um fim desejado". Entretanto, esta diferença entre os dois planos, ainda que "muito importante", não altera o fato de que "o curso da História", assim como o natural, é regido por "leis gerais imanentes"[19].

Natureza e História, portanto, são regidas pelas leis dialéticas. A "negação da negação", uma das leis fundamentais da dialética na interpretação de Engels[20], não é mais que "uma lei de desenvolvimento extremamente geral da Natureza, da História e do pensamento", repete ele. Daí a importância e o grande "raio de ação" dessa lei, que "se afirma no mundo animal e vegetal, na Geologia, na Matemática, na História, na Filosofia", etc[21]. Eis um ponto - como viu bem A. Schmidt - em que Engels claramente se distancia de Marx. Enquanto este via Natureza e História como inextricavelmente ligadas, Engels "vê nelas dois 'domínios de aplicação' distintos do método materialista-dialético. Posto que os momentos da dialética se desvinculam

---

[19] *Ibid.*, págs. 197-8.

[20] As outras duas são a "lei da conversão da quantidade em qualidade e vice-versa" e a "lei da interpenetração dos opostos". As leis da dialética - frisa Engels - são extraídas "tanto da História da Natureza como da (História da) sociedade humana" (cf. *Dialettica della natura*, cit., pág. 357).

[21] *Anti-Dühring*, pág. 135.

dos conteúdos históricos concretos e se atrofiam hipostasiando-se nas três 'leis fundamentais'" enunciadas na *Dialética da Natureza*, a dialética se transforma, com Engels, naquilo que nunca foi para Marx: "uma cosmovisão, um princípio cósmico positivo"[22]. Desse modo, Engels abre caminho "à subdivisão canônica da teoria em materialismo dialético e materialismo histórico, que é típica da ideologia stalinista"[23]. As teses desenvolvidas no *Anti-Dühring* e na *Dialética da Natureza*, com efeito, constituirão a base do *Diamat* soviético. Mas é justa a observação de que não se pode acentuar demasiadamente a distinção entre Marx e Engels. Em outras palavras, não se pode rejeitar a dialética hegeliana "na forma de contraposição entre um Marx que tivesse elaborado uma dialética totalmente diversa da hegeliana e um Engels que tivesse repetido Hegel vulgarizando-o". A certeza de que a dialética podia ser usada em termos materialistas era comum a ambos. E nem um nem outro percebem com clareza "o caráter idealista intrínseco" da dialética[24].

---

[22] A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo Veintiuno, 1976, págs. 52-3. Ver, a propósito, também o *Prefácio* de L. Colletti à ed. italiana, incluído como anexo à trad. esp., pág. 231 e segs.

[23] *Ibid.*, pág. 220.

[24] Cf. S. Timpanaro, *Praxis, materialismo y estructuralismo*, Barcelona, Edit. Fontanella, 1973, págs. 89-90. O Autor faz uma "defesa" de Engels e critica particularmente Colletti (nos seus escritos da década de 60) e Schmidt por radicalizarem a distinção entre Marx e Engels. Quanto à dialética, acrescenta: "Ou bem se mantém que *qualquer* processo histórico é dialético, enquanto síntese de ser e não ser; se entende por dialética a não-estaticidade, o devir (e, correlativamente, o modo de pensar que refuta esquemas rígidos, hipóstases, conceitos supostamente 'eternos' e meta-históricos); e então, certamente, com a dialética se abarca toda a realidade, mas permanecemos num plano extremamente

O fato é que, passado mais de um século da publicação da *Dialética da Natureza*, o programa de dialetização das ciências não registrou o mínimo progresso. Os manuais do *Diamat* limitaram-se a repetir *ad nauseam* os toscos "exemplos" enumerados por Engels (retirados, aliás, da Filosofia da Natureza de Hegel). Tais exemplos - como observou o biólogo J. Monod - "ilustram sobretudo a amplitude do desastre epistemológico que resulta do uso 'científico' das interpretações dialéticas". Ora, "fazer da contradição dialética a 'lei fundamental' de todo movimento, de toda evolução, é tentar sistematizar uma interpretação subjetiva da Natureza que permita não só descobrir nela um projeto ascendente, construtivo, criador, como também torná-la enfim decifrável e moralmente significante. Trata-se da 'projeção animista' sempre reconhecível, qualquer que sejam seus desvios"[25].

Embora fosse um profundo conhecedor das ciências, Engels foi levado a rejeitar, em nome da dialética, duas grandes descobertas de sua época: o segundo princípio da Termodinâmica e - apesar de sua admiração por Darwin - a interpretação puramente seletiva da evolução. Em nome dos mesmos princípios - anota Monod -, Lênin atacou violentamente a epistemologia de Mach e Jdanov ordenou, mais tarde, o ataque dos filósofos russos às "diabruras kantianas

---

genérico, numa espécie de heraclitismo que não dá a razão da especificidade do marxismo em relação a qualquer outra teoria que não negue a historicidade do real" (págs. 91-2).

[25] J. Monod, *O acaso e a necessidade. Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*, Petrópolis, Vozes, 4a. ed., 1989, pág. 50.

da escola de Copenhague". Para não falar de Lyssenko, que acusou os geneticistas russos de sustentarem uma teoria falsa, porque incompatível com o *Diamat*. "A teoria do gene como determinante hereditário invariante através das gerações, e mesmo das hibridações, é com efeito absolutamente inconciliável com os princípios dialéticos"[26].

Tentemos resumir, agora, em que consiste a relação entre o "materialismo dialético" e Hegel. Neste, segundo os *diamatiker*, a dialética é dialética dos *conceitos*; com a "inversão" materialista realizada por Marx e Engels, a dialética hegeliana torna-se dialética *da matéria* e das coisas. Marx herdou de Hegel o "método", rejeitando o "sistema" (isto é, o idealismo). Trata-se, claramente, das teses desenvolvidas por Engels no *Anti-Dühring*, na *Dialética da Natureza* e no *Ludwig Feuerbach*.

O ponto essencial, como sublinha Colletti, é que tanto o "materialismo dialético" quanto os seus críticos sempre consideraram a *dialética da matéria* uma descoberta original, própria do "materialismo dialético". "O Marxismo seria materialismo sobretudo por força da sua dialética da Natureza. A dialética das 'coisas' e da 'matéria' seria o traço distintivo (...), a diferença mais evidente e macroscópica entre o Marxismo e Hegel"[27]. Como já vimos (cf. acima, cap. II), não é bem isto o que ocorre. O "sistema" de

---

[26] *Ibidem* (cf. também Colletti, *TMM*, págs. 21-2).

[27] L. Colletti, *IS*, pág. 164.

Hegel contém uma *Filosofia da Natureza* que em nada difere da engelsiana *Dialética da Natureza*; e a filosofia hegeliana é baseada na "dialética da matéria" (do finito, das coisas).

O Marxismo em geral - e não só o *Diamat*, portanto - herda de Hegel, via Engels, duas proposições fundamentais: a) todas as coisas são contraditórias; b) logo, o princípio de não-contradição é insuficiente para dar conta dessa realidade: uma representação adequada só pode ser fornecida pela dialética. Com isso, o Marxismo demonstra ignorar os pressupostos e as implicações que o conceito de *contradição real* desempenha no interior da filosofia hegeliana. A conclusão a extrair é evidente, diz Colletti: "Ambas as teses reproduzem a identificação e a inversão recíproca que Hegel opera entre pensamento e ser, entre racional e real. Se bem que - e este é o paradoxo - o Marxismo pretenda ser uma concepção materialista da realidade"[28]. Como tal, deveria ter pensado com rigor a diferença (retomada por Colletti a partir dos escritos pré-críticos de Kant) entre "oposição lógica" e "oposição real", entre contradição e contrariedade (cf. acima, cap. I).

Da "oposição real" não há o mínimo vestígio nos escritores marxistas: nem em Engels nem em Plekhanov; nem em Lukács nem em Lênin. A confusão se instala nos *Cadernos filosóficos* de Lênin, que exibe como exemplos de contradições dialéticas nada menos que "oposições reais", ou

---

[28] *II*, pág. 126.

seja, sem contradição. "Na Matemática, + e −. Diferencial e integral. Na Mecânica, ação e reação. Na Física, eletricidade positiva e negativa. Na Química, associação e dissociação dos átomos. Na ciência da sociedade, luta de classes"[29]. Por isso – acrescenta Lênin mais adiante –, "a dialética é *precisamente* a teoria do conhecimento (de Hegel e) do Marxismo"[30].

Apesar de tudo isso – repita-se –, o Marxismo pretende ser uma concepção científica da realidade, embora fale todo o tempo em "contradições reais", contradições na Natureza e na Sociedade. Daí a objeção fundamental de Colletti, tantas vezes repetida, de que para as ciências

> as contradições são apenas lógicas, são sempre e somente 'erros subjetivos' a eliminar. A diferença do Marxismo, a ciência pressupõe e implica o princípio de não-contradição. Para ela, não existem contradições objetivas, contradições na realidade. As contradições que a ciência reconhece são apenas aquelas em que podem incorrer as 'teorias'. Mas, quando uma teoria se contradiz, para a ciência é logo condenada como falsa[31].

Um simples jogo de palavras? À primeira vista, pode parecer que sim. O Marxismo teria, na verdade, cometido o erro de designar impropriamente, como "contradições" na realidade, aquilo que deveria ser chamado, mais

---

[29] V. I. Lênin, *Quaderni filosofici*, Milão, Feltrinelli, 2a. ed. na col. "SC/10", 1976, pág. 343. Mao Tsé-tung reproduz o elenco acrescentando mais "exemplos" de contradição: "Na guerra, a ofensiva e a defensiva, o avanço e a retirada, a vitória e a derrota" (cit. por R. Garcia, "*A proposito della contraddizione nella dialettica della natura*", *in* E. Berti (Org.), *La contraddizione*, cit., pág. 459; nesta mesma coletânea (pág. 447), um trecho das *Obras escolhidas*, de Mao, onde ele afirma que "a lei da contradição inerente às coisas, isto é, a lei da unidade dos opostos, é a lei fundamental da Natureza e da Sociedade, e portanto também do pensamento").

[30] *Ibid.*, pág. 346. Uma síntese do pensamento da ortodoxia *diamatiker* está nos *Fundamentos da filosofia marxista*, do Instituto de Filosofia da Academia das Ciências da URSS (excertos reproduzidos *in La contraddizione*, cit., pág. 423-9).

[31] L. Colletti, *TI*, pág. 128; ver acima, cap. III, 2.

precisamente, de "oposições reais" ou "conflitos de forças". Mas o erro não é de forma. Quando Marx, por exemplo, fala de "contradições do capitalismo", ele constrói os extremos dessas antíteses (quanto ao seu conteúdo e à sua estrutura) de modo que possam ser tratadas dialeticamente. É típico - segundo Colletti - o caso da oposição entre trabalho assalariado e capital: "este último, que é considerado como o produto ou a objetivação alienada do trabalho humano, é concebido de modo tal que se torna independente ou 'estranho' em relação ao seu criador e a ele se contraponha a ponto de dominá-lo"[32].

O processo tem andamento hegeliano: a sociedade moderna é vista como sociedade da divisão (alienação, contradição) de algo que antes era unido. Rompe-se a "unidade originária"[33] do homem com a Natureza e dos homens entre si; e, exatamente porque esta unidade era originária, "dada" - acrescenta Colletti -, não era esta a ser explicada, "mas a *divisão* ou separação que surge com o desenvolvimento na história do capitalismo e da 'sociedade civil'"[34]. As formas sociais pré-burguesas, portanto, são caracterizadas pela *unidade* e não pela cisão ou separação.

> O que é necessário explicar, ou é resultado de um processo histórico, não é a *unidade* do homem vivente e ativo, com as condições inorgânicas, naturais, de seu metabolismo com a Natureza, e, portanto, sua apropriação da Natureza, mas a *separação* entre estas condições inorgânicas da existência

---

[32] *Ibidem*.

[33] A expressão é do próprio Marx: ver *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo Veintiuno, vol. I, 10a. ed., 1978, pág. 456.

[34] Cf. *IPF*, pág. 111.

humana e esta existência ativa, uma separação que é posta pela primeira vez plenamente na relação entre trabalho assalariado e capital[35].

A passagem é das páginas dos *Grundrisse* em que Marx analisa justamente as sociedades pré-burguesas, cujo ordenamento é constituído pela propriedade fundiária e pela agricultura e cujo objetivo econômico é a produção de valores de uso. Tais sociedades possuem duas características fundamentais: 1) por um lado, a apropriação da terra, como instrumento originário do trabalho, não se dá através do trabalho, mas é um pressuposto do trabalho, de modo que "o indivíduo se comporta com as condições objetivas do trabalho simplesmente como algo seu"; 2) por outro lado, essa relação com a terra, como propriedade do trabalhador, é mediada pela existência natural deste indivíduo "como *membro de uma comunidade*" (de uma tribo, etc.). Assim, se as condições objetivas de trabalho são pressupostas como pertencentes ao indivíduo, também ele é pressuposto como membro da comunidade. "Sua relação com as condições objetivas do trabalho" - escreve Marx - "é mediada por sua existência como membro da comunidade; por outro lado, a existência efetiva da comunidade é determinada pela forma determinada de sua propriedade das condições objetivas de trabalho"[36].

O primeiro momento, assim, é a "unidade originária", em que as formações sociais são homogêneas; num segundo momento, surgem as sociedades cindidas (a sociedade

---

[35] K. Marx, *Grundrisse*, ed. cit., pág. 449.

[36] *Ibid.*, págs. 444-5.

burguesa), que remetem a uma nova sociedade, unificada e superior. O processo histórico que conduz a esta cisão, obviamente, é longo e complexo, implicando a dissolução das condições sociais elementares caracterizadas pela unidade. O elenco de Marx: dissolução do nexo entre o homem e a terra; dissolução da comunidade; dissolução das relações em que cada um aparecia como proprietário dos instrumentos de trabalho, etc[37]. O quadro é descrito com riqueza de detalhes e, não fosse o esquema dialético hegeliano, pareceria ter um andamento puramente científico. Mas o fato é que o esquema hegeliano acaba condicionando a reconstrução de todo o processo. Esse tratamento dialético, com efeito, "implica que - sob a aparência da explicação *causal-científica* - o curso real proceda como um desenvolvimento *finalista*, teleológico, (...) como é necessário que seja o processo dialético: daí que a 'contradição' tem a sua solução ou 'unidade' pré-constituída; a 'alienação' tem o seu inevitável resgate; e a meta ou ponto de chegada está estabelecido de antemão (segundo a afirmação de Hegel de que o termo 'último' do processo dialético é, ao mesmo tempo, também o 'primeiro', e vice-versa")[38].

---

[37] *Ibid.*, págs. 458 e segs.

[38] L. Colletti, *TI*, pág. 129.

2. Marx como "epígono" de Hegel

Aos olhos de Colletti - em contraste máximo com a interpretação dellavolpiana e numa mudança radical em relação às suas posições anteriores -, Marx é agora, enfim, um epígono de Hegel[37]. Resumindo: vimos na *Segunda parte* que Della Volpe, embora não aprofundando o problema da contradição, considerava que a lógica do Marxismo era "científica" (no sentido galileano) e não violava, portanto, o princípio de não-contradição; longe disso, a lógica marxista era calcada justamente nesse princípio, que, para Della Volpe, constitui um elemento fundamental do materialismo, por excluir a possibilidade de que um mesmo substrato material tenha, ao mesmo tempo, predicados opostos. Desenvolvendo essa temática (apenas esboçada), M. Rossi chamaria a atenção para a crítica de Trendelenburg a Hegel - segundo a qual este não distinguiu "contrários" e "contraditórios" - e aproximaria Marx dessa interpretação. Merker e Colletti, por sua vez, seguiriam na mesma linha.

A propósito de Colletti, porém, cabe ressaltar aqui um ponto importante. No tópico conclusivo de seu texto de 1974 sobre "*Marxismo e dialética*", ele observa que "as oposições capitalistas são, para Marx, contradições dialéticas e não oposições reais", ao contrário do que havia suposto até então, dentro da perspectiva dellavolpiana. Mas Colletti

---

[37] *Ibidem*.

distinguia ainda as concepções marxiana e hegeliana da contradição, esta última retomada pela tradição do "materialismo dialético". Apesar de identificada com a alienação e com o fetichismo da mercadoria, a contradição marxiana deixava entrever - segundo a leitura collettiana - a possibilidade de conciliação com o princípio de não-contradição, já que o capitalismo é contraditório, para Marx, não porque é uma *realidade* e não porque todas as realidades são contraditórias, mas porque é uma realidade *invertida*"[40]. Como se vê, tratava-se ainda do problema das "duas faces" de Marx: a do cientista e a do filósofo.

Colletti agora radicaliza sua posição: ainda que reconheça a complexidade e a riqueza de motivos que inspiraram os escritos de Feuerbach (39-43) e de Marx (43-44) na crítica à dialética hegeliana (temas extraídos - segundo Rossi e Colletti - não só de Aristóteles, mas também das *Investigações lógicas* de Trendelenburg)[41], ele considera essa crítica insuficiente porque nenhum dos dois autores chega "às raízes últimas do problema". Feuerbach, por exemplo, "que refuta *in toto* a dialética de Hegel, continua ao mesmo tempo a falar de *alienação* a propósito da Religião", isto é, mesmo negando a dialética, não deixa de utilizá-la, posto que "a alienação é, de fato, um momento do processo dialético: corresponde à autocisão da unidade". O

[40] *IPF*, pág. 113. Sobre este ponto, ver também o ensaio "*La contraddizione dopo Marx*", de E. Berti, em *La contraddizione*, cit., págs. 268-9.

[41] Ver acima, *Segunda parte*, cap. I, 3, sobre "A 'descoberta' de Trendelenburg e o dellavolpismo".

paradoxo repete-se no caso do jovem Marx, ainda que a sua *Kritik* de 43 seja uma refutação da dialética hegeliana. Marx denuncia ali implacavelmente as "mistificações" de Hegel, mas continua a pressupor e a utilizar a dialética ao desenvolver a análise do Estado moderno em termos de *alienação*[42]. A "alienação política" surgiria da cisão entre "Estado" e "sociedade civil". E - prossegue Colletti -, uma vez que a alienação, enquanto cisão da "unidade originária" (unidade de vida pública e privada subsistente nas comunidades primitivas e também na *pólis* grega), "é reconhecida justamente como a própria figura da 'contradição', Marx conclui acolhendo implicitamente aquele que é o núcleo essencial da filosofia de Hegel: isto é, o conceito da existência de *contradições reais*".

O tema da alienação - fundamental já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 44, mas ignorado na interpretação dellavolpiana -, acaba conduzindo Marx a uma reavaliação positiva da dialética de Hegel. Colletti chega mesmo a falar em "reabilitação" desta e oferece como testemunho uma correspondência de Marx a Engels, de 14 de janeiro de 1858, sobre os *Grundrisse*. "Quanto ao *método* do trabalho" - escreve ele -, prestara-lhe um "imenso serviço" o fato de ter "revisto a *Lógica* de Hegel"[43]. Vale lembrar a propósito que também Rosdolsky, no seu clássico *Zur*

---

[42] L. Colletti, *TI*, pág. 136 (cf. *Segunda parte*, tóp. 4 do cap. I).

[43] K. Marx, cit. por L. Colletti, *ibid.*, pág. 137.

Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital", fala da influência da obra hegeliana sobre Marx - influência que, à primeira vista, só apareceria no *Capital* em "uma ou outra nota", mas que nos *Grundrisse* obriga a um constante recurso a Hegel "e em particular à sua *Lógica* - embora 'invertida' em sentido radicalmente materialista". Por isso - conclui Rosdolsky -, "não será mais lícito aos críticos acadêmicos escreverem sobre a obra econômica de Marx sem um estudo preventivo do seu método e da relação deste com o método hegeliano"[44].

O problema da alienação, que parecia adormecido desde 44, de fato revela-se a uma leitura mais meticulosa dos textos de Marx. Colletti descobre então que o trabalho que produz "valor" é o próprio trabalho *alienado*, ou seja, que a teoria da alienação ou "reificação" e a teoria do valor são coincidentes[45]. "E, uma vez que a *alienação é a contradição*, que procede da da 'unidade' que por si mesma se cinde, a conclusão última é que 'teoria do valor', 'teoria da alienação' e 'teoria da contradição dialética' se revelam,

---

[44] R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del "Capitale" di Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1a. ed. na Col. "LDT", 1975, pág. 8.

[45] Trabalho "abstrato" - lembra ele em *TMM*, pág. 122 - significa, por um lado, "trabalho que *se separa* do trabalhador e que, por isso, se objetiva como 'substância' de valor da mercadoria ('valor' de 'coisas')", e, por outro lado, significa também "produto que comanda o produtor, valor que anexa o trabalhador a si: inversão fetichista. (...) Não haveria, de fato, alienação ou fetichismo se o trabalho não se tornasse 'substância' objetiva, 'valor' de coisas". E também não haveria - completa Colletti -"objetivação do trabalho como 'valor' se não houvesse alienação. Em outras palavras: a separação (ou abstração) do trabalho do trabalhador é, ao mesmo tempo, a inversão da relação entre os dois".

enfim, como uma só coisa"[46]. Resultado: é minada na própria base a tentativa marxiana de desenvolver uma *análise científica* do modo de produção capitalista - questão que Colletti retoma num texto de 1985 (a propósito do *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels[47]), em que procura rastrear o "programa científico" marxiano.

Pela sua importância, o texto merece ser analisado detalhadamente, junto com alguns dos temas centrais do *Manifesto*. As páginas deste documento descortinam "um admirável afresco histórico": o nascimento de um novo mundo, a ascensão gradual da burguesia, o diagnóstico de seu papel na História, a teoria das classes sociais, etc. O afresco histórico parece, em grandes linhas, realista e verossímil, sem pressupostos doutrinários e sem denotar alguma Filosofia da História, apesar de ser um documento de luta política. Não há ali qualquer condenação moralista ou sentimental da burguesia: o texto de Marx e Engels é uma aplicação da "concepção materialista da História" e nele já aparecem seus conceitos fundamentais, como "forças produtivas" e "relações sociais de produção", conflitos ou "contradições", etc. É como se estivesse em curso na concepção marxiana - analisa Colletti - um diálogo e uma correção permanentes "entre Razão e experiência, entre hipóteses teóricas e

[46] L. Colletti, *TI*, pág. 137. O problema já havia sido tratado amplamente no escrito de 74 sobre as relações entre o Marxismo e a dialética (*IPF*, especialmente págs. 109-10).

[47] Trata-se de "*Rileggendo il* Manifesto *di K. Marx*", publicado como Prefácio ao *Manifesto del partito comunista*, de K. Marx e F. Engels, na Col. "Universale Laterza", Roma-Bari, 1985 (agora em *PFP*, págs. 7-25).

observações"; como se ali se delineasse um "programa de pesquisa científico", nos termos da Epistemologia científica contemporânea[46].

Que existam tais características, nos escritos marxianos, não há dúvida. O "materialismo histórico", por sua própria denominação, "sugere a idéia de uma tentativa de tratamento científico dos problemas da mudança social, isto é, de uma sociologia econômico-histórica (ou, precisamente, histórico-materialista) que se propõe a identificar 'regularidades' no interior das várias formações sociais, sem contudo cancelar-lhes as diferenças históricas". Nas suas melhores páginas, aliás, Marx sempre se mostrou atento ao perigo das extrapolações: as "regularidades" não são "universais", não valem para todas as épocas. No conjunto, é esta parte da obra de Marx que - segundo Colletti - "mais fecundou positivamente a Cultura moderna e contemporânea e, em particular, a Historiografia e a Sociologia"[47].

Apesar das lacunas, obscuridades e incertezas, os escritos de Marx revelam seu senso crítico-histórico, freqüentemente perdido pelos intérpretes, que não estenderam esse sentido crítico à própria "rede conceitual" por ele elaborada. Não se discutiu, por exemplo, com que limites a distinção entre "estrutura" e "superestrutura" poderia valer também nas sociedades pré-burguesas. Conseqüência: aquilo

---

[46] Cf. L. Colletti, *op. cit.*, págs. 7 a 9.

[47] *Ibid.*, págs. 15-16.

que devia ser uma "rede" de hipóteses se transformou, na verdade, em um feixe de dogmas - "com o resultado de estender, pacificamente, a todas as sociedades anteriores à capitalista-burguesa, características e funções que a Economia tem, talvez, somente na sociedade moderna"[50].

Consideremos agora algumas páginas do *Manifesto*. Marx descreve ali "o papel revolucionário" desempenhado pela burguesia, "que não pode existir sem revolucionar constantemente os meios de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com elas, todas as relações sociais". O que distingue a época burguesa das outras épocas é "a revolução contínua da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a eterna agitação e incerteza", que suprimem "todas as relações fixas, cristalizadas, com seu cortejo de preconceitos e idéias antigas e veneradas". Com o domínio burguês, "tudo o que era sólido se evapora no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e por fim o homem é obrigado a encarar com serenidade suas verdadeiras condições de vida e suas relações com a espécie". Em apenas um século de domínio, a burguesia "criou forças produtivas mais poderosas do que todas as gerações em conjunto"[51].

A burguesia criou o mercado mundial, tornou cosmopolitas a produção e o consumo em todos os países; suplantou as velhas indústrias nacionais com novas

[50] *Ibid.*, pág. 15.

[51] K. Marx e F. Engels, *Manifesto do partido comunista*, aos cuidados de H. J. Laski (com um apêndice de J. A. Schumpeter), Rio, Zahar, 2a. ed., 1978, págs. 96-7-8.

indústrias, cuja introdução se torna uma questão de vida ou morte para todos os países civilizados: elas não processam apenas matérias-primas locais, mas matérias provenientes das mais remotas regiões, e seus produtos são consumidos em todo o mundo. As mudanças são radicais: surgem novas necessidades que, para serem satisffeitas, implicam produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos; o isolamento e a auto-suficiência das nações é substituído pelo intercâmbio e pela interdependência universais.

E isso tanto na produção material quanto na intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se propriedade comum de todas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis e das numerosas literaturas nacionais e locais surge a literatura universal[62].

Desenvolvendo rapidamente todos os meios de produção e de comunicação, a burguesia arrasta todas as nações, desde as mais bárbaras, para a civilização, força-as a adotar o "modo burguês" de produção; submete o campo à cidade, cria enormes concentrações urbanas e arranca grandes contingentes da população do "embrutecimento da vida rural".

A subordinação das forças da Natureza ao homem, a maquinaria, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as vias férreas, os telégrafos elétricos, a exploração de continentes inteiros para fins de cultivo, a canalização de rios, populações inteiras brotadas da terra como por encanto - que século anterior poderia prever que essas forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social?[63].

No quadro traçado por Marx não se percebe, de fato, nenhuma condenação moralista da burguesia: a ascensão desta classe é resultado de um processo objetivo, material-social. Mas uma coisa intriga o leitor desse primeiro capítulo do

---

[62] *Ibid.*, pág. 97.

[63] *Ibid.*, págs. 97-8.

Manifesto: não há uma explicação da passagem dessa concepção histórico-materialista para um programa de ação político-revolucionário, ou seja, não há como derivar dessa descrição objetiva um programa cuja meta última é o "comunismo".

Nem é preciso, aqui, recorrer a Max Weber: também no juizo de Marx e Engels as ciências não possuem caráter valorativo. Recorde-se, por exemplo, uma correspondência de Engels a Lafargue (de 11 de agosto de 1884): "Marx protestaria contra 'o ideal político, social e econômico' que vós lhe atribuís. Quando se é 'homem de ciência' não se tem ideais, se elaboram resultados científicos, e quando se é, além disso, homem de partido, combate-se para colocá-los em prática. Mas quando se tem um ideal, não se pode ser homem de ciência, uma vez que se toma partido antecipadamente"[54].

Enquanto "sociologia do conhecimento", o materialismo histórico não poderia conter, portanto, um programa político, já que não incumbe à ciência tratar do "bem" e do "mal", fazer "juízos de valor" ou indicar uma via de "emancipação". O problema, então, é compreender como Marx e Engels puderam conceber - embora tendo essa posição - ao mesmo tempo uma *ciência emancipadora*, o que constitui, sob este ângulo, "uma contradição absoluta". Em outras palavras - explica Colletti -, "enquanto concepção da História como 'história da luta de classes', o materialismo histórico é

---

[54] *Correspondance Engels-Lafargue*, Paris, vol. I, pág. 235, cit. por L. Colletti, *ibid.*, pág. 16n.

uma sociologia do conflito social, uma sociologia que descreve e analisa antagonismos e confrontos que atuam no interior das várias formas de sociedade". A pergunta que se impõe é: com qual teoria e com quais dados de fato Marx pôde apresentar (no Prefácio a *Para a crítica da economia política*) "as relações burguesas de produção" como "a última forma antagônica do processo social de produção" e, mais que isso, afirmar que "com esta formação social se encerra a pré-história da sociedade humana"[55].

A releitura collettiana identifica em Marx duas inspirações radicalmente diferentes: uma materialista-iluminista e outra romântico-organicista. Quanto à primeira, basta constatar a exaltação do papel historicamente progressivo da burguesia e do capitalismo industrial, o que distingue desde o início a crítica marxiana de todas as críticas de tipo romântico. Exemplar, nesse sentido, a avaliação que Marx faz de Sismondi no *Manifesto*: este é a expressão típica do "socialismo pequeno-burguês" e sua reação à Revolução industrial. Marx reconhece-lhe, contudo, alguns méritos:

> Pôs a nu as apologias hipócritas dos economistas. Mostrou, sem dúvida, os efeitos desastrosos da máquina e da divisão do trabalho; a concentração do capital e da terra nas mãos de alguns poucos; a superprodução e as crises; ressaltou a ruína inevitável do pequeno-burguês e do camponês, a miséria do proletariado, a anarquia na produção, a acintosa desproporção na distribuição das riquezas, a guerra industrial de extermínio entre as nações, a dissolução dos antigos costumes, das antigas relações familiares, das antigas nacionalidades[56].

---

[55] Cf. L. Colletti, *ibid.*, págs. 16-7. Quanto às citações de Marx, ver *Para a crítica da economia política*, in *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, SP, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1974, pág. 136.

[56] *Manifesto*, cit., pág. 116.

Mas a crítica sismondiana não passa de uma "crítica romântica": condena a sociedade do presente em nome do passado, tendo em vista ou um retorno aos antigos meios de produção e de troca e às antigas relações de propriedade, ou um enquadramento dos modernos meios de produção e troca nas velhas relações de propriedade. "Em qualquer dos dois casos", o socialismo pequeno-burguês "é reacionário e utópico"[97].

Esse ponto de vista "iluminista" será firmemente mantido por Marx também nas obras da maturidade, através de um confronto permanente com a Economia política clássica, Smith e Ricardo em especial. Como anota Colletti, em nenhuma passagem d'*O Capital* e das *Teorias da mais-valia* encontra-se qualquer vestígio dos temas da "crítica romântica" da sociedade industrial moderna. Esta se volta para o passado, idolatrando a sociedade patriarcal e enaltecendo-lhe o organicismo, ao passo que a crítica de Marx olha para o futuro, desenhando a sociedade futura, ou seja, o "comunismo", que surgirá da gigantesca expansão das forças produtivas - ciência e técnica inclusive - desencadeada pelo capitalismo. É nesse sentido que está presente, em Marx, um "componente iluminista" que o aproxima de Smith: "O desenvolvimento da produtividade do trabalho é, para ambos, a condição básica do *improvement* ou progresso econômico de

---

[97] *Ibid.*

um país. E é o progresso econômico, por sua vez, que determina a *civilização* da humanidade"[88].

Basta, porém, aprofundar a análise para se deparar com algumas complicações. Marx não se limita a descrever o papel histórico da burguesia e do capitalismo, mas ataca-os radicalmente. O problema: em nome de qual teoria e qual modelo de sociedade? Colletti extrai a resposta na própria natureza da crítica marxiana, sempre inspirada na *cisão* ou *separação* que marca a sociedade burguesa: divisão em classes, divisão entre "Estado" e "sociedade civil", etc. A *totalidade*, enfim, é despedaçada: ao invés da "unidade", a contraposição de interesses, o individualismo. Eis a instância organicista que também permeia o pensamento de Marx, razão pela qual não é difícil compreender que modelo alternativo de sociedade baseia seu ataque à sociedade burguesa. Para Colletti, trata-se do modelo fornecido pela Cultura clássica e romântica alemã, com Schiller, Schelling e, sobretudo, Hegel. Raízes: a sociedade *orgânica*, a *polis* grega, em que o cidadão era membro de uma comunidade homogênea e harmônica. Isto significa que, no momento mesmo em que esboçava as linhas do "materialismo histórico", isto é, um "programa científico" ou "sociológico-econômico", Marx herdava de Hegel a teoria da alienação e da contradição dialética. E, com essa teoria - que implica finalismo e dialética, como já foi dito -, o programa resulta

---

[88] L. Colletti, *PFF*, pág. 18.

contaminado de "escatologismo teleológico": enquanto vê na sociedade capitalista a "última forma antagônica" do processo de produção e o encerramento da "pré-história da sociedade humana", antecipa o comunismo como "superação" dos conflitos, o fim das "contradições" e a passagem do "reino da necessidade" ao "reino da liberdade"[59].

Em poucas palavras, há no pensamento marxiano - desde as obras juvenis - um forte elemento apriorístico. Em 1848, quando Marx iniciava seus estudos de Economia Política, não existia qualquer indicativo - nem mesmo na literatura econômico-científica - que pudesse levá-lo a concluir que haveria uma polarização entre burguesia e proletariado (de resto, amplamente desmentida pela História). Mas é exatamente isto que ele afirma: "Nossa época, a época da burguesia, possui uma característica: simplificou os antagonismos de classes. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos hostis, em duas grandes classes que se defrontam - a burguesia e o proletariado"[60]. Segundo Colletti, esta redução à bipolaridade (dois pólos de uma *Totalidade* cindida) foi, na verdade, o preço que Marx pagou pela assunção - consciente ou não - do "esquema dialético" e da "lógica da contradição"[61].

---

[59] *Ibid.*, págs. 19-20-22.

[60] *Manifesto*, cit., pág. 94 (ver, no próximo tóp., os comentários de K. Löwith).

[61] *PFP*, pág. 22.

Voltemos ao texto do *Manifesto*. O proletariado é ali considerado como produto necessário da situação econômico-social e, antes de tudo, um produto da própria burguesia: na mesma proporção em que se desenvolve o capital, também o proletariado se desenvolve. Este é forçado a vender-se diariamente - uma mercadoria entre outras -, exposto às oscilações do mercado, às vicissitudes da concorrência. Torna-se um apêndice da máquina, perde seu caráter individual e é submetido a operações simples e monótonas. Com o desenvolvimento da indústria, menos habilidade e força são exigidas pelo trabalho manual e, com isso, o trabalho dos homens é gradativamente suplantado pelo das mulheres e crianças. Além disso, os trabalhadores são submetidos a uma rígida disciplina e hierarquia: "Massas de operários, aglomerados nas fábricas" - escreve Marx -, "são organizados como soldados. (...) Não são escravos exclusivos da classe e do Estado burgueses, mas diariamente e a cada hora são escravos da máquina, do contramestre e, sobretudo, do próprio dono da fábrica"[62].

Claramente vai se delineando o caráter dicotômico da teoria marxiana. O desenvolvimento social desemboca no confronto de apenas duas classes sociais, já que as outras "decaem e por fim desaparecem com o desenvolvimento da indústria moderna": só o proletariado "é seu produto mais autêntico", só ele "é uma classe realmente revolucionária".

---

[62] *Manifesto*, págs. 99-100.

É uma classe que se torna majoritária: "Todos os movimentos históricos precedentes foram movimentos minoritários, ou em proveito de minorias. O movimento proletário é o movimento consciente e independente da imensa maioria, em proveito da imensa maioria"[63].

Daí a importância que Marx atribui à "proletarização", vista como processo inevitável: "As camadas inferiores da classe média - os pequenos industriais, pequenos comerciantes e pessoas que possuem rendas, artesãos e camponeses - caem, pouco a pouco, no proletariado, em parte devido ao seu capital diminuto que não está à altura da indústria moderna, sucumbindo na concorrência, em parte porque sua habilidade profissional é desvalorizada em todas as classes da população"[64].

O operário, por sua vez, cada vez mais afunda no pauperismo, "que cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza". Por tudo isso - conclui Marx -, torna-se evidente que

> a burguesia é incapaz de continuar sendo a classe dominante da sociedade, impondo como lei suprema suas próprias condições de existência. É incapaz de exercer seu domínio porque não pode mais assegurar a existência de seu escravo em sua escravidão, porque é obrigada a deixá-lo cair num estado tal que deve nutri-lo em lugar de se fazer nutrir por ele. A sociedade não pode mais existir sob o domínio da burguesia, em outras palavras, a sua existência doravante é incompatível com a sociedade. (...) O que a burguesia produz principalmente são seus próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis[65].

---

[63] *Ibid.*, pág. 103.

[64] *Ibid.*, pág. 100.

[65] *Ibid.*, págs. 104-5.

A bipolaridade de classes, logo, aponta para a sua *superação* - uma bipolaridade que se configura, na obra do Marx maduro, como contraposição entre "capital" e "trabalho assalariado". Desde o início, portanto, a sua concepção da sociedade é marcada pela oposição entre estes dois pólos. Ocorre que o conflito, o antagonismo entre os dois, enfim a sua "contrariedade" - tem razão Colletti - não é fixada por Marx (como já acontecera também com Hegel) nos termos de uma "oposição real", mas de uma "contradição dialética". Com o que "não só estão já pré-formados os dois pólos, mas já está prefigurada também a solução final, isto é, o ponto de chegada a que conduz seu recíproco movimento dialético"[66].

Colletti reconhece que, se Marx estava certo ao assinalar a decomposição ou "proletarização" dos setores artesanais e da pequena-burguesia comercial da sociedade medieval, não tinha, porém, razões igualmente válidas para não perceber como esse processo de erosão acompanhava também o nascimento de novos setores intermediários, que progressivamente ocupavam espaço na sociedade (como provaria Bernstein - calcado em dados estatísticos - ainda no século passado).

A formação cultural de Marx, a herança da Filosofia da História hegeliana, conduziram-no a olhar numa direção, para uma só meta, desvalorizando como negatividade as complexas articulações e subdivisões da sociedade moderna e

---

[66] L. Colletti, PFP, pág. 23.

pressagiando "como cada vez mais iminente a reconstituição de uma *Totalidade* social"[67]. Assim, se em Marx existe um "componente iluminista", também existe uma inspiração radicalmente diversa, que critica essas cisões (separação entre valor de uso e valor de troca, transpassada na cisão entre mercadoria e dinheiro; entre trabalhador e meios de produção, trabalho e capital; entre Estado e sociedade civil, etc.).

Compreensível, por isso, que antes mesmo de ter elaborado as bases de sua concepção materialista da História, Marx já trabalhasse (na sua *Kritik* de 43) o tema da "extinção" ou dissolução do Estado. A distinção entre Estado e sociedade, Política e Economia, é, na realidade, separação; e esta, por sua vez, é *contradição*. Colletti lembra, a propósito, que Marx e Engels freqüentemente usam, ao invés do termo "sociedade" (*Gesellschaft*), o termo "comunidade" (*Gemeinwesen*) - o que desnuda um traço pouco considerado no Marxismo em geral: sua proximidade com o grande filão do "organicismo romântico" que atravessa a Cultura germânica desde o Século XVIII.

Exatamente vinte anos depois da publicação do *Capital*, aparecia em 1887 uma das maiores obras da sociologia alemã. Era *Gemeinschaft und Gesellschaft*, de Tönnies (...). A argumentação de Tönnies, que remetia desde o subtítulo às questões do socialismo e do comunismo, baseava-se no delineamento de dois "modelos" alternativos: a *Gemeinschaft* enquanto comunidade de "vida real e orgânica", e a *Gesellschaft* como formação social apenas "abstrata e mecânica". No Prefácio à primeira edição da obra, o autor indicava em Marx uma das principais fontes em que se havia inspirado. E, no tratamento "crítico" da *Gesellschaft*, adotava amplamente a análise do *Capital*, no que concernia aos fenômenos da

---

[67] *Ibidem*.

"troca", do "contrato", do "mercado" (...), da "força de trabalho" e à própria estrutura das classes[66].

Colletti alerta, contudo, para o fato de que no modelo de "comunidade" de Tonnies - uma comunidade fundamentalmente rural e patriarcal - confluem fortes elementos de tradicionalismo e de religiosidade, de modo que sua "aproximação" a Marx deve ser encarada com grande cautela; mas não deixa de ser significativo que Tönnies tenha utilizado justamente temas marxianos[67].

Em resumo, há em Marx dois motivos contrapostos e incomponíveis: um iluminista-industrialista, outro organicista-romântico. O que é comprovado pela própria história do Marxismo, em cujo curso essa dupla inspiração produziu movimentos também opostos: de um lado, formas de marxismo "cientificista" e "positivista" (é o caso de Kautsky); de outro, um marxismo anticientífico e antipositivista ou "dialético" (de que Lukács é o exemplo típico e que se alastra até a Escola de Frankfurt, por exemplo)[70]. Dito de outro modo, o Marxismo foi entendido por alguns como sociologia científico-materialista, fundada em

[66] *Ibid.*, págs. 24-5. Esses argumentos aparecem também em "*L'equivoco di Lukács*", texto apresentado por Colletti no ciclo de conferências "G. Lukács e la cultura europea", org. pelo Instit. Gramsci e pela Academia da Hungria, em Roma, 17-19 de outubro de 1985, por ocasião do centenário do nascimento de Lukács (cf. *MondOperaio*, 1(1986), pág. 99 e segs.). Para uma crítica da leitura collettiana da "tradição organicista", ver D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milão, Guerini, 1987, especialmente págs. 133-8: o Autor nega que "uma terrível maldição organicista pesaria (...) sobre a história da cultura alemã, incapaz de compreender e aceitar o mundo político e a sociedade industrial moderna" (pág. 134).

[67] *Ibidem*.

[70] É o que vimos, em suas linhas fundamentais, na *Primeira seção*, principalmente capítulos I e II. Ver também, a propósito, o epílogo de *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, de G. Bedeschi, cit., pág. 134 e segs.

nexos causais e não valorativa, e por outros como crítica da sociedade burguesa "alienada" ou "coisificada" (que deve, portanto, ser superada ou suprimida)[71]. Tais oscilações, como acabamos de ver, têm raízes na própria obra de Marx.

Neste ponto, o ex-leninista Colletti não hesita em admitir que Kelsen[72] tinha razão ao identificar na base das concepções marxianas "um trágico sincretismo metodológico", uma "confusão radical dos limites entre realidade e valor"[73]. Kelsen argumenta, com efeito, que uma teoria política, isto é, um sistema de juízos "que justifica determinadas volições e atitudes que tendem a um objetivo, (...) é por sua natureza distinta de uma teoria que investiga estas volições e atitudes (...) dentro dos limites em que se colocam factualmente, em suas causas e em seus efeitos, ou seja, que os explica causalmente". E acrescenta: "Esta distinção fundamental entre teoria normativa, especialmente a ético-política, e a teoria baseada na ciência causal, especialmente a científico-natural, ou então a teoria 'sociológica' orientada de acordo com bases científico-naturais, é unicamente a conseqüência do dualismo

[71] G. Bedeschi observa, na sua *Introduzione a Marx*, cit., que algumas interpretações mais recentes de Marx confirmam essas duas vertentes. "Della Volpe e Althusser, por ex., se esforçaram (ainda que com pontos de vista diversos) em apresentar o Marxismo como uma teoria científica da formação econômico-social capitalista; mas ambos foram depois induzidos a negar qualquer relação entre Marx e a dialética hegeliana, e a expungir conseqüentemente do Marxismo a temática da alienação ou reificação" (pág. 262).

[72] Kelsen, "o máximo jurista burguês", como dizia Della Volpe, que contra ele escreveu um ensaio intitulado exatamente "*Anti-Kelsen*" (cf. *Opere*, ed. cit., vol. 6, pág. 366 e segs.).

[73] Ver particularmente os ensaios "*Kelsen e la critica del marxismo*" (*TI*, pág. 163 e segs.) e "*Kelsen e la teoria comunista del Diritto e dello Stato*" (*PFP*, pág. 41 e segs.).

insuperável entre o dever e o ser, do ponto de vista inamovível segundo o qual, se se parte do ser não se pode chegar nunca a um dever, e se se parte de um dever não se pode chegar nunca a um ser"[74]. Marx, ao contrário, mesclou indevidamente "um ponto de vista teórico-explicativo e um prático-político", ou seja, causas e fins, fatos e valores, ser e dever ser - em suma, ciência e ideologia.

A crítica ao "sincretismo metodológico" marxista inscreve-se no horizonte mais amplo da crítica de Kelsen ao Jusnaturalismo. Ele vê em ambos os casos - segundo Colletti - "a interpolação na realidade de um 'valor' que, embora sendo somente 'subjetivo', pretende contudo ser inerente à realidade mesma. Aqui, o salto do 'ser' ao 'dever ser' que é comum ao Jusnaturalismo e ao Marxismo". E a confusão entre "fato" e "valor" é, para Colletti, típica de uma concepção "animista" da realidade ("a 'velha aliança', de que falará Jacques Monod!"); uma "confusão" a que a ciência moderna pôs fim, introduzindo a divisão entre causalidade e finalismo, entre mundo ético e mundo físico-natural. Essa crítica de Kelsen ao Jusnaturalismo - que atravessa toda a sua obra - aproxima-o de Max Weber, de forma que pode ser vista como "uma contribuição e um capítulo do processo geral de 'desencantamento do mundo'

---

[74] H. Kelsen, *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, México, Siglo Veintiuno, 1982, págs. 179-81.

(die Entzauberung der Welt)" por ele analisado em *Wissenschaft als Beruf*[75].

3. Filosofia da História e Escatologia

O tema que acabamos de examinar (ver também as *Considerações finais*) é particularmente caro à filosofia de Colletti desde os anos 70. "Há no Marxismo um elemento finalista, teleológico, que freqüentemente dá lugar a uma espécie de escatologismo histórico", afirmava ele numa entrevista de 1977. "Estou falando da concepção que fixa um Fim à História (com maiúscula), que lhe atribui uma meta, que vê a História progredir na direção de um ponto culminante, em que deve ser consumada, finalmente, a emancipação completa, total (o salto do 'reino da necessidade' ao 'reino da liberdade'): uma espécie de *renovatio* do homem e da Natureza ao mesmo tempo, o fim de todas as contradições, o nascimento da sociedade inteiramente 'harmônica'. O Absoluto, que o Cristianismo coloca na transcendência, é aqui transposto no futuro"[76].

São questões que evocam Lowith[77], cujas reflexões sobre a Filosofia da História – em obra já clássica e ainda hoje

[75] *PFP*, págs. 54-5. O ensaio de Weber tem trad. bras. (de L. Hegenberg e O. S. da Mota) em *Ciência e política. Duas vocações*, SP, Cultrix, 3a. ed., s/d.

[76] *TMM*, pág. 147.

[77] Um dos filósofos prediletos (embora "talvez um filósofo menor") de Colletti, que lhe dedica dois ensaios em *PFP*: "*Il filosofo e la morte*" e "*L'autobiografia di K. Lowith*" (págs. 115-22). Fora do horizonte do Cristianismo e, ainda que sem nutrir simpatia pelas ciências naturais e pelo Empirismo,

mal compreendida[78] - vale a pena recordar. Para ele, a Filosofia da História inicia-se "com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico"[79] - trajetória a que não escapam nem Hegel nem Marx.

Atenção especial merece o *Manifesto comunista*, do qual Lowith cita alguns trechos que já vimos aqui. Marx, segundo ele, identifica no proletariado "o instrumento histórico universal para alcançar o objetivo escatológico de toda a História através de uma revolução universal". Esta filosofia do proletariado "como povo escolhido" é exposta particularmente no *Manifesto*, que, embora tenha "relevância científica no seu conteúdo específico, é escatológico na estrutura e profético na atitude"[80].

Lowith tem o mérito - segundo Colletti - de reconhecer o fim da "ilusão antropocêntrica" e aceitar a "visão desencantada" (i. é,livre do encanto mágico-religioso) que o conhecimento científico projeta.

[78]Trata-se de *Meaning in History* (de 1949), editado em 1953 na Alemanha com o título - mais apropriado, segundo Lowith - de *Weltgeschichte und Heilgeschehen* ("História universal e ato de salvação"). A intenção crítica do livro - demonstrar "a impossibilidade de uma *Filosofia* da História" - foi freqüentemente mal compreendida, como reconhece o próprio autor, porque interpretada "no sentido cristão-positivo", parecendo "conformar-se a certas tendências da teologia protestante" (*in La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milão, Il Saggiatore, 1988, págs. 199-200). R. Terra, por exemplo, num ensaio sobre "*Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*", considera Lowith um "cristão ortodoxo" que não se dá conta do pensamento moderno e contemporâneo porque "assume a visão cristã e critica as teorias modernas do progresso como sendo ilusórias, e como cristão acredita que o mal está sempre presente na História e não há possibilidade de aperfeiçoamento contínuo na Terra, contra a visão clássica. Pela fé tem, entretanto, esperança de salvação e aceita como marco fundamental da História a ressureição de Cristo" (*in* I. Kant, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (incluindo ensaios de vários autores), cit., págs. 46n e 52n). Da obra de Lowith, utilizo aqui a trad. port., de M. G. Segurado, *O sentido da História*, Lisboa, Edições 70, 1991 (ver também *Storia e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1985).

[79]K. Lowith, trad. cit., pág. 16.

[80]*Ibid.*, pág. 47.

Lowith discorre também sobre a "simplificação" marxiana do antagonismo de classes, reduzido a "dois campos hostis". "Mesmo que presumamos que toda a História é uma História de luta de classes, nenhuma análise científica poderia sequer inferir daqui que a luta de classes é o fator essencial que 'determina' todo o resto". Por isso, é "uma interpretação errada e estranha do próprio Marx" o fato de dizer que não incorre em preconceitos ou avaliações morais, já que encerra o elenco das diversas formas de antagonismos sociais "num tom de desafio: 'opressores' e 'oprimidos'"[81]. A crise final do mundo capitalista, que Marx anuncia em termos de "premonição científica", constitui "um último juízo, apesar de proferido pela inexorável lei do processo histórico". Essa concepção tem raízes na própria biografia de Marx, "um judeu do tamanho do Antigo Testamento, apesar de ser um emancipado judeu oitocentista que se sentia profundamente anti-religioso e até anti-semítico". Para Lówith, "são o antigo messianismo e profetismo judaico - inalterado por dois mil anos de História econômica do artesanato à indústria em grande escala - e a insistência judaica na absoluta retidão que explicam a base idealista do materialismo de Marx".

Não é um acaso - prossegue ele - que o "último antagonismo" vislumbrado por Marx (proletariado contra burguesia) corresponda "à crença judaico-cristã numa luta

---

[81] *Ibid.*, págs. 48 e 52.

final entre Cristo e Anticristo", nem que a tarefa do proletariado "corresponda à missão histórico-universal do povo escolhido" e nem que "a transformação do domínio da necessidade num domínio de liberdade corresponda à transformação da *civitas Terrena* numa *civitas Dei*, e que todo o processo da História, segundo a concepção do *Manifesto Comunista*, corresponda ao esquema geral da interpretação judaico-cristã da História como avanço providencial para um objetivo final cheio de significado". O materialismo histórico é uma "história de realização e salvação em termos de economia social":

> o que se apresenta como uma descoberta científica a partir da qual se poderia deduzir, à guisa dos "revisionistas" marxistas, o aspecto filosófico e a relíquia de uma atitude religiosa é, pelo contrário, da primeira à última frase, inspirado por uma fé escatológica, que por sua vez "determina" toda a dimensão e âmbito do conjunto das afirmações particulares. Teria sido quase impossível elaborar a visão da vocação messiânica do proletariado numa base puramente científica e inspirar milhões de seguidores por uma simples afirmação dos fatos[82].

Löwith indica outro ponto importante: o que Marx e Engels pretendiam através da revolução das condições materiais era, na verdade, *concretizar* a filosofia de Hegel. Não se pode esquecer que a filosofia de Marx é "não só uma negação mas também a 'realização' material do idealismo de Hegel: a unidade da Razão (*Vernunft*) e da Realidade (*Wirklichkeit*), da essência geral e da existência individual". Na sociedade comunista "perfeita", cada indivíduo realiza sua essência humana como existência sócio-política comum. Aceitando tal princípio, Marx poderia dizer que não cabe a Hegel "a culpa de não haver afirmado a

[82] *Ibid.*, págs. 52-3.

realidade da Razão, mas antes de ter negligenciado a sua própria realização mundana. Em vez de criticar em teoria e mudar na prática toda a realidade estabelecida por causa da razão, Hegel aceita a história religiosa e política como racional em si mesma. Na perspectiva crítica e revolucionária de Marx, uma tal aceitação é 'o mais crasso materialismo' - e o Marxismo um ideal purista!"[83].

A visão de que a História caminha para um propósito final - insiste Löwith - "é essencialmente um pressuposto hebraico e cristão". Esse caminho irreversível para um objetivo futuro é guiado pela Providência (conhecimento e vontade supremos) ou, "nos termos de Hegel, pelo Espírito ou pela Razão como 'a essência absolutamente poderosa'". Eis a "astúcia da Razão", que na concepção hegeliana "é uma expressão racional para Providência divina". Os povos, assim como os indivíduos, "não sabem ao certo para onde caminham; são instrumentos nas mãos de Deus". Essa "astúcia da Razão", transposta para o "esquema materialista", torna-se "a principal força motriz da luta de classes, atuando no e subjacente ao interesse consciente e aos 'caprichos individuais de todas as espécies'". Portanto, "produz resultados duradouros que são, por estranho que pareça, alheios às intenções passageiras"[84].

---

[83] *Ibid.*, pág. 57.

[84] *Ibid.*, págs. 61-2 e 63n (nesta nota, Löwith remete ao *Ludwig Feuerbach*, de Engels).

Hegel tentou - conclui Lowith - um empreendimento gigantesco: "aplicar a Teologia à Filosofia e realizar o Reino de Deus nos moldes da verdadeira História universal. Não teve qualquer problema em identificar a 'idéia de liberdade', cuja realização é o derradeiro sentido da História, com a 'vontade de Deus', pois, como 'sacerdote do Absoluto', 'condenado por Deus a ser um filósofo', conhecia esta vontade e o plano da História. Não a conhecia como profeta que prevê a catástrofe futura, mas como profeta ao inverso, estudando e justificando os caminhos do Espírito através dos seus sucessivos êxitos"[88].

---

[88] *Ibid.*, págs. 64-5.

V. O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO EM ARISTÓTELES E EM KANT

Antes de penetrar no tema deste capítulo, procurarei resumir alguns dos principais pontos dos capítulos anteriores desta *Segunda seção*, que iniciou-se com a nova leitura collettiana do pensamento de Kant e a crítica à dialética de Hegel, dialética assumida plenamente por Marx e pelo Marxismo (apesar da vã tentativa de transformá-la em sentido "materialista"). Essa releitura de Kant, que sustenta a interpretação do *rapporto Marx-Hegel* - um nexo profundo e radical, ao contrário do que pressupunham Della Volpe e seus seguidores -, relaciona os seguintes pontos básicos:

1) A concepção negativa ou "platônica" do ser empírico-sensível, que vê a matéria como *não-ser*, anulando a distinção entre contradição e contrariedade, entre *oposição lógica* e *oposição real*. Exatamente por tomar o real como *não-ser*, essa concepção - segundo Colletti - "transforma imediatamente o 'contrário' ou 'oposto real' (B) na simples

negação lógica (não-A)"[1]. É o que Kant já identificava em Leibniz, para o qual "todos os males - por exemplo - não são senão efeitos dos limites das criaturas, isto é, negações, porque estas são a única oposição da realidade"[2]. Eis o "princípio da indiscernibilidade", fundado no pressuposto de que, "se no conceito de uma coisa em geral não se encontra uma certa distinção, então não pode ela tampouco ser encontrada nas coisas mesmas"[3]. Isto significa simplesmente que, se não existe contradição lógica entre os conceitos, não há também oposição real entre as coisas. Por isso - analisa Kant -, "os partidários de Leibniz consideram não apenas possível, mas também natural, reunir em um único ente toda a realidade, sem se preocupar com alguma oposição, porque não conhecem outra além da de contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é suprimido), não, porém, a da anulação recíproca, já que um fundamento real suprime o efeito de outro". Daí a "*harmonia preestabelecida*"[4].

2) Essa concepção negativa ou "platônica" da matéria é compartilhada por Hegel, para quem - como se sabe - o finito não é um verdadeiro ser, é ideal e, portanto, imediatamente *negação lógica*; em outras palavras, também em Hegel o "contrário" ou "oposto real" é reduzido a oposto

---

[1] *Ti*, pág. 138 (resumirei aqui as conclusões desenvolvidas às págs. 138-40).

[2] I. Kant, *Crítica da razão pura*, cit., pág. 168.

[3] *Ibid.*, pág. 171.

[4] *Ibid.*, pág. 168 (troquei o termo "supresso" por "suprimido").

"contraditório". Mas há uma diferença em relação a Leibniz: este exclui e refuta a contradição, enquanto Hegel a inclui e afirma, tentando compor os contraditórios numa unidade - a *coincidentia oppositorum* -, como se tivessem um gênero em comum, à maneira dos "contrários" aristotélicos. Colletti aponta aqui um dado importante: em Aristóteles, é um gênero *empírico* que abrange os contrários, ao passo que, em Hegel, a unidade dos contraditórios é o Absoluto; para ele, os contraditórios - que são os opostos mais exclusivos - são componíveis, isto é, são opostos que se implicam e se incluem.

3) A concepção negativa da matéria em Hegel, ao transformar o real (ou positivo) em negativo lógico, dá origem justamente à tese de que "todas as coisas são contraditórias em si mesmas", ou seja, de que a matéria é contraditória. Daí a *dialética do finito*, que, por "ingenuidade filosófica", o Marxismo assume como a forma moderna do materialismo.

4) A tese de que a matéria é contradição é, para Colletti, a tentativa extrema de liquidar o materialismo ou - nos termos da Epistemologia - o *realismo empírico*. Dizer que o finito é negação de si próprio é dizer que o finito é ideal, isto é, interno à Idéia; isto implica, de fato, a inconsistência do finito (não tem verdadeiro ser) e também a negação do caráter extralógico da existência - cuja afirmação constitui, em Kant, a própria base da distinção entre "oposição lógica" e "oposição real".

5) Em suma, a tese de que existem "contradições reais" destrói ao mesmo tempo o princípio de não-contradição e o caráter extralógico da existência. É que realismo empírico e princípio de não-contradição estão unidos "para a vida e para a morte": caindo um, cai também o outro.

Para enfrentar estas questões, impõe-se uma incursão no Livro IV da *Metafísica*, onde Aristóteles - em polêmica com os "seguidores de Heráclito" em geral, ou seja, com os "dialéticos da matéria" daquela época - trata especificamente do princípio de não-contradição, segundo o qual (recorde-se) "é impossível que o mesmo atributo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença ao mesmo objeto e na mesma relação"[5].

1. A polêmica com os antigos "dialéticos da matéria"

Contra os seguidores de Heráclito, Aristóteles afirma que a não-contradição constitui "o mais seguro de todos os princípios" e considera inconcebível que alguém possa crer "que a mesma coisa seja e não seja, como pensam alguns que Heráclito tenha afirmado"[6]. O argumento fundamental contra os dialéticos - comenta Colletti, citando G. Reale - é que, se de algo real se predicam ao mesmo tempo os

---

[5] Cf. acima, cap. I, tópico 1, nota 2. Colletti aborda o tema deste capítulo na parte final de "*Contraddizione dialettica e non-contraddizione*", *TI*, pág. 141 e segs.

[6] Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 10-25 (comparo a trad. de A. Russo com as de W. D. Ross e L. Vallandro, cits.).

contraditórios, confundem-se duas coisas extremamente diversas: o *sujeito* do juízo (ou substrato = significar uma coisa única) e o *predicado* (significar o atributo de uma coisa). Exemplifiquemos: se se troca o predicado "o homem é branco" com a afirmação "o homem é um animal bípede" (que é significar o sujeito ou substrato = a própria coisa), é possível concluir que - sendo "branco" não-homem - o homem é tanto "homem" quanto "não-homem"[7]. Escreve Aristóteles:

> Admitamos, então, como dissemos a princípio, que o nome significa alguma coisa, e uma só coisa. Em verdade, é impossível que "ser homem" tenha o mesmo significado que "não-ser homem", se é exato que o termo "homem" significa não só o atributo de uma única coisa, mas também a própria (...) coisa (de fato, nós não consideramos que a expressão "significar uma única coisa" se identifique com a expressão "significar um atributo qualquer de uma única coisa", já que neste caso os termos "músico", "branco" e "homem" teriam um só significado, e por conseqüência todas essas coisas seriam uma só coisa, pois viriam a ser sinônimas[8].

A primeira vista, parece que Aristóteles se preocupa essencialmente com o *significado*, com a *forma* das afirmações, enfim, com um problema semântico. Ele afirma que "não ter um significado só equivale a não ter significado algum", e com isso cairia a própria possibilidade do discurso, já que "é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa", e "o nome tem um significado, um só significado"[9]. Mas o argumento aristotélico vai mais longe: "O nosso problema não é saber se 'homem' é ou não é enquanto nome, mas enquanto objeto real"[10]. Aristóteles ataca

---

[7] L. Colletti, *ibid.*, págs. 141-2.

[8] *Metaf.*, cit., 1006b 10-15.

[9] *Ibid.*, 1006b 5-10.

[10] *Ibid.*, 1006b 20.

diretamente o problema da realidade, isto é, o problema da *existência*. Sua crítica aos "dialéticos da matéria" - segundo Colletti - é baseada no fato de que estes, reduzindo o "significar uma coisa única" a "significar o atributo ou predicado de uma coisa", anulam justamente o *substrato* ou *ente real*, isto é, "reduzem o *sujeito* ou *hypokeimenon* a um *predicado* ele próprio"[11].

Rejeitar o princípio de não-contradição, portanto, é negar a *substância* e a *essência* das coisas, uma vez que os negadores desse princípio são "forçados a afirmar que todas as coisas são acidentais" (ou seja, são atributo ou predicado) e que "não existe isso que se chama 'ser essencialmente um homem' ou 'um animal'". Ora, afirmar isto significa - para Aristóteles - identificar "ser homem" com "ser não-homem" ou "não-ser homem", e os que assim procedem são forçados a admitir que "não pode haver tal definição de coisa alguma" e que "todas as coisas são acidentais". Entretanto, "se se afirma que todas as coisas são acidentais, não haverá um objeto primário em virtude do qual os próprios acidentes existam, uma vez que o acidente significa sempre o predicado de qualquer substrato". Conclusão: "Algo deve haver que denote substância; e, sendo assim, está demonstrado que não é possível predicar termos contraditórios ao mesmo tempo"[12].

---

[11] L. Colletti, *TI*, pág. 143.

[12] *Metaf.*, 1007a 20-25, 30-35 e 1007b 15.

Colletti chama a atenção para a importância desse argumento, que está na distinção de ente real (ou existente) e predicados lógicos: é impossível que o substrato ou substância primeira se converta em predicado ou categoria lógica. Disso se pode extrair, segundo ele, duas conclusões fundamentais: a) como os "dialéticos da matéria" negam o princípio de não-contradição, devem suprimir também a "substância primeira" (ou substrato material), que é reduzida a predicado lógico; b) já a afirmação do princípio de não-contradição repousa "no reconhecimento da irredutibilidade do sujeito-substrato às outras categorias: o que significa que a distinção aristotélica entre a 'substância primeira' e as outras categorias exprime, literalmente, o mesmo princípio que, nos tempos modernos, será recuperado por Kant com a afirmação capital de que o 'ser não é um predicado', ou de que a *existência é de natureza e origem extralógicas*"[13].

Eis um tema que já transparece na crítica de Aristóteles à platônica "doutrina das Idéias", que o conduziria à "descoberta de que a verdadeira realidade, aquela que precede os conceitos e é sua condição, não é o mundo das idéias, mas o mundo da experiência, que é constituído de realidades individuais, concretas", apreendidas através dos sentidos[14]. é o que Berti considera

---

[13] L. Colletti, *ibid.*, págs. 143-4.

[14] Cf. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, cit., pág. 86.

"a grande descoberta" de Aristóteles: a do *substrato*, precisamente[15].

Acompanhemos mais algumas passagens da polêmica contra os "dialéticos da matéria". Depois de dizer que é impossível predicar termos contraditórios ao mesmo tempo, Aristóteles acrescenta que "se as declarações contraditórias relativas ao mesmo objeto são verdadeiras ao mesmo tempo, evidentemente tudo será uma coisa só": por exemplo, "uma trirreme, um muro e um homem". Como para Anaxágoras, "todas as coisas serão confusas, e portanto nenhuma coisa singular teria autêntica existência"[16]. E Aristóteles volta-se outra vez contra os negadores do princípio de não-contradição, que põem tudo em movimento e mudança permanentes, como fazem os que "se dizem seguidores de Heráclito". O exemplo é Crátilo, que, criticando o mestre por "ter dito que é impossível entrar duas vezes no mesmo rio", considerava que "isso não se pode fazer sequer uma vez". Eis a objeção de Aristóteles: "Em verdade, os que afirmam que as coisas ao mesmo tempo são e não são, deveriam afirmar que tudo está em repouso, e não em movimento; pois, se todos os atributos já pertencem a todos os sujeitos, não há nada em que um ser possa mudar-se"[17].

---

[15] Ver *Segunda parte*, cap. I, 2.

[16] *Metaf.*, 1007b 20-25.

[17] *Ibid.*, 1010a 10-15 e 35.

A esses defensores da concepção dialética da matéria e da contraditoriedade do sensível, Aristóteles opõe uma concepção a-dialética[18], atacando o "idealismo subjetivo". Como viu bem Ross, "a percepção sensível propriamente dita, livre de toda a mistura de associação e de interpretação, é infalível". Nenhum sentido se autocontradiz a respeito da coisa sentida, já que não fornece, "ao mesmo tempo, informação oposta sobre o objeto que lhe é próprio"[19]. "O mesmo vinho pode" - comenta Ross, referindo-se à passagem 1010b 15-25 da *Metafísica* -, "se ele próprio ou o corpo daquele que o prova sofreu uma mudança, parecer num dado momento doce e noutro não; mas a doçura não mudou. Aquilo que é doce deve cumprir sempre as mesmas condições. (...) A mesma coisa não aparece diferente ao mesmo sentido, a respeito do mesmo, debaixo das mesmas condições, no mesmo momento"[20].

Não surpreende, assim, a recíproca implicação do princípio de não-contradição e do *realismo empírico*, confirmada também aqui pela teoria da *sensação*[21]. O sensível jamais pode ser reduzido ao que sente, pois - diz Aristóteles - "se apenas o sensível existe, nada haveria se não existissem seres animados, já que sem estes não

---

[18] L. Colletti, *TI*, pág. 147.

[19] W. D. Ross, *Aristóteles*, Lisboa, D. Quixote, 1987, págs. 168-9.

[20] *Ibid.*, pág. 168.

[21] Cf. Colletti, *op. cit.*, pág. 148.

existiria sequer a sensação". E conclui que "é impossível que os substratos, que produzem a sensação, não existam também sem a sensação", posto que "a sensação não é sensação de si mesma, mas existe também algo diverso fora da própria sensação, e é indispensável pressupor a existência deste algo como anterior à sensação"[22].

É a partir desta concepção *positiva* do sensível que Aristóteles critica o platonismo, no Livro I da *Metafísica*, ressaltando-lhe a concepção *negativa*:

> Tendo-se familizarizado desde jovem com Crátilo e com as doutrinas heracliteanas (de que todas as coisas sensíveis se encontram sempre em estado de fluxo e não se pode ter conhecimento delas), manteve mais tarde essas opiniões. Sócrates, no entanto, ocupava-se com questões éticas e negligenciava o mundo natural como um todo, mas buscava o universal nessas questões éticas e, pela primeira vez, aplicou o pensamento às definições. Platão aceitou a sua doutrina, sustentando, porém, que o problema não dizia respeito às coisas sensíveis e sim a entidades de outra espécie - por esta razão, a definição comum não podia versar sobre qualquer coisa sensível, uma vez que estas mudavam constantemente. A essa outra espécie de coisas ele chamou Idéias[23].

Segundo a doutrina platônica, portanto, as Idéias possuem o caráter de "realidades objetivas, extramentais e distintas das realidades sensíveis", e isto é resultado do encontro, no pensamento de Platão, da mencionada tese de Heráclito e da tese de Sócrates, para o qual a ciência trata dos universais. Em Platão e seus seguidores ocorre uma identificação do sistema dos conceitos com uma verdadeira ordem da realidade, "distinta e superior à do mundo empírico"[24].

---

[22] *Metaf.*, 1010b 30-35.

[23] *Ibid.*, 987a 32 a 987b 5-10.

[24] Ver, a propósito, E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., págs. 99, 103 e 454.

Concepção *negativa* do sensível: o elemento empírico-sensível "não é", não tem verdadeira realidade; substantificação do abstrato ou universal lógico: a Idéia toma a função do ser, já que algo deve servir de "substrato" ou "fundamento" - são as duas faces de uma moeda, na síntese de Colletti[25].

2. Kant, a tradição moderna e os epistemólogos.

Resta ver, agora, os encontros e desencontros de Kant com Aristóteles no que diz respeito ao princípio de não-contradição. Na concepção aristotélica, está claro que este princípio tem validade lógica e ontológica, ou seja, é tanto princípio da "contradição a evitar" quanto princípio de "determinação real". Já para a tradição escolástico-racionalista o princípio clássico-aristotélico é apenas *princípio de identidade*, puramente *formal*: em Leibniz, refere-se às "verdades de razão"; em Kant, torna-se "princípio supremo dos juízos analíticos". Ao contrário de Aristóteles, o fundamento, aqui, já não é o *individual*, mas o *universal* na sua forma mais abstrata (a forma tautológica)[26]. Basta lembrar que só o individual pode ser substância: a crítica da doutrina das Idéias conduz

---

[25] *TI*, pág. 149.

[26] Cf. *TI*, pág. 150; ver também M. Rossi, *op. cit.*, pág. 62.

Aristóteles a formular uma nova doutrina - a da *substância individual*, segundo Berti[27].

O princípio clássico-aristotélico acaba sendo apenas identidade do pensamento consigo mesmo, em vez de correspondência do pensamento com a realidade. Contra essa interpretação também se volta Trendelenburg, reconhecendo que o individual fundamenta o princípio. Questiona ele: "A lógica formal pretende chamar-se aristotélica e busca a proteção deste grande nome. Tem direito de fazê-lo? Permanece fiel ao fundador da ciência lógica?" A resposta:

> Notamos aqui uma diferença essencial. Aristóteles não exprime em absoluto a intenção de conceber as formas do pensamento unicamente a partir de si mesmas. Uma tal separação é estranha a Aristóteles e é uma descoberta moderna. Ciência e opinião são para ele, por uma parte, também condicionadas pelo objeto. (...) A expressão que Aristóteles dá (ao princípio de não-contradição) distancia-se notavelmente da maneira puramente lógica em que é entendido pelos modernos"[28].

Este o significado rigorosamente aristotélico da crítica trendelenburguiana, significado que - na visão de Rossi - "não só basta para diferenciá-la radicalmente da de Schelling e dos teístas especulativos, mas (...) o aproxima, do ponto de vista da metodologia lógica, tão essencialmente da crítica anti-hegeliana do jovem Marx, a ponto de torná-lo um dos seus mais rigorosos e imediatos precursores históricos"[29].

Trendelenburg indica com precisão onde está a diferença em relação à tradição moderna. Após enunciar o princípio de

---

[27] *Profilo di Aristotele*, cit., pág. 83.

[28] A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit. por M. Rossi, *op. cit.*, págs. 62-3, e por L. Colletti, *TI*, págs. 150-1.

[29] *Op. cit.*, pág. 63; sobre isto, ver acima, tópicos 1 e 2 do cap. I, *Segunda parte*.

não-contradição, acrescenta que "nesta cerrada formulação Aristóteles luta claramente para alcançar um ponto indivisível nas coisas" - (e trata-se, na observação de Colletti, justamente da individualidade, ou pontualidade, ou univocidade do substrato) - "que, como tal, deva ser em si determinado de modo a excluir a ambigüidade ou equivocidade de concepção por parte do pensamento". Não é o que ocorre em Kant, que, separando a lógica formal da referência à realidade, "apagou o último traço de origem metafísica (leia-se: ontológica) que ainda era perceptível no princípio, recordando que, na expressão segundo a qual A não pode ser ao mesmo tempo (*zugleich*) não-A, a determinação temporal '*zugleich*' não se referia de modo algum à lógica"[30].

Para Kant, o princípio de não-contradição só se aplica à coerência formal do pensamento: é apenas um *principium rationis*, que não se estende à *possibilidade real* e tampouco engloba a *correspondência entre pensamento e realidade*. Palpável, aqui, seu *apriorismo*, como aponta Colletti: "Kant considera que pode haver coerência formal do pensamento consigo mesmo, prescindindo da sua congruência com a realidade e, portanto, independentemente do fato de que ao pensamento *seja dado um objeto* para pensar". Um pensamento contraditório quanto à forma é inegavelmente um pensamento que se autodestrói e se anula, mas "se a coerência é

---

[30] A. Trendelenburg, cit. por L. Colletti, *TI*, pág. 151.

respeitada e a contradição lógica não aparece, o pensamento poderá subsistir (...) também independentemente da referência à realidade. Nesse caso, será 'vazio', mas não nulo. Isto é, subsistirá como a *priori*"[31].

Não é por acaso que Kant distingue pensar (*denken*) e conhecer (*erkennen*). Diferentemente de Aristóteles, para o qual "é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa"[32], Kant acha possível haver pensamento mesmo sem referência ao objeto. A coerência do pensamento consigo próprio, ainda que condição insuficiente, é *conditio sine qua non* da verdade.

Por isso tudo - admite o próprio Colletti -, é preciso muita cautela ao se proceder a uma aproximação de Aristóteles e Kant. O ponto de encontro entre os dois deixa ver melhor também o desencontro. Mas Colletti não hesita em afirmar que eles se tocam, pelo menos, numa questão fundamental: a teoria aristotélica da "substância primeira" - segundo a qual o objeto individual nunca pode ser convertido em predicado lógico nem confundido com as outras categorias - encontra ressonância na tese kantiana sobre o *caráter extralógico da existência* (a existência não é predicado).

O ponto de desencontro: em Kant, não há possibilidade de relação entre princípio de realidade e princípio lógico;

---

[31] L. Colletti, *TI*, págs. 151-2.

[32] *Op. cit.*, 1006b 10-12, já cit.

em Aristóteles, princípio de realidade e princípio lógico estão unidos: sua "teoria da *ousia*, isto é, da diversidade do substrato em relação às outras categorias (e, portanto, da irredutibilidade do 'sujeito' ao 'predicado'), concorre para a fundação do princípio de não-contradição", demonstrando como os negadores dialéticos desse princípio são obrigados a negar também todo *ente real* - tudo é reduzido a acidente e, assim, a predicado[33].

Qualquer que seja a diferença, porém, uma coisa não se pode negar: a persistência, no pensamento kantiano, de motivos aristotélicos. De tal modo que Kant pode ser considerado o verdadeiro "Aristóteles moderno", e não - ironiza Colletti - "aquele outro que tanta influência teve sobre Marx". Entre estas inspirações, destaca-se a retomada da *teoria da verdade como correspondência* e a original elaboração que Kant dá - no momento em que mais se afasta de Leibniz e da tradição do racionalismo abstrato - à distinção de "princípio lógico" e "princípio real"[34].

Para ver isto mais de perto, é preciso retornar a um escrito pré-crítico de Kant: o chamado *Beweisgrund* (*O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*), elaborado à mesma época da *Tentativa para introduzir na filosofia o conceito de quantidades negativas*[35]. Como já

---

[33] Cf. L. Colletti, *TI*, págs. 152-3.

[34] *Ibid.*, pág. 153.

[35] Já referidos aqui, cf. *Terceira parte*, III, 2.

vimos, estes escritos de 1763 influenciaram profundamente a obra de Colletti nos anos 70: a distinção entre *Widerspruch* e *Realopposition*, ali desenvolvida, levou-o à definitiva conclusão de que Marx era prisioneiro da dialética hegeliana, mesmo nas suas análises científicas, como *O Capital*[36].

No *Beweisgrund*, Kant mantém a exclusão da contradição lógica, pois o pensamento que é contraditório se anula: um triângulo quadrado é impensável e impossível, já que o *possível* é o que é *pensável* com coerência formal, isto é, o pensamento que não se contradiz[37]. Kant chega a descobrir aqui - segundo Colletti - uma nova relação entre "princípio lógico" e "princípio real", premido "pela necessidade de dar a razão da diferença entre lógica e realidade (e, portanto, também entre a 'oposição lógica' e a 'oposição real', entre a contradição e a contrariedade)"[38].

Colletti toma como ponto de partida o *Argumento ontológico* - que Kant chama de "prova cartesiana" -, na seguinte passagem: "Se do conceito do puramente *possível* como princípio se devesse concluir a existência como conseqüência, dever-se-ia poder encontrar neste conceito do possível a dita existência mediante a sua análise; já que não há outra dedução de uma conseqüência de um conceito de

[36] Cf. a cit. *Correspond.* de 4/9/92 ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp.

[37] I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, cit., págs. 118-19. Acompanhe-se, em Colletti, *TI*, pág. 153 e segs.

[38] L. Colletti, *op. cit.*, págs. 153-4.

possível senão por meio da análise lógica. Em tal caso deveria a existência, como predicado, estar contida no possível"[39].

Kant deixa claro, desde o início, que "a existência de modo algum é predicado", alertando para o "perigo de querer deduzir a existência de conceitos simplesmente possíveis"[40]. Em outras palavras, a existência não é apenas um elemento lógico, interno ao pensamento; é a existência (ou real) que torna possível o pensamento. Em algo existente (real) está posto um "a mais", que não se põe no puro possível (lógico), já que "na pura possibilidade não é posta a própria coisa, mas (...) somente simples relações de algo com algo, segundo o princípio de (não-)contradição, e resulta consolidado que a existência propriamente não é (...) predicado de qualquer coisa"[41].

O sistema leibniziano é posto abaixo, segundo Colletti: "Para Leibniz, a não-contradição lógica, a coerência formal do pensamento consigo mesmo, requeria a exclusão ou negação da matéria como *não-ser*". Ao invés disso, em Kant, para quem a matéria, a existência não é defeito ou *falta*, porém um 'a mais' (...), é verdadeiro exatamente o oposto: *quando falta algo real para pensar, cai a própria não-contradição ou*

---

[39] I. Kant, *ibid.*, pág. 202.

[40] *Ibid.*, pág. 113.

[41] *Ibid.*, pág. 117.

possibilidade lógica e é o pensamento mesmo que se perde"[42]. Com efeito, a possibilidade de todas as coisas "pressupõe alguma existência":

> Toda possibilidade cai não só quando se encontra uma contradição intrínseca, como o "lógico" da impossibilidade, mas também quando não há um material, um dado para pensar. Porque, então, nada de pensável é dado. (...) Ora, se toda existência é suprimida, (...) não se dá material de algo pensável: perde-se assim toda possibilidade. Certamente não há contradição intrínseca na negação de toda existência. Porque na contradição se exigiria que algo fosse posto e ao mesmo tempo suprimido; assim, não se pode certamente dizer que este suprimir contenha uma contradição intrínseca. *Mas que haja uma possibilidade e não haja nada de real, isto é contraditório*; já que, se não existe nada, tampouco se dá algo que seja pensável, e *há contradição se ainda assim se quer que algo seja possível*[43].

Neste ponto, Kant é o extremo oposto de Leibniz: logicamente contraditório, segundo ele, não é reconhecer a existência da matéria, mas - como argumenta Colletti - "*negar a existência real, a matéria: já que, negada esta, o pensamento mesmo se anula e perde-se a possibilidade lógica ou não-contradição*". Pensamento coerente consigo próprio é pensamento congruente com as coisas. Um pensamento formalmente não contraditório, mas não referido a alguma matéria (ou seja, "vazio"), "*é na realidade contraditório e impossível*". Pelo menos por um momento - conclui Colletti -, reencontra-se o grande caminho aberto por Aristóteles: não é a realidade que depende do pensamento, mas este que depende da realidade. A não-contradição lógica só é instaurada a partir da "univocidade da determinação real". Não basta apenas a coerência formal do pensamento, mas a

---

[42] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 155.

[43] *Op. cit.*, págs. 119-20 (grifo meu).

correspondência deste com a realidade: "princípio lógico" e "princípio real" estão unidos[44].

Kant não atingiria tanta clareza nem mesmo na *Kritik*, onde a não-contradição ou coerência lógico-formal do pensamento é possível ainda que prescindindo do conteúdo. O possível lógico subsiste como a *priori*: um pensamento não-contraditório, ao qual falte a referência a algo sensível, é um pensamento "vazio", mas ainda assim não se anula.

Por que a mudança de perspectiva? Colletti encontra uma justificativa para o esforço kantiano de reduzir o princípio de não-contradição a *principium rationis*: esse esforço "parece inspirado na exigência antidogmática de assinalar claramente a distinção entre pensamento e ser, entre lógica e realidade". A diferença que Leibniz havia estabelecido, "entre o princípio de não-contradição como princípio das 'verdades de razão' e o princípio de razão suficiente como princípio da 'possibilidade real'", atenuara-se em Wolff e Baumgarten, com sérias conseqüências para a escola leibniziana. O princípio de identidade e não-contradição (entendido aqui como mera coerência formal do pensamento) passava a ter valor ontológico, "como se a coerência do pensamento consigo mesmo pudesse implicar, *ipso facto*, também a correspondência do pensamento com a realidade"[45].

---

[44] *TI*, págs. 155-6-7.

[45] *Ibid.*, pág. 156n.

Resta ver, por fim, a posição dominante entre os epistemólogos. Colletti dedica o final de seu importante estudo sobre "*Contraddizione dialettica e non-contraddizione*" justamente a algumas questões relativas à Epistemologia contemporânea - uma preocupação que se reflete também em alguns ensaios de *Pagine di filosofia e politica* (1989). A primeira questão diz respeito à maneira pela qual a moderna filosofia da ciência acolheu o princípio clássico-aristotélico de não-contradição, isto é, como princípio da "lógica formal" e, portanto, como prolongamento da tradição que vem de Leibniz e "de um certo Kant".

Recebido como simples princípio das "verdades de razão" ou - na acepção kantiana - como *principium rationis*, o princípio de não-contradição acabou junto de outras proposições da lógica formal moderna que nada dizem acerca da realidade. Citando Carnap, Colletti lembra o "primeiro" Wittgenstein[46], que pôs a perder a unidade indissolúvel do princípio de não-contradição com a experiência, fundamental na concepção de Aristóteles e do Kant mais distante de Leibniz[47]. "Em primeiro lugar" - diz Carnap - , "há proposições verdadeiras em virtude da simples forma ('tautologias', segundo Wittgenstein; estas correspondem mais ou menos aos 'juízos analíticos' de Kant), que não afirmam nada sobre a realidade. A esta espécie pertencem as

---

[46] O Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*.

[47] *Ibid.*, pág. 158.

fórmulas da Lógica e da Matemática, as quais não são em si mesmas enunciados sobre a realidade, mas servem à transformação de tais enunciados. Em segundo lugar, há as negações de tais proposições ('contradições'), que são autocontraditórias, ou seja, falsas em virtude da simples forma. Quanto às proposições remanescentes, a decisão sobre a verdade ou falsidade depende dos protocolos. São, por isso, *proposições empíricas* (verdadeiras ou falsas) e pertencem ao domínio da ciência empírica"[46].

A segunda questão de Colletti diz respeito ao próprio Kant, que - ao contrário de Hume, por exemplo - "não goza de grande fortuna na moderna filosofia da ciência". Pelo menos três pontos o prejudicaram: a teoria dos juízos sintéticos a *priori*, a absolutização da Mecânica de Newton e da Geometria euclidiana, e o próprio neokantismo, com sua tentativa - "desesperada, mesmo quando refinada e inteligente, como em Cassirer" - de manter as ciências modernas dentro do sistema[47]. Se algo de atual existe em Kant, e que repercute até mesmo junto a algumas tendências do Empirismo moderno, é precisamente o *caráter extralógico da existência* - mas também aqui o "princípio lógico" já não está ligado ao "princípio real" ou da experiência. Entre os que afirmam o caráter extralógico da existência - e que, por isso mesmo, não admitem a redução da existência a predicado -, Colletti

[46] R. Carnap, *"Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio"*, cit. por L. Colletti, *ibid.*

[47] *TI*, pág. 159.

nomeia, além de Carnap, M. Schlick, G. E. Moore, A. Ayer e K. R. Popper. E é nesse contexto que identifica duas exigências - de difícil solução - com que se defronta a Filosofia contemporânea: a *teoria da verdade como correspondência* e a teoria do *fundamento do conhecimento* (na formulação de Schlick[50]). Na primeira vertente, segundo ele, o risco permanente é a teoria da verdade como simples coerência formal; na segunda, o "hipercriticismo", que não faz distinção entre *teoria* e *observação*, como se toda teoria produzisse sua ontologia (é o caso de Hanson, Toulmin, Kuhn, Feyerabend e do próprio Popper)[51].

Este ponto já foi examinado, com brevidade, no cap. III, 2, desta *Segunda seção*, a propósito da *Theory-laden of perception* e da crítica collettiana a Popper, que perde a fundamental distinção - estabelecida por Kant - entre *sensibilidade* e *intelecto*. Embora seu *racionalismo crítico* cultive a idéia de "falsificação", que tem necessidade de "fatos" (já que uma teoria científica "falsifica-se" quando um fato lhe contradiz qualquer derivação lógica), Popper cultiva também - paradoxalmente - a idéia de que as observações são "teóricas". E é preciso reconhecer que isto

---

[50] "*O fundamento do conhecimento*", *in Coletânea de textos*, SP, Abril Cult., Col. "Os Pensadores", 1980, pág. 65 e segs. Colletti anota que o problema do fundamento, em Schlick, é o das "constatações", que são um "banco de provas" das hipóteses teóricas e que, portanto, não podem ser teóricas elas mesmas. Para Schlick, a simples não-contradição é insuficiente para configurar a verdade, o que derruba a "teoria da coerência"; certa é a "teoria da correspondência", segundo a qual "a verdade de uma proposição consiste na sua conformidade com os fatos" (págs. 69-70). Colletti percebe neste ensaio pelo menos um traço aristotélico: o "caráter antepredicativo da verdade" (*TI*, pág. 160n).

[51] *Op. cit.*, págs. 160-1.

"exclui a independência e a autonomia dos fatos: um fato científico está sempre enredado em alguma teoria. Assim, por um lado o racionalismo crítico exige a distinção entre linguagem observativa e linguagem teórica, mas, por outro, a nega. De um lado, vai na direção do realismo, mas, de outro lado, na proporção de sua insistência na tese de que todos os dados são interpretações à luz de teorias, move-se na direção do (...) teoricismo". Na encruzilhada dessas duas forças divergentes, o pensamento popperiano oscila: a sua solução do problema de Kant o leva para uma direção, enquanto a sua solução do problema de Hume o conduz a outra"[82].

Contra Popper, Colletti observa que, embora seja impossível prescindir da *theory-ladenness*, se esta for afirmada de modo unilateral, exclusivo, conduz a "efeitos devastadores": é preciso integrá-la com o princípio oposto, segundo o qual não há teoria, nas ciências empíricas, que não tenha como ponto de partida uma observação preliminar. O "falsificacionismo" - completa Colletti - nasceu desta célebre "assimetria": milhares de observações particulares não bastam para "verificar" as asserções universais ou leis científicas; mas basta uma só observação contrária para "falsificar" essas leis. O discurso se sustentaria se reconhecesse a "dureza" e "consistência" das asserções observativas; como, porém, considera-as teóricas, "isto é,

---

[82] M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, cit., págs. 21-2.

hipotéticas, incertas, relativas elas próprias, o falsificacionismo cai em pedaços"[53]. Falta a condição que Popper mesmo colocara como base de seu falibilismo e de seu realismo: exatamente a distinção entre teorias e fatos[54].

Que a tese sobre o caráter "teórico" das observações remonte a Kant, para Colletti, não passa de uma "lenda" (de resto, avalizada pelo próprio Popper, e de que se aproveita depois Feyerabend para o seu "anarquismo metodológico"). Contra tal interpretação, basta recordar a distinção - real, por natureza, e não apenas formal - entre *sensibilidade* e *intelecto*, central no pensamento kantiano. Como vimos tantas vezes, duas são as fontes do conhecimento, para Kant: a "receptividade das impressões" e a "espontaneidade dos conceitos". Sem a primeira, nenhum objeto nos é *dado*; sem a segunda, nenhum objeto é *pensado*.

---

[53] *PFP*, págs. 78-9.

[54] *Ibid.*, págs. 87-8.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O longo período considerado até aqui (1945-1991) inicia-se com o declínio da influência croceana sobre a Cultura e a Filosofia italianas. Progressivamente, afirma-se a hegemonia - cultural, filosófica e ideológica - do Marxismo: seus intelectuais mais expressivos marcaram passagem pelo Partido Comunista Italiano (PCI), que ao final desse período - na seqüência das grandes transformações ocorridas no Leste europeu e na (ex-)Urss - se tornaria o *Partito Democratico della Sinistra*. É nesse contexto que a Cultura filosófica italiana inscreve sua contribuição original[1], largamente ignorada - ainda hoje - em outros

[1]Apesar de Colletti considerá-la "uma província do *Reich* filosófico germânico: um fenômeno de *Epigonentum*, incompreensível sem a chamada 'filosofia clássica' alemã e, sobretudo, sem o peso, determinante em todos os sentidos, de Hegel. Pense-se na sucessão Spaventa-De Sanctis-Labriola e na sua culminação em Croce e Gentile. É um arco que se estende da metade do século passado e que domina quase que incontrastavelmente até o último pós-guerra. Depois, quando a hegemonia do idealismo neo-hegeliano cede o passo ao Marxismo, é ainda a influência de Hegel que se perpetua e se prolonga através de Marx. Por último, quando o Marxismo entra em crise, a herança é recolhida por Heidegger - um filósofo que, na sua longa parábola, cada vez mais deixou vir à luz suas raízes no idealismo romântico"(*PFP*, pág. 99); na mesma linha, o ensaio de C. A. Viano, "*Una filosofia furtiva*", *in Dove va la filosofia italiana*? (onde também foi publicado o ensaio "*Il Reich filosofico*", de Colletti, agora em *PFP*), cit., pág. 199 e segs. A originalidade que aponto aqui, obviamente, nem de longe é comparável à do Renascimento, que, no início da Idade moderna, fez da Itália o "guia espiritual" da Europa; mas não se pode negar que trata-se de algo tão específico à Cultura filosófica italiana quanto o foi, no período anterior à II Guerra, o neo-hegelianismo. Se a originalidade esmaeceu, foi o preço que se teve

países: trata-se do *rapporto Marx-Hegel*, lançado em debate por Della Volpe e, como vimos, levado às últimas conseqüências por Colletti a partir do ensaio sobre "*Marxismo e dialettica*" (em apêndice à célebre *Intervista politico-filosofica*, de 1974). De modo autônomo e original e após uma longa e complexa investigação, ele chegava à seguinte conclusão: com a dialética hegeliana, Marx herdara também a concepção de uma *realidade autocontraditória*.

As objeções a Colletti vieram de todos os lados, particularmente da linha hegeliano-marxista. Houve até quem visse nas suas conclusões simplesmente o sinal de uma "crise pessoal", que nada tinha a ver com uma real crise teórica do Marxismo: "rendição", "resignação", "pessimismo", "inoperância", um "adeus às armas"[2] - eis os termos. Mas houve também quem as visse como "exemplo incomum de coragem intelectual e de probidade científica": Colletti colocava-se "fora do horizonte marxista, tornando-se um crítico cada vez mais resoluto dessa doutrina, da qual tinha sido, por um vintênio, um eminente teórico, conhecido e apreciado não só

---

que pagar pela inserção da Filosofia italiana "no quadro filosófico mundial" (ver, a propósito, na mesma colet., o escrito de L. Lugarini, "*Va dove van tutte*", particularmente pág. 110). Recorde-se, por fim, que alguns dos temas examinados de modo pioneiro pela "Escola" dellavolpiana desde o final dos anos 50 apareceriam, anos mais tarde - mas numa perspectiva diferente -, no debate francês, iniciado por Althusser e seus discípulos e que alcançaria influência internacional (cf. acima, cap. II, 2, da *Segunda parte*).

[2] "*Addio alle armi*" era exatamente o título de um artigo de F. Mussi publicado em *Rinascita*, 13 (28/03/75); cf. D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi*, cit., pág. 55n. Vale observar que o mesmo F. Mussi, quatorze anos depois, seria um dos maiores entusiastas da transformação radical conduzida por Achille Occhetto. "Sou um comunista italiano em transformação", dizia ele em 1989; "sou comunista mas defino-me também socialista, democrático, ecologista" (ver C. Valentini, *Il nome e la cosa. Viaggio nel PCI che cambia*, cit., pág. 57).

na Itália, mas também no exterior"[3]. A ortodoxia hegeliano-marxista e gramsciana, por sua vez, nada perceberia até o desabamento do Muro de Berlim.

O fato é que existem "dois Marx", como demonstraria Colletti ao longo dos anos 70: o cientista, empenhado na análise das tendências do capitalismo moderno; e o dialético, herdeiro da Filosofia da História de Hegel. O Marxismo mesclava indevidamente "ciência" e "ideologia", "conhecimento" e "desejo", "fatos" e "valores"; em outras palavras, dissolvia a separação que deu origem ao pensamento crítico moderno: aquilo que Max Weber chamou de "desencantamento", ou melhor, de *secularização* do mundo. Se isto constituíra a eficácia histórica do Marxismo, revelava também sua "esterilidade cognoscitiva"[4].

Dez anos depois de Colletti, o historiador E. Hobsbawm chegaria a conclusões semelhantes (mas sem desvincular-se da ortodoxia marxista). A teoria de Marx - escreve ele - "carece de homogeneidade", já que "pode-se, de fato, sustentar que ela consta de uma análise do capitalismo e de suas tendências, e, ao mesmo tempo, de uma esperança histórica, expressa com uma extraordinária paixão profética e nos termos de uma filosofia derivada de Hegel, na perene

---

[3] G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*, cit., pág. 138. O autor observa ainda que, junto com Gramsci, Colletti é um dos (ex-) marxistas italianos do Século XX mais traduzidos nas línguas ocidentais.

[4] L. Colletti, "*Marx cento anni dopo*", ensaio acrescido à 5a. ed. (1986) de *TI*, pág. 218.

aspiração humana por uma sociedade perfeita, que seria alcançada através do proletariado"[5].

Hobsbawm, porém, é incapaz de extrair dessa constatação todas as conseqüências. Ora, o que o Marxismo herda de Hegel é precisamente o "providencialismo histórico-dialético" e, através deste, "a exigência antropocêntrica da salvação e da redenção 'absolutas', que já eram patrimônio da Religião". Em que consiste, afinal - pergunta Colletti -, a Filosofia da História? Exatamente nisto: "é a maneira com que o Cristianismo[6] vê a História". Hegel não é exceção: a História aqui "aparece como um drama" que tem uma meta final, em direção à qual a Providência (ou a 'astúcia da Razão') guia o curso das coisas. "No centro do drama está a 'queda': a fase da infelicidade e da dilaceração, que Hegel chama de reino da 'alienação'. Segue-se, enfim, o epílogo (...), que suprime todos os motivos da cisão e da infelicidade, para restabelecer, num nível mais elevado, a harmonia e a unidade originárias"[7].

Marx reproduz fielmente este "modelo teológico" na sua concepção da História: ao "comunismo primitivo" segue-se a

[5] E. Hobsbawm, "*O marxismo hoje: um balanço aberto*", *in História do marxismo*, cit., vol. 11, pág. 58.

[6] E não só o Cristianismo: a Filosofia da História começa com a "fé hebraica e cristã" e corresponde, portanto, à perspectiva histórica da Bíblia, como aponta Löwith no seu *O sentido da História*, cit. (ver cap. IV, 3, desta Seção).

[7] L. Colletti, *op. cit.*, pág. 219. Considerações análogas são desenvolvidas por A. Gorz no seu *Adeus ao proletariado* (Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982): "A filosofia de Hegel é, no sentido profundo, a teologia cristã que finalmente se iguala a si mesma como teofania: a História é escatologia, é o reino de Deus que, do final dos tempos, leva ao seu próprio advento pela mediação de homens históricos que ainda não compreendem o sentido da obra transcendente que realizam" (pág. 29). Impossível não recordar aqui, mais uma vez, as reflexões de Löwith.

longa e dolorosa divisão da sociedade em classes; depois, o proletariado, como sujeito histórico "eleito", realiza a sua "missão", suprimindo essa divisão e inaugurando "a idade de ouro da sociedade perfeita: a sociedade sem Estado, sem Direito, sem dinheiro, sem tribunais e sem cárceres, que será descrita por Lênin em *Estado e revolução*"[5]. Se em Hegel esta concepção da História tem por fim o "ingresso de Deus no mundo" e sua "realização", em Marx e na Esquerda hegeliana o processo mundaniza-se completamente: o que era a transcendência é transposto no futuro, um novo "Absoluto" - a sociedade comunista.

Existe, portanto, um elemento de profunda continuidade entre Marx e Hegel (e, aos dois, Colletti junta também Heidegger). Para todos eles, a *Realidade é História*: não do Universo ou do planeta Terra, mas exclusivamente história humana, como se tudo fosse obra e graça da nossa espécie. Estamos, com efeito, diante de "Filosofias da História, que são igualmente filosofias antropocêntricas", embora às de Hegel e Heidegger melhor se adequasse o qualificativo de "teológicas ou teocêntricas", posto que o teocentrismo - completa Colletti - é apenas um antropocentrismo expresso de forma indireta[6]. É como se não tivessem ocorrido a Revolução astronômica e a Revolução darwiniana: a primeira, retirando a Terra do centro do Universo; a segunda, demonstrando que o

---

[5] *Ibidem*.

[6] *PFP*, pág. 99.

homem é apenas um ser entre outros no processo evolutivo, produto do acaso. Dois golpes, como viu bem Freud, que deixaram a Humanidade ao desamparo[10].

1. O "último" Colletti

São temas caros a Colletti, que a eles retorna no *Prefácio* às *Páginas de filosofia e política*[11], seu último livro. Ele parte, ali, da dissociação de Física e ética, de Ciência e Valor, ou seja, de "'conhecimento' da realidade e 'atribuição de sentido' à nossa vida": um "traço da Modernidade que incide profundamente, um aspecto tão revelador do nosso tempo que creio não ter havido igual em outras épocas". Diversamente da cosmologia aristotélico-cristã da Idade Média, em que conhecimento da realidade e compreensão da finalidade da vida (sua destinação e valor) ligavam-se inextricavelmente, na Modernidade essa aliança é rompida. A Revolução astronômica explode esse cosmo finito: o Universo resultante é de proporções ilimitadas. A Terra já não é o centro de nada, mas apenas um ponto infinitesimal, "uma minúscula ilha perdida num oceano sem praias, onde se contam bilhões de galáxias, cada uma das quais com centenas de bilhões de sóis". Tentar explicar esta realidade em

---

[10] Cf. *O futuro de uma ilusão*, *in Textos escolhidos*, cit., especialmente III parte, pág. 95 e segs.

[11] Resumirei aqui os principais argumentos do *Prefácio*, págs. III-XIX.

função do homem, ou dela "extrair um significado para a nossa existência", é "simplesmente impossível"[12].

Ao separar Física e Ética, as ciências modernas também puseram fim a uma espécie de *animismo* universal, próprio do Neoplatonismo medieval. As ciências operam uma "desanimação" da Natureza: a quantificação ou matematização foi "indispensável para expelir da Natureza as 'qualidades psíquicas' ocultas que o 'animismo' filosófico nela havia projetado". A imagem da realidade que resultou disso por certo não é confortável, mas a Modernidade tem seu preço. "E, se aquilo a que se tende é o 'conhecimento'", diz Colletti, "não há alternativas"[13]. Assim se rompeu - como constatou também Monod - "a antiga aliança animística do homem com a Natureza".

Em páginas comoventes, Monod revela toda a angústia do homem moderno, que desperta "de seu sonho milenar para descobrir sua solidão total, sua estranheza radical. Agora, sabe que, como um cigano, está à margem do Universo onde deve viver. Universo surdo à sua música, indiferente às suas esperanças, como a seus sofrimentos ou a seus crimes". São inatas, no homem - continua ele -, "a angústia da solidão e a exigência de uma explicação total", essa angústia "criadora de todos os mitos, de todas as religiões, de todas as filosofias e da ciência mesma"; mas, quanto mais avança o

---

[12] *Ibid.*, pág. III.

[13] *Ibid.*, pág. V.

conhecimento da realidade, mais insignificante parece a existência humana. "Enfim, o homem sabe que está sozinho na imensidão do Universo, de onde emergiu por acaso. Não mais do que seu destino, seu dever não está escrito em lugar algum"[14].

Colletti recorda também Russell, para o qual "o mundo que a ciência oferece à nossa meditação é privado de escopo e vazio de significado"; e, "cega ao bem e ao mal, indiferente às destruições, a matéria onipotente percorre a sua estrada sem repouso". Nos seus *Ensaios céticos*, afirma ainda Russell: "Antes de Copérnico não havia necessidade de sutileza filosófica para sustentar a concepção antropocêntrica do mundo. Os céus giravam visivelmente em torno da Terra, e na terra o homem dominava sobre todos os animais do campo. Mas quando a Terra perdeu a sua posição central, também o homem foi deposto das alturas, e foi necessário inventar uma metafísica que corrigisse as 'cruezas' da ciência. Esse trabalho foi realizado pelos chamados 'idealistas'"[15].

Por fim, Colletti recorda Weber, segundo o qual "a tensão entre a esfera da ciência e a da salvação religiosa é insanável", pois a ciência é "a potência especificamente estranha à divindade", não dispondo de "meios de salvação e

---

[14] J. Monod, *O acaso e a necessidade*, Petrópolis, Vozes, págs. 185-190-95-98.

[15] B. Russell, cit. por Colletti, *TI*, pág. 53. Essa contraposição entre ciência e Metafísica, entre ciência e ideologia - observa Colletti -, aparece em Weber como contraposição entre mundo da ciência e mundo da "salvação religiosa" (ver adiante).

de revelações"[16]. O "destino" do homem moderno "é o de viver numa época indiferente a Deus e aos profetas", acrescenta Weber. E, "a quem não é capaz de suportar virilmente esse destino de nossa época", eis o seu conselho: "volta em silêncio (...) aos braços abertos e cheios de misericórdia das velhas Igrejas"[17]. Mais uma vez, o quadro é desconfortável. Mas, em comparação com a ciência - resume Colletti -, "Religião e Metafísica oferecem apenas medicinas da alma. Não um conhecimento da realidade, mas fabulações consolatórias"[18].

Embora as ciências mostrem *como* é o mundo, falem de fatos e de estados-de-coisas, calam a respeito do "sentido" da existência humana. Que fazer, diante disso? Colletti vê duas "saídas decentes". Uma é a de Weber; outra, a de Wittgenstein, para quem "o impulso para o místico vem da não satisfação dos nossos desejos por parte da ciência". Afinal, no *Tractatus* é mais importante o que não foi dito: o místico, o inefável. A ciência, "esse horrendo mal" (como Wittgenstein acabou por julgá-la), tem menos importância do que "a ética religiosa, isto é, 'sentir-se nas mãos de Deus'. É uma solução que, ao conhecimento, antepõe o desejo

---

[16]Cf. L. Colletti, *ibid.*, págs. VI-VII; ver também *II*, págs. 51-2. "A ciência" - escreve Weber - "não é produto de revelações, nem é graça que um profeta ou um visionário houvesse recebido para assegurar a salvação das almas; não é também porção integrante da meditação de sábios e filósofos que se dedicam a refletir sobre o *sentido* do mundo" (M. Weber, *A ciência como vocação*, in *Ciência e política. Duas vocações.*, SP, Cultrix, 3a. ed., s/d, pág. 47).

[17]M. Weber, *op. cit.*, págs. 48 e 51.

[18]*Ibid.*, pág. VI.

de 'salvação' e a esperança; mas em silêncio e com o mérito de não buscar contaminações entre os dois planos"[19].

Argumenta-se com frequência que a opção pela ciência - como é caso de Weber - constituiria, no fundo, também uma escolha ética, por antepor o "valor" do conhecimento a outros valores. Ora, tais objeções esquecem um ponto fundamental, segundo Colletti. "É verdade que o conhecimento é ele próprio um 'valor', mas um valor (...) antitético em relação a todos os outros". Enquanto estes favorecem o "desejo narcisista" e configuram "uma realidade centrada sobre nós", o conhecimento científico, ao contrário, "mortifica e contrasta o antropocentrismo"[20].

"Cientificismo arrogante", a posição de Colletti?[21]. Se admitirmos que a ciência é *conhecimento* (e não mero *instrumento*), cujo método é guiado pelo "postulado da objetividade da Natureza"[22] - sem finalismo, sem identidade de pensamento e ser -, a resposta é não. Trata-se de uma posição *realista*, não antropomórfica nem antropocêntrica, que não projeta o mundo somente "na medida e em função das nossas necessidades, dos nossos desejos ou 'valores' e, por isso, também das nossas exigências de 'segurança'"[23]. Por

[19] *Ibid.*

[20] L. Colletti, *ibid.*, pág. VII.

[21] O ataque é de C. Preve, *in La filosofia imperfetta. Una proposta de ricostruzione del marxismo contemporâneo*, cit., pág. 97n.

[22] A expressão é de Monod, *op. cit.*, págs. 32, 183 e *passim*.

[23] L. Colletti, *TI*, pág. 53.

penoso que seja, é preciso admitir que o aumento de conhecimento não tem o mais remoto compromisso com a "felicidade" humana, nem com a resolução de todos os problemas da espécie. Até pelo contrário: como acabamos de ver, as ciências erradicaram muitas certezas, sem deixar, em troca, nenhuma consolação. A Modernidade tem mesmo o seu preço.

Significa isto que nada mais resta à "razão filosófica"? Também aqui - mas com limites claros - a resposta é não. Observa um sensível filosófo prático: "A vida biológica do indivíduo tende (...) a se tornar para milhões de pessoas o horizonte máximo de expectativas e de sentido que o indivíduo se atribui (já é muito se pensa nos filhos ou no futuro do mundo nos próximos decênios). Só este fato abre à reflexão ética um terreno inculto a explorar e revolver"[24]. Certo, mas vale advertir a Bodei: trata-se de um terreno disputável, passo a passo - em rigorosa igualdade de condições -, pelas religiões, pelo misticismo, pelas sempre férteis "medicinas da alma". Por mais que os "filósofos práticos" esperneiem contra a aproximação da Filosofia com os problemas do conhecimento e dos empreendimentos científicos; mesmo que se conceda que a filosofia prática, "tão vinculada aos problemas quotidianos

---

[24] R. Bodei, "*Non di sola scienza*", *in Dove va la filosofia italiana?*, cit., pág. 35. O Autor chega a esta conclusão após observar que "âmbitos de experiência como os relativos à dor, à doença, à velhice e à morte, que no passado eram freqüentemente considerados, embora em toda a sua negatividade, como resgatáveis numa outra vida ou na perspectiva de um futuro laico, hoje são sentidos por muitos como desoladamente irredimíveis". E conclui que nada parece à altura de repor essas "perdas".

da existência humana, é decididamente antropocêntrica e geocêntrica, embora os cientistas apreciem descrever a Terra não mais no centro do Universo"; e "ainda que estejamos numa simples astronave que navega no espaço"[25], o fato é que a ética não é ciência: a primeira prescreve, enquanto esta apenas descreve - e do campo tratado pelas ciências, não se deduz nenhum "valor".

Quanto ao "sentido da vida", consiste - além desta opção pelo conhecimento - em "não desistir de perseguir os nossos valores e os nossos fins (morais, políticos, etc.), mesmo sabendo agora que não são garantidos por nada de absoluto ou de objetivo, mas somente confiados ao nosso empenho". Eis - sintetiza Colletti - a "moral" de Russell e de Weber, a mesma que "aflora no severo iluminismo de Freud em *O futuro de uma ilusão*, no *Mal-estar na civilização* e no capítulo conclusivo da *Introdução à psicanálise*"[26].

[25] N. Matteucci, "*L'arcipelago della 'pratica'*", *ibid.*, pág. 124. E tornou-se moda falar de "crise da razão" ou "crise da racionalidade científica" (ver, por ex., *Crisi della ragione*, org. por A. Gargani, Turim, Einaudi, 1979), de um "*pensiero debole*" (hermenêutico) contraposto ao "pensamento forte" (a "Metafísica objetivista"), como é o caso dos escritos - de inspiração heideggeriana - de G. Vattimo (uma síntese dessa crítica é o ensaio "*Perché 'debole'*", também na colet. *Dove va la filosofia italiana?*, pág. 186 e segs.). Os que falam em "crise da racionalidade" deveriam dar-se conta da permanente exigência de confronto entre prática científica e reflexão filosófica, posta já no início das ciências modernas, no Século XVII, em vez de confundir uma "crise local" - em geral, relativa apenas às suas capacidades pessoais de compreensão - com uma "crise global" do pensamento: "a ciência, *pace* Heidegger, pensa; e pode pensar inclusive sem ele" (ver "*Le lezione del Seicento*", *ibid.*, pág. 81 e segs.). Os arautos da "crise da razão" também estendem a inegável crise das chamadas "ciências políticas e sociais" - que nos últimos anos vêm perdendo consistência por se terem apoiado mais em jargões ideológicos (ou "dialéticos") que em métodos científicos - a uma "crise da racionalidade científica" global. Antes de fazê-lo, seria recomendável que freqüentassem algumas aulas de Matemática, Biologia, Química, Física, etc. - para ficar só nas ciências tradicionais.

[26] L. Colletti, *PFP*, VII. De fato, contestando o argumento de que "os homens são completamente incapazes de passar sem a consolação da ilusão religiosa" e de que, "sem ela, não poderiam suportar as dificuldades da vida e as crueldades da realidade", Freud escreve (obra cit., págs. 122-3) que "os que não padecem da neurose" talvez não necessitem de "intoxicante" para amortecê-la. "Encontrar-se-ão, é

Para Colletti, Kant foi "o último filósofo clássico" a manter uma relação positiva com a Revolução astronômica que explodiu o cosmo aristotélico-cristão, finito e fechado, deslocando o homem do centro do Universo. É preciso reconhecer, contudo, um ponto não explicitado por Colletti: a "revolução copernicana" de Kant significa, também ela, uma *restauração*[27]. Na verdade, pressupor que as estruturas mentais do homem modelem a ordem e as leis da Natureza, ao invés de serem por ela modeladas, contraria as proposições de Copérnico. O *Transcendental* kantiano conduz, assim, ao idealismo alemão, ainda que não ao "idealismo romântico", já que preserva os laços com a ciência (a nova função que a obra kantiana atribui ao intelecto humano como "legislador da Natureza", segundo Colletti, nada tem a ver com "o sujeito demiúrgico das filosofias românticas"[28]).

Vejamos a referência a Copérnico no *Prefácio à Segunda Ed.* (1787) da *Kritik*. "Até agora se supôs" - escreve Kant - "que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a *priori* sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta

---

verdade, numa situação difícil. Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do Universo", pois já não podem ser nem o centro da criação nem o "objeto de terno cuidado por parte de uma Providência benfazeja. Estarão na (...) posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável".

[27]Retomo o ponto que deixei sem resposta no final do cap. I, desta *Seção*. Também Popper examina a "revolução copernicana", mas sem ir ao fundo da questão (ver *Conjecturas e refutações*, cit., especialmente págs. 207-8, e *Autobiografia intelectual*, cit., pág. 66 e segs.).

[28]Cf. *PFP*, pág. 31; cf. também a nota anterior.

pressuposição". A proposta kantiana: "tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento (...). O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de *Copérnico* que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz"[27]. Não há como negar o caráter antropocêntrico desta hipótese kantiana, aqui mais próxima de Ptolomeu que de Copérnico.

Apesar disso, Kant não se distancia das ciências. Depois dele, o fim último de muitas metafísicas - a começar pelo "idealismo romântico" alemão (Fichte, Schelling, Hegel) - foi reverter os resultados da Revolução científica, reintroduzindo o homem no *centro* da realidade. Trata-se de duas teses que hoje constituem o núcleo do pensamento collettiano:

> a) As revoluções científicas - astronômica, darwiniana, etc. - destruíram o antropocentrismo de grande parte da Metafísica (sobretudo cristã), tornando marginal o homem no Universo.
>
> b) Depois de Kant, o idealismo romântico alemão tentou derrubar a imagem científica do mundo, restaurando uma concepção em que, através da relação homem-Deus, o homem é colocado de novo no centro de tudo. Esta contra-revolução produziu (...) uma transformação do conceito de Realidade, que é agora concebida, essencialmente, como História: história humano-divina, Teofania e Filosofia da História; relegando à margem a Natureza física e desprezando as ciências naturais como pseudo-conhecimento. A operação começou com Vico. (...) Não quero dizer que a História humana não conte, que os nossos "fins"

---

[27] I. Kant, *Crítica da razão pura*, cit., pág. 12.

e projetos não sejam importantes: nada disso; mas só que os nossos fins não podem ser introjetados na realidade e assim tornados garantidos ou absolutos, como se fosse a realidade mesma a querê-los[30].

As metafísicas pós-kantianas reproduzem, na verdade, correntes do pensamento religioso, e seus temas filosóficos expressam motivações teológicas. No caso de Hegel - segundo Colletti -, tudo isso é evidente: "as filosofias através das quais a Humanidade ascende historicamente a uma concepção cada vez mais adequada de Deus e do Absoluto são, ao mesmo tempo, os meios ou os graus através dos quais se realiza a autoconsciência de Deus". As conseqüências são de extrema importância: 1) uma vez que a idéia que o homem faz de Deus é também a idéia que Deus faz de si, a filosofia exprime, ao invés de opiniões, "o próprio ponto de vista da divindade"; 2) posto que Deus (o Real, o Absoluto) se realiza através do homem, este passa a ser novamente o *medium* da Totalidade - daí a "coincidência de teocentrismo e antropocentrismo"[31].

A esse destino não escapa nem mesmo a filosofia marxiana. Ainda que sua inclinação seja materialista e não existam, em Marx, "motivações religiosas ou anticientíficas"[32], o fato de Marx ter permanecido "na órbita do hegelianismo vincula-o definitivamente". Supérfluo, por fim, deter-se no *antropocentrismo* de Heidegger. Sua polêmica anti-humanista e anti-subjetivista -

---

[30] L. Colletti, *Correspond.* de 4//9/92 ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp; cf. também *PFP*, págs. VII-VIII.

[31] *PFP*, pág. VIII.

[32] *Ibidem*. Mas vale observar: pelo menos conscientemente. Porque é preciso de novo lembrar as considerações de Löwith (*op. cit.*) sobre a Filosofia da História de Marx (e de Hegel).

prossegue Colletti - freqüentemente obscureceu os "privilégios" ou "carismas" de que revestiu o homem. "O homem é o *Dasein*, isto é, o único entre todos os entes a estar em relação com o Ser". É ele, afinal, "o pastor" e o "medium" através do qual "o próprio Ser alcança a palavra"[33].

Todas essas metafísicas - cujo empenho, repita-se, era subverter a Revolução científica - floresceram na Alemanha, que se tornaria um verdadeiro "viveiro do irracionalismo". Colletti identifica o motivo disso numa "anomalia": a Alemanha ingressou na Modernidade "sem passar por uma revolução burguesa vitoriosa"[34]. A debilidade das forças liberais e burguesas não só abrira as portas "à solução duramente conservadora do *Reich* bismarckiano", mas exasperara, na Cultura germânica, "os traços que fariam dela, mais tarde, o viveiro dos impulsos 'irracionalistas' mais perigosos e de todos os mitos do Século XX"[35].

Não é de estranhar, assim, que "a recolocação do homem no centro do Universo tome (...) a forma de uma filosofia que afirma a identidade de 'Realidade' e 'História'". Também neste caso, o ponto culminante é Hegel. A História humana corresponde, para ele, a um desenho "providencial"; ele

[33] *Ibid.*, pág. IX.

[34] Talvez fosse melhor dizer que a Alemanha não passou por uma revolução *laica*: a *Aufklärung*, ao contrário das *Lumières*, teve motivações religiosas, como bem observou Belaval (já cit. aqui na *Primeira seção*, nota 64). Recorde-se, a propósito, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Kierkegaard, Heidegger... A exceção é Kant: vide o opúsculo *Was ist Aufklärung?* (também já cit. aqui, cap. I).

[35] *Ibid.*

"mundaniza a fé cristã na Providência e transforma a história cristã da salvação numa teodicéia mundana, pela qual o Espírito divino é imanente ao mundo". Mas o processo se radicaliza depois de Hegel: o *historicismo* "conservador", voltado para o passado, converte-se numa espécie de *futurismo histórico*. O *Logos* divino, o Espírito absoluto, mundaniza-se por completo: "tudo aquilo que antes significava a transcendência é agora transposto no futuro, o qual (...) se torna, exatamente, o novo 'Absoluto'". Como se sabe, na linguagem marxiana esse caráter absoluto do futuro é projetado na "sociedade comunista", onde se cumprirá finalmente "a emancipação completa, total, o salto do 'reino da necessidade' para o 'reino da liberdade': uma espécie de *renovatio* do homem e da Natureza simultaneamente, o fim de todas as 'contradições', o advento da 'nova Jerusalém'"[36].

Eis o berço da "mais impetuosa ideologia do nosso século: a idéia e a práxis da revolução comunista mundial". Isto por um lado; por outro, logo após a Revolução de Outubro, "do coração da Alemanha eleva-se uma visão apocalíptica da História": a nova ideologia alemã anuncia o "fim do Ocidente". Heidegger, por exemplo, no seu discurso de posse como reitor em Friburgo, o dá por "certo e iminente". E, nos anos 30, através da denúncia da "revolução científica", desenha uma verdadeira "filosofia da revolução", que se propõe "como a consciência mais radical e

[36] *Ibid.*, págs. IX, XI. Colletti retoma, aqui, argumentos desenvolvidos em *TI*, págs. 49 e segs; ver também Löwith, *op. cit.*

profunda do Nacional-socialismo". A revolução que ele anuncia - ressalta Colletti - não se expressa apenas através da obra de "desconstrução", "demolição" e "destruição" da herança cultural ocidental, mas enseja uma "explícita reflexão em torno da própria idéia de revolução". Ocorre que "a projeção de Heidegger em relação ao futuro", que configura essa "filosofia da revolução", é na realidade uma "apocalíptica *Reação*" que desemboca no Nazismo: "a revolução, em suma, é o retorno à Origem, mas (desgosto para os adeptos) precisamente no sentido em que, pelo menos ideologicamente, o foi o Nazismo"[37].

* * *

E assim chegamos ao fim do itinerário político-filosófico de Colletti, ao longo do qual não lhe faltaram críticas (para não falar de acusações, injúrias e sarcasmos[38]). Em sua maioria, de caráter meramente ideológico: ou preconizando um simples retorno a Marx, ou persistindo na validade incondicional das teses marxistas[39], é o que aconteceria ainda no decênio de 80, por ocasião da

---

[37] *Ibid.*, págs. XII-XIII.

[38] Como aponta o próprio Colletti, por ex., em *TMN*, pág. 137.

[39] R. Finelli, por ex., retoma em ensaio recente ("*L''intelletto' hegeliano e Marx: una critica a Colletti e Severino*", *Critica marxista*, 2/1991) a distinção entre o jovem Marx e o Marx maduro - um retorno também ao "corte epistemológico" althusseriano? -, negada por Colletti desde seus escritos do período marxista, com a identificação do conceito de "trabalho alienado" e "trabalho abstrato" (ver *IS*, pág. 103 e segs., e aqui, cap.III, 2, da *Primeira seção*). R. R. Dri, por sua vez, defendendo os cânones marxistas, não vê nenhuma contradição "nos componentes filosófico, ideológico e científico em Marx", além de aceitar noções como a de "realidade invertida" ("*La relación Hegel-Marx. Una crítica a la interpretación de G. Della Volpe y Lucio Colletti*", *in Críticas de la Economía Política*, 18-19(1981), México).

retomada - inclusive na Inglaterra e nos Estados Unidos - dos estudos sobre a *relação Marx-Hegel*, baseada no problema da contradição (e, logo, da dialética); basta consultar revistas como *Radical Philosophy* e *Science & Society*[40], cujos ensaios, em geral, não poupam esforço na defesa do marxismo-leninismo (stalinismo novaiorquino extemporâneo?) e no ataque a Colletti.

Na Itália, além das acusações que tem sofrido desde o anos 70, Colletti recebeu também críticas bem fundamentadas, com seriedade acadêmica, ou seja, não motivadas por questões político-ideológicas imediatas. Entre outras, vale citar a ampla coletânea organizada por Berti sobre *La contraddizione*[41], embora o próprio organizador negue uma conclusão essencial da obra collettiana: a de que Hegel (e, com ele, Marx) viola o princípio de não-contradição[42]. Vem

[40]E, de outros países, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *Voprosy Filosofii* e *Filosofskie Nauki*. Cf. G. Boger, "*On the materialist appropriation of Hegel's dialectical method*", *in Science & Society*, 1(1990), pág. 26. O autor resume neste ensaio os debates realizados através da revista nos anos 80: ver especialmente "*Contradiction and dialectic in the development of science*", S. Sayers, 4(1981-82), págs. 409-436; "*The hegelian inversion: on the possibility of a marxist dialectic*", R. A. Kieve, 1(1983), págs. 37-65; "*Hegelianism and Marx: a reply to Lucio Colletti*", A. Smith, 2(1986), págs. 148-76; "*The materialist dialectic*", R. Schmitt, 4(1988), págs. 441-56; "*A materialist critique of Hegel's concept of identity of opposites*", E. Marquit, 2(1990), págs. 140-166. Contrária à interpretação de Colletti, a maioria dos textos simplesmente defende o "materialismo dialético", aceitando a "inversão da dialética idealista" de Hegel atribuída a Marx-Engels e a "leitura materialista" de Hegel atribuída a Lênin. Há algumas curiosas impropriedades, como considerar Hegel "too much a materialist" (é o caso de Smith, segundo Boger, pág. 48). Outra defesa do "materialismo dialético" - desta vez, por um italiano -, a partir das obras filosóficos de Lênin, é o livro de A. Zanca, *Materialismo e conoscenza. Note sulla filosofia di Lenin*, Palermo, Palumbo, 1986.

[41]Cf. ed. cit.

[42]A análise de Colletti sobre o tema da *contradição* continua incomodando: um estudioso de Hegel, D. Losurdo, reafirma que o conceito de "contradição objetiva" não é um vício do idealismo, pois dela já falava Voltaire em 1762. Difícil perceber, contudo, em que tal "descoberta" afetaria as conclusões de Colletti. Losurdo acaba alinhando-se com a posição dos intérpretes católicos: nem em Hegel nem, "muito menos", em Marx, a categoria de contradição objetiva refutaria o princípio de não-contradição

daí, justamente, a debilidade epistemológica da dialética, ainda que se possa conceder que (pelo menos no sentido de "diálogo") ela extraia exatamente disto a sua força, contrapondo à idéia de um conhecimento certo uma forma de conhecimento problemática, mais sensível às mudanças e com maior capacidade de interrogar a si mesma[43].

Críticas e ataques à parte, é inegável que, através de sua análise da herança hegeliana por parte do Marxismo, Colletti prefigurou teoricamente o desfecho do "socialismo real". Gorbachev, o derradeiro dirigente da URSS, reconheceria a falência da perspectiva socialista. A velha crise do Marxismo agora revelava-se definitiva: ele não previra nem compreendera a modernização capitalista, o florescimento dos direitos individuais e da cidadania e o declínio do mundo do trabalho, com seu tradicional discurso de classe[44]. Eram novidades que levariam o PCI[45] a tornar-se

("*Contraddizione oggetiva e analisi della società da Kant a Marx*", *in Marx e i suoi critici*, aos cuidados de G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirollo, Urbino, QuattroVenti, 1987, págs. 7-22).

[43]É o que sugere Viano (que está longe de ser um inimigo das ciências) no ensaio "*La povertà della filosofia*" (*Va'pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, cit., págs. 33-5-6), afirmando que "os cientistas mostraram não ter necessidade alguma da epistemologia. Aqueles que com ela mantêm contato, como os cientistas sociais, logo se aperceberam de ter em mãos disciplinas embaraçosas (...), incapazes de crescer, expostas de modo perigoso a filosofias e ideologias".

[44]Na Itália, por ex., a classe operária, que constituía 45,9% dos ocupados em 1974, passou em 89 a 35,4% e, hoje, com sete milhões e meio de efetivos, representa apenas 1/6 dos eleitores, aproximadamente (Cf. G. Bosetti (Org.), *Sinistra punto zero*, Roma, Donzelli, 1993, pág. 29). O declínio da identidade sociológica, política e cultural da classe operária não é, obviamente, um fenômeno restrito à realidade italiana.

[45]Occhetto assumiu a liderança apontando - não por acaso - para "novos sujeitos" (mulheres, direitos da cidadania, ecologia, etc.). Os comunistas italianos já não se consideravam filhos da Revolução de Outubro, mas da Revolução Francesa de 1789 (não do jacobinismo, mas da primeira fase, liberal-democrática, aquele "momento fundamental da Revolução que foi a 'Declaração dos direitos do homem e do cidadão'"), apesar dos protestos de Bobbio. Era necessário "libertar-se das ideologias que negaram a democracia"; o conflito, enfim, não pode ser eliminado "segundo um irrealizável projeto organicista,

PDS e a aproximar-se, cada vez mais, de uma perspectiva social-democrática[46] - sempre recusada.

Trata-se de temas suscitados por Colletti já nos anos 70 e aprofundados nos ensaios de *Tramonto dell'ideologia* (1980), em que delineia o fim da utopia revolucionária, que produzira somente sociedades despóticas. Ideologia, nesse sentido, não era mais que a confusão entre "fatos" e "valores", entre o que "é" e os nossos "desejos". Weber tinha razão: o agir humano é racional quando compatibiliza "meios" e "fins"; já a ideologia, na acepção collettiana, era a escolha de um "fim" sem levar em conta os "meios", as condições reais. Foi esse *utopismo* que, no final dos anos 60, deu novo impulso à "reação idealista" contra as ciências e a técnica e à rejeição da sociedade industrial moderna.

Colletti percebera isto cedo, afastando-se da política partidária: um afastamento em função de questões epistemológicas (e, logo, filosóficas). A outra alternativa seria dar as costas ao conhecimento em favor de questões político-ideológicas. Colletti, portanto, preferiu o rigor e a coerência, propugnando uma cultura crítica e racionalista, isto é, anti-ideológica (sem utopismo). A idéia de uma sociedade perfeita - vislumbrada pelo Marxismo - não era

---

mas é a condição do próprio desenvolvimento democrático e da inovação" (cf. *Un indimenticabile '89*, Milão, Feltrinelli, 1990, págs. 1 e 138-9).

[46] As esquerdas européias colocam em discussão a própria noção de "esquerda", cientes de que nenhum "velho esquema da esquerda, por mais razões que tenha em relação aos seus adversários históricos", possui "critérios definidos para tratar alguns dos grandes problemas de hoje: desafio de uma retomada dos sentimentos religiosos, e de forma mais geral, da fé e das crenças da mais variada natureza que parecem ocupar espaços antes reservados à política" (G. Bosetti, na sua *introdução* a *Sinistra punto zero*, cit., pág. 32; o livro reúne ensaios de Bobbio, Gorz, Dahrendorf, entre outros).

mais que miragem religiosa. A saída: "reformar" a sociedade, tendo sempre em mente que, tão logo resolvido um problema, milhares de outros surgirão, e que essa obra de melhoramento, ajustes e reconstrução é infindável.

A sociedade moderna - conclui Colletti - experimentou no curso da sua História dois modelos econômicos alternativos: o "liberalismo clássico" e a "planificação centralizada". Agora empenha-se na tentativa de um equilíbrio entre os dois sistemas, "de modo a corrigir as distorções de um com os remédios que oferece o outro, tentando harmonizar entre si 'programação' e 'mercado'". Fora disso, só a ilusão religiosa, a expectação do "milênio", por parte dos que "ainda crêem que possa ocorrer 'a' solução 'definitiva', o fim de todos os males, a superação de todas as dificuldades. Ou, em suma, que possa existir a 'salvação'"[47]. Aos que ainda crêem no Absoluto, o programa talvez pareça insuficiente; para homens críticos, porém, constitui a única saída: é mais um passo no processo de *Entzauberung*.

Campinas, 1992/Fpolis., 1994.

---

[47] *PFP*, pág. 200. No plano político, Colletti considera a "Terceira via" (alternativa entre as duas que se configuraram historicamente, a marxista-leninista e a social-democrática), sempre buscada pelo velho PCI, apenas "uma palavra, um slogan, um *flatus vocis*" (cf. o ensaio "*Il vascello fantasma della 'Terza via'*", *ibid.*, pág. 201).

BIBLIOGRAFIA

Obras de L. Colletti

"*Il marxismo e Hegel*", introd. a V. I. Lênin, *Quaderni filosofici*, Milão, Feltrinelli, 1958 (2a. ed. na "SC/10", 1976).

"*Stato di diritto e sovranità popolare*", Rev. *Società*, Milão, 6(1960) (trad. esp. J-R. Capella: *Para una democracia socialista*, Barcelona, Anagrama, 1976).

"*Dialettica scientifica e teoria del valore*", introd. a E. V. Ilenkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*. Milão, Feltrinelli, 1961.

La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía (com textos de 1970, 71, 74 e 75 - trad. F. F. Fernández Buey e A. M. Castells). Barcelona, Anagrama, 1977.

Il marxismo e Hegel. (I - Sui "Quaderni filosofici" di Lenin; II - Materialismo dialettico e irrazionalismo). Roma-Bari, Laterza, 1969 (1a. ed. na "Univ. Laterza", 1976).

Ideologia e società. Roma-Bari, Laterza, 1969 (4a. ed., 1975).

"*Il marxismo e il 'crollo' del capitalismo*", *in* C. Napoleoni e L. Colletti, *Il futuro del capitalismo. Crollo o sviluppo?*, Roma-Bari, Laterza, 1970 (ed. separada, em 1975, pela mesma editora).

Intervista politico-filosofica. Con un saggio su "Marxismo e dialettica". Roma-Bari, Laterza, 1974 (4a. ed., 1975).

Introduction a K. Marx, *Early Writings*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

Il socialismo diviso (com outros autores - *dibattito a cura di P. Mieli*). Roma-Bari, Laterza, 1978.

"*Le ideologie*", *in* AAVV, *Dal '68 a oggi. Come siamo e come eravamo*, Roma-Bari, 1979.

Tra marxismo e no. Roma-Bari, Laterza, 1979.

Tramonto dell'ideologia. Roma-Bari, Laterza, 1980 (4a. ed., 1981).

"*I guasti della 'democrazia consociativa'*". Rev. *MondOperaio*, 7(1985).

"*L'equivoco di Lukács*". Rev. *MondOperaio*, 1(1986).

Pagine di filosofia e politica. Milão, Rizzoli, 1989.

"*I torti dei comunisti e quelli dei socialisti*" (entrev. a M. Martini). Rev. *MondOperaio*, 2(1990).

Obras de caráter geral

Abbagnano, Nicola (Org.). *Studi sulla dialettica*. Turim, Taylor, 1958 (trad. esp. F. M. Camps: *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Martínez Roca, 1977).

Accarino, Bruno. *Galvano Della Volpe. Scienza positiva e teoria della storia*. Bari, De Donato, 1976.

Adorno, Theodor W., e Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdã, Querido Verlag, 1947 (trad. bras. G. A. Almeida: Rio de Janeiro, Zahar, 1985).

Agassi, Emilio. *"Jürgen Habermas: "crítico" o "ricostruttore" del materialismo storico?"*, *in* Cazzaniga, G. M., Losurdo, D. e Sichirollo, L. (Orgs.), *Marx e i suoi critici*, Urbino, QuattroVenti, 1987.

Ajello, Nello. *Intelettuali e PCI. 1944-1958*. Roma-Bari, Laterza, 1979.

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris, F. Maspero, 1965 (trad. bras. D. Lindoso: Rio de Janeiro, Zahar, 1979).

– *L'avenir dure longtemps*. Paris, Stock/Imec, 1992 (trad. bras. R. F. D'Aguiar: SP, Cia. das Letras, 1992).

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. Londres, New Left Books, 1976 (trad. port. C. Cruz: Lisboa, Afrontamento, s/d).

– *The antinomies of Antonio Gramsci*. Londres, New Left Books, 1977 (trad. ital. I. Pedroni: *Ambiguità di Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1978).

Antiseri, Dario. "*Domande a Colletti sul rapporto fra scienza e filosofia*". Roma, Rev. *MondOperaio*, 8-9(1989).

– *Critiche epistemologiche al marxismo*. Roma, Borla, 1986.

Apergi, Francesco. "*Sulle origini di una sociologia marxista in Italia: il caso dei 'Quaderni rossi'*". Rev. *Critica marxista*, 1(1978).

Aristóteles. *Metaphysica (The works of Aristotle translated into English*, ed. W. D. Ross, vol. VIII). Londres, Oxford University Press, 1a. ed.1908 (trad. ital. A. Russo: *Opere*, vol. VI, Roma-Bari, Laterza, 3a. ed. na "Bibl. Univ. Laterza", 1988).

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 4a. ed., 1977.

Auciello, Nicola. *Socialismo e egemonia in Gramsci e Togliatti*. Bari, De Donato, 1974.

Badaloni, Nicola. *Marxismo come storicismo*. Milão, Feltrinelli, 2a. ed. na "SC/10", 1975.

– "*Sul concetto di 'progresso' e sulla filosofia marxista del nostro secolo in Italia*". Rev. *Critica marxista*, 6(1988).

Bausola, Adriano *et alii*. *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*. Roma-Bari, Laterza, 1985.

Bedeschi, Giuseppe. *Introduzione a Lukács*. Roma-Bari, Laterza, 3a. ed., 1982.

– *Introduzione a Marx*. Roma-Bari, Laterza, 2a. ed., 1983.

- *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*. Roma-Bari, Laterza, 1983.
- "*Il marxismo*", *in La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, A. Bausola *et alii*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- "*Croce e la riforma dell'hegelismo*". Rev. *MondOperaio*, 6-7(1984).
- *Introduzione alla Scuola di Francoforte*. Roma-Bari, Laterza, 2a. ed., 1987.
- "*Dialettica*". Rev. *MondOperaio*, 12(1985).

Belaval, Y. *Historia de la filosofía* (vol. 6). México, Siglo Veintiuno, 9a ed., 1987.

Bergson, Henri-Louis. *Cartas, conferências e outros escritos*. SP, Abril Cultural, "Os Pensadores", 1979.

Berti, Enrico. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Pádua, Cedam, 1977.
- (Org.). *La contraddizione*. Roma, Città Nuova, 1977.
- (Org.). *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*. Roma, Studium, 1987.
- *Profilo di Aristotele*. Roma, Studium, 2a. ed., 1993.

Bobbio, Norberto. *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*. Nápoles, Morano, 2a. ed., 1971.
- *Politica e cultura*. Turim, Einaudi, 2a. ed. na "Reprints", 1977.
- *et alii*. *O marxismo e o Estado*. SP, Graal, 1979.
- *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro, Graal, 1987.

- *"Viaggi attraverso il Mondo 3: la filosofia politica"* (entrev. a G. Pecora). Rev. *MondOperaio*, 1(1986).
- *et alii. La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere* ("Atti del Convegno di Anacapri, giugno 1981). Nápoles, Guida, 2a. ed., 1982.
- *L'utopia capovolta*. Turim, La Stampa, 1990.
- *Profilo ideologico del '900*. Garzanti, 3a. ed., 1992.
- e Pierandrei, Franco. *Introduzione alla Costituzione*. Roma-Bari, Laterza, 24a. ed., 1982.

Bocca, Giorgio. *Il caso 7 Aprile. Toni Negri e la grande inquisizione*. Milão, Feltrinelli, 1980.

Boccarossa, L., Ferrajoli, Luigi *et alii*. *La violenza e la politica*. Roma, Savelli, 1979.

Boger, George. *"On the materialist appropriation of Hegel's dialectical method"*. Rev. *Science & Society*, 1(1991).

Bonetti, Paolo. *Gramsci e la società liberaldemocratica*. Roma-Bari, Laterza, 1980.

Bruno, Antonino (Org.). *Benedetto Croce trent'anni dopo*. Roma-Bari, Laterza, 1983.

Buci-Glucksmann, Christinne. *Gramsci e l'État*. Paris, A. Fayard, 1978 (trad. bras. A. Peralva: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980).

Cazzaniga, G. M., Losurdo, D. e Sichirollo, L (Orgs.). *Marx e i suoi critici*. Urbino, QuattroVenti, 1987.

Cafagna, Luciano. *"Le macerie dell'egemonia comunista"* (entrev. a M. A. Gil). Rev. *MondOperaio*, 7(1990).

Cassano, Franco. *Marxismo e filosofia in Italia. 1958-1971*. Bari, De Donato, 1973.

Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. B. Cassirer, Berlim, 1906 e segs (trad. ital. E. Arnaud: *Storia della filosofia moderna* (vol. III - *I sistemi postkantiani*), Turim, Einaudi, 7a ed., 1978, vol. III).

Cerroni, Umberto. *Crisi del marxismo?* (entrev. a R. Romani). Roma, Riuniti, 1978.

- *Lessico gramsciano*. Roma, Riuniti, 1978.

Copi, Irvin M. *Introduction to logic*. Nova Iorque, Macmillan Publish. Co., 1953 (trad. bras. A. Cabral: SP, Mestre Jou, 2a. ed., 1978).

Croce, Benedetto. *Il carattere della filosofia moderna*. Bari, Laterza, 2a. ed., revista, 1945.

- *Logica come scienza del concetto puro*. Bari, Laterza, 3a. ed. econômica, 1981.

- *Il concetto della storia* (antol. org. por A. Parente). Bari, Laterza, 11a. ed., 1979.

D'Abbiero, Marcella. *"Alienazione" in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.

Dalmasso, Sergio. *Il caso "Manifesto" e il PCI degli anni '60*. Turim, Cric Editore, 1989.

Della Volpe, Galvano. *Opere* (ed. I. Ambrogio). Roma, Riuniti, 1972, vols. 1, 4, 5 e 6.

- *et alii*. *La dialéctica revolucionaria*. Puebla, Universidad Autónoma, 1977.

De Giovanni, B. *et alii*. *Egemonia/Stato/partito in Gramsci*. Roma, Riuniti, 1977.

De Pisi, Eugenio, e Fraioli, Mauro. "*Il marxismo italiano e il problema della scienza*". Rev. *MondOperaio*, 3(1983).

Dri, Rubén R. "*La relación Hegel-Marx. Una crítica a la interpretación de Gaetano Della Volpe y Lucio Colletti*". Rev. *Críticas de la economía política*, 18-19(1981). México, Ed. El Caballito.

Engels, Friedrich. *Anti-Dühring* (Marx-Engels-Werke, Berlim, Dietz Verlag, 1956; trad. ital. F. Codino: *Opere*, vol. XXV, Roma, Riuniti, 1974).

- *Dialektik der Natur* (MEW, Berlim, Dietz Verlag, 1956; trad. ital. F. Codino: *Opere*, vol. XXV, Roma, Riuniti, 1974).

- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Suttgart, 1988 (trad. bras. *in* K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, vol. 3, SP, Alfa-Omega, 1980).

Farnetti, Paolo. *Il sistema dei partiti in Italia. 1946-1979*. Bolonha, Il Mulino, 1983.

Ferrajoli, Luigi e Zolo, D. *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*. Milão, Feltrinelli, 1978.

Feuerbach, Ludwig. *La filosofia dell'avvenire*. Roma-Bari, Laterza, 1a. ed. na "Univ. Laterza", 1984.

Finelli, Roberto. "*L'intelletto hegeliano e Marx: una critica a Colletti e Severino*". Rev. *Critica marxista*, 2(1991).

Fraser, John. *An introduction to the thought of Galvano Della Volpe*. Londres, Lawrence and Wishart, 1977 (trad. ital.: *Il pensiero di Galvano Della Volpe*. Nápoles, Liguori, 1979).

Fugazza, Mariachiara. "*I due Marx di Colletti*". Rev. *Aut-aut*, maio-junho, 1975.

Garin, Eugenio. *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*. Roma-Bari, Laterza, 1955.

– *Storia della filosofia italiana*, vol. III. Turim, Einaudi, 1978.

– *et alii*. *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. I. Roma, Riuniti-Istit. Gramsci, 1975.

– *Filosofia e scienze nel Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1978.

– "*Agonia e morte dell'idealismo italiano*", *in* A. Bausola *et alii*, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

Gedö, András. "*La scienza in stato d'accusa*", *in* Cazzaniga, G. M., Losurdo, D. e Sichirollo, L. (Orgs.), *Metamorfosi del moderno*, Urbino, QuattroVenti, 1988.

Gerratana, Valentino. *Ricerche di storia del marxismo*. Roma, Riuniti, 1978.

Geymonat, Ludovico. *Scienza e realismo*. Milão, Feltrinelli, 1977.

- *Lineamenti di filosofia della scienza*. Milão, Mondadori, 1985.

- *et alii*. *Le ragioni della scienza*. Roma-Bari, Laterza, 1986.

Giannantoni, Gabriele. *Il marxismo di Galvano Della Volpe*. Roma, Riuniti, 1976.

Giannetti, Roberto. "*Bobbio e la democrazia*". Roma, Rev. *MondOperaio*, 2(1987).

Gorz, Andre. *Adieu au prolétariat - au-delà du socialisme*. Paris, Galilée, 1980 (trad. bras. A. R. Vianna e S. G. de Paula: Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982).

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere* (ed. crítica de V. Gerratana, 4 vols.). Turim, Einaudi, 1975.

Gruppi, Luciano. *Il compromesso storico*. Roma, Riuniti, 1977.

- "*Il PCI e la socialdemocrazia*". Rev. *Critica marxista*, 5(1987).

Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (trad. ital. aos cuidados de G. E. Rusconi: *Teoria dell'agire comunicativo* (vol I - *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*),Bolonha, Il Mulino, 1986).

Hartmann, Nicolai. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlim, 1923-29 (trad. port. J. G. Belo: Lisboa, Fund. Gulbenkian, 2a. ed., 1983).

Hegel, Georg W. Friedrich. *Wissenschaft der Logik (Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, ed. H. Glockner). Stuttgart,

1965 (trad. ital. A. Moni, rev. por C. Cesa: Roma-Bari, Laterza, 3a. ed. da "Bibliot. Univ. Laterza", 2 vols., 1988; trad. esp. A. e R. Mondolfo: Buenos Aires, Solar/Hachette, 2a. ed., 1968).

– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, aos cuidados de G. Lasson e J. Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1949 (trad. ital. B. Croce: Roma-Bari, Laterza, 5a. ed. na "Univ. Laterza", 1980).

– *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. K. L. Michelet, Berlim, 1833 (trad. esp. W. Roces: *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, 3 vols., México, Fondo de Cult. Económica, 4a. reimpressão, 1985).

Hobsbawm, Eric (Org.). *Storia del marxismo*. Turim, Einaudi, 1982 (trad. bras. L. S. N. Henriques e C. N. Coutinho, concluida em 1989: Rio de Janeiro, Paz e Terra, vols. I, IX, X, XI e XII).

Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1967 (trad. esp. H. A. Murena e D. J. Vogelmann: Buenos Aires, Sur, 2a. ed., 1973; trad. bras. S. U. Leite: Rio de Janeiro, Labor do Brasil, 1976).

– *et alii*. *Textos escolhidos*. SP, Abril Cultural, "Os Pensadores", 1980.

Jacobelli, Jader (Org.). *Dove va la filosofia italiana?*. Roma-Bari, Laterza, 1986.

Jannazzo, Antonio. "*Le radici gentiliane del marxismo italiano*". Rev. *MondOperaio*, 12(1985).

Kallscheuer, Otto. "*Marxismo e teorias do conhecimento*", *in História do Marxismo*, E. Hobsbawm (Org.), vol. XII, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

Kant, Immanuel. *Scritti precritici*. Roma-Bari, Laterza, 2a. ed. na "Bibliot. Univ. Laterza", 1990 (trad. P. Carabellese).

– *Antropologia pragmatica*. Roma-Bari, Laterza, 1a. ed. na "Bibliot. Univ. Laterza", 1985 (trad. G. Vidari, revista por A. Guerra).

– *Kritik der reinen Vernunft*, aos cuidados de W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buckgesellschaft, 1968 (trad. ital. G. Colli, 2 vols.: Milão, Bompiani, 1987; trad. bras. V. Rohden e U. B. Moosburger: SP, Abril Cult., "Os Pensadores", 1980).

– *Textos seletos* (ed. bilingüe, trad. R. Vier e F. S. Fernandes). Petrópolis, Vozes, 2a. ed., 1985.

– *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, ed. W. Weischedel, *Werke in Zwölf Bänden*, vol. XI, Frankfurt, 1968 (trad. bras. R. Naves e R. Terra: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, incluindo coment. de vários autores, SP, Brasiliense, 1986).

Kelsen, Hans. *Sozialismus und Staat*, Leipzig, Hirschfeld, 1923 (trad. esp. A. G. Ruiz: México, Siglo Veintiuno, 1982).

Kieve, Ronald A. "*The hegelian inversion: on the possibility of a marxist dialectic*". Rev. *Science & Society*, 1(1983).

Korsch, Karl. *Marxismus und Philosophie*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1923(1966) (trad. port.A. Sr. Ribeiro: Porto, Afrontamento, 1977).

Lakatos, I. e Musgrave, A. *Criticism and the growth of Knowledge*. Londres, Cambridge University Press, 1970 (trad. bras. O. M. Cajado: SP, Cultrix/Edusp, 1979).

Landucci, Sergio. *La contraddizione in Hegel*. Florença, La Nuova Italia, 1978.

Lebrun, Gérard. *Sobre Kant*. SP, Iluminuras/Edusp, 1993.

Lênin, V. I. *Quaderni filosofici. Con una introduzione su "Il marxismo e Hegel" di Lucio Colletti.* Milão, Feltrinelli, 2a. ed. na "SC/10", 1976.

– *Materialismo e empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionária*. Moscou, Progreso, 1979.

Lefebvre, Henri. *Logique formelle/Logique dialectique*. Paris, Ed. Anthropos, 1969 (trad. bras. C. N. Coutinho: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975).

Lissa, Giuseppe. "*Il marxismo italiano tra scienza e filosofia*", *in La filosofia italiana dal 1945 al 1980...*, Nápoles, Guida, 2a. ed., 1988.

Losurdo, Domenico. *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*. Milão, Guerini, 1987.

– "*Contraddizione oggetiva e analisi della società da Kant a Marx*", *in* Cazzaniga, G. M., Losurdo, D. e Sichirollo,

L. (Orgs.), *Marx e i suoi critici*, Urbino, QuattroVenti, 1987.

Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago, University of Chicago, 1949 (trad. port. M. G. Segurado: *O sentido da História*, Lisboa, Edições 70, 1991).

– *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und C. E. Poeschel Verlag, 1986 (trad. ital. Enzo Grillo: Milão, Il Saggiatore, 1988).

– *Wissen, Glaube und Skepsis*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956 (trad. ital. C. de Roberto e H. Walde: *Storia e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1985).

Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewustsein: Studien über marxistiche Dialektik*. Berlim, Malik, 1924 (trad. port. T. Costa: Lisboa, Escorpião, s/d).

Luporini, Cesare. *Dialettica e materialismo*. Roma, Riuniti, 1978.

Macciocchi, Maria-Antonietta. *Pour Gramsci*. Paris, Seuil, 1974 (trad. bras. A. Peralva: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977).

Marconi, Diego (Org.). *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*. Turim, Rosenberg & Sellier, 1979.

Marcuse, Herbert. *Reason and revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Londres, Oxford University Press, 1941 (trad. bras. M. Barroso: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2a. ed. 1978).

- *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972 (trad. bras. A. Cabral: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1973).
- *One-Dimensional Man. Studies on the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Beacon Press, 2a. ed., 1966 (trad. bras. G. Rebuá: *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro, Zahar, 5a. ed., 1979).

Marx, Karl. *Opere filosofiche giovanili* (trad. e notas de G. Della Volpe). Roma, Riuniti, 4a. ed., 1981.
- *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos* (seleção de J. A. Giannotti), SP, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1974.
- *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*. Berlim, Dietz Verlag, 1953 (ed. esp. aos cuidados de J. Aricó, M. Murmis e P. Scaron: México, Siglo Veintiuno, vol. I, 10a, ed., 1978).
- *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie (MEW)*. Berlim, Dietz Verlag, 1956 (trad. ital. D. Cantimori, R. Panzieri e M. L. Boggeri: Roma, Riuniti, 1951-56; trad. bras. R. Barbosa e F. R. Kothe: SP, Abril Cultural, Col. "Os Economistas", 1983-84).

Meinecke, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. Munique, R. Oldenbourg Verlag, 1936 (trad. esp. J. M. San Martin e T. M. Molina: *El Historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1982).

Merker, Nicolao. *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*. Milão, Feltrinelli, 1961.

– (Org.). *Storia della filosofia*. Roma, Riuniti, 2a. ed., 1984, vols. I e III.

Merquior, J. Guilherme. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987.

Milanese, Cesare. "*L'ideologia italiana da Croce alla 'Cosa'*". Rev. *MondOperaio*, 7(1990).

Monod, Jacques. *Le Hasard e la Nécessité*. Paris, Seuil, 1970 (trad. bras. B. Palma e P. P. S. Madureira: *O acaso e a necessidade. Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. Petrópolis, Vozes, 4a. ed., 1989).

Mugnai, Massimo. *Il mondo rovesciato. Contraddizione e "valore" in Marx*. Bolonha, Il Mulino, 1984.

Napoleoni, Claudio. *Il valore*. Milão, Feltrinelli, 1976 (trad. bras. A. F. Bastos e L. Leitão: *O valor na ciência econômica*, Lisboa, Presença, 1977)

Natali, Carlo. "*K. Marx e il principio di non-contraddizione. A proposito di un libro recente*". *Rivista di storia della filosofia*, Roma, 1(1986).

Negri, Antimo. *Hegel nel Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1987.

Negri, Antonio. *Il dominio e il sabottagio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale*. Milão, Feltrinelli, 5a. ed., 1980.

Negt, Oskar. *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Frankfurt,

Europäische Verlagsanstalt, 1964 (trad. ital. F. Bassani: *Hegel e Comte*, Bolonha, Il Mulino, 1975).

- *Dialektik und Geschichte. Überlegungen zu Krise und Erneuerung der marxistischen Denkweise* (trad. bras. E. Stein: *Dialética e história. Crise e renovação do marxismo*. Porto Alegre, Movimento/Instit. Goethe, 1984).

Occhetto, Achille. *A dieci anni dal '68* (entrev. a W. Veltroni). Roma, Riuniti, 1978.

- *Un indimenticabile '89*. Milão, Feltrinelli, 1990.

Pera, Marcello. *Popper e la scienza su palafitte*. Roma-Bari, Laterza, 1982.

- "*Dal neopositivismo alla filosofia della scienza*", *in La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, A. Bausola *et alii*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

- "*Storia della scienza e filosofia della scienza: un divorcio d'amore*". Rev. *MondOperaio*, 3(1986).

Piccone, Paul. *Italian marxism*. Los Angeles, University of California Press, 1982.

- "*The future of Eurocommunism: a discussion of Carl Marzani, The Promise of Eurocommunism and Lucio Colletti, Il tramonto dell'ideologia*. Rev. *Theory and Society*, 5(1981).

Pineri, Ricardo. "*Les philosophes-professeurs. La philosophie italienne 1940-1960*". Rev. *Critique*, jan-fev. 1985.

Popper, Karl. R. *Conjectures and refutations*. Londres, Routledge & Keagan, 1963 (trad. bras. S. Bath: Brasília, UNB, 2a. ed., 1982).

- *Objective Knowledge. An Evolucionary approach*. Londres, Oxford University Press, 1971 (trad. bras. M. Amado: Belo Horizonte-SP, Itatiaia/Edusp, 1975).

- *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*. Londres, Libr. of Living Philosophers, 1974 (trad. bras. L. Hegenberg e O. S. da Motta: *Autobiografia intelectual*, SP, Cultrix, 2a. ed., 1986).

Portelli, Hughes. *Gramsci et le Bloc Historique*. Paris, PUF, 1972 (trad. bras. A. Peralva: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977).

Prestipino, Giuseppe. "*I valori etico-politici e il metodo di Galvano Della Volpe*". Rev. *Critica marxista*, 3(1979).

- *Natura e società*. Roma, Riuniti, 1973.

- "*Storia e natura dopo Gramsci*". Rev. *Critica marxista*, 6(1986).

Preve, Costanzo. *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*. Milão, Franco Angeli, 1984.

Prospero, Michele. "*Aristotele, Marx e il metodo della scienza*". Rev. *Critica marxista*, 6(1980).

Rescher, Nicholas. "*Mondi possibili non-standard*", *in* D. Marconi (Org.), *La formalizzazione della dialettica*, Turim, Rosenberg & Sellier, 1979.

Rod, Wolfgang. *Filosofia dialética moderna*. Brasília, UNB, 1984.

Rosdolsky, Roman. *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955 (trad. ital. B. Maffi: Roma-Bari, Laterza, 1a. ed. na Col. "LTD", 1975).

Ross, W. David. *Aristotle*. Londres, Methuen & Co, 1923 (trad. port. L. F. B. S. Teixeira: Lisboa, Dom Quixote, 1987).

Rossi, Paolo. "*Antonio Gramsci sulla scienza moderna*". Rev. *Critica marxista*, 2(1976).

– (Org.) *Lo storicismo tedesco*. Turim, Utet, 1977.

– "*La filosofia di fronte alle scienze: alcune discussioni sui rapporti scienza-società*", *in La filosofia italiana dal 1945 al 1980...*, Nápoles, Guida, 2a. ed., 1988.

– *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*. Milão, Il Saggiatore, 1991.

Rossi, Mario. *Da Hegel a Marx. I – La formazione del pensiero politico di Hegel; II – Il sistema hegeliano dello Stato; III – La scuola hegeliana. Il giovane Marx*. Milão, Feltrinelli, 2a. ed. na Col. "SC/10", 1976.

Rossi, Pietro. "*La dialéctica hegeliana*", *in* N. Abbagnano, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Martinez Roca, 1971.

– "*Filosofia e scienze sociali*", *in La filosofia italiana dal 1945 al 1980...*, Nápoles, Guida, 2a. ed., 1988.

Rusconi, G. Enrico. "*Congedo anche da Gramsci?*". Rev. *MondOperaio*, 4(1989).

Santucci, Antonio. "*Motivi empiristici nella filosofia italiana contemporanea*", *in La filosofia italiana dal 1945 al 1980...*, Nápoles, Guida, 2a. ed., 1988.

Sayers, Sean. "*Contradiction and dialectic in the development of science*". Rev. *Science & Society*, 4(1981-82).

Sbarberi, Franco. *I comunisti italiani e lo Stato. 1929-1945*. Milão, Feltrinelli, 1980.

Schmidt, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1962 (trad. esp. J. F. de Prieto e E. Prieto, incluindo Pref. de L. Colletti à ed. ital.: México Siglo Veintiuno, 1976).

Schmitt, Richard. "*The materialist dialectic*". Rev. *Science & Society*, 4(1988).

Settembrini, Domenico. "*Togliatti e la via italiana al 'socialismo reale'*". Rev. *MondOperaio*, 12(1984).

Sichirollo, Livio. *Dialéctica*. Lisboa, Presença, 1980.

Smith, A. Anthony. "*Hegelianism and Marx: a reply to Lucio Colletti*". Rev. *Science & Society*, 2(1986).

Spriano, Paolo. "*Marxismo e historicismo em Togliatti*", *in História do Marxismo*, E. Hobsbawm (Org.), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, vol. X.

- *Storia del Partito Comunista Italiano* (vol. V: *La Resistenza. Togliatti e il partito nuovo*). Turim, Einaudi, 1975.

Terracini, Umberto. *Come nacque la Costituzione* (entrev. a P. Balsamo). Roma, Riuniti, 1978.

Timpanaro, Sebastiano. *Sul materialismo*. Pisa, Nistri-Lischi, 1970 (trad. esp. F. Cusó: *Práxis, materialismo y estructuralismo*, Barcelona, Fontanella, 1973).

Togliatti, Palmiro. *Gramsci* (aos cuidados de E. Ragioneri). Roma, Riuniti, 1967.

- *Opere*, vols. V e VI (aos cuidados de L. Gruppi). Roma, Riuniti, 1984.

- *Il partito comunista italiano*. Roma, Riuniti (trad. bras. D. Boechat: *O caminho italiano para o socialismo*, Rio, Civilização Brasileira, 1966.

Tosel, André."*Sul marxismo italiano degli anni sessanta*". Rev. *Critica marxista*, 6(1986).

- "*Philosophie et marxisme en Italie*". Rev. *Critique*, jan-fev/1985.

Trincia, Francesco S. "*La concezione della dialettica*". Rev. *Critica marxista*, 6(1986).

- "*Dialettica e 'tecnica del pensare' in Gramsci*". Rev. *Critica marxista*, 3(1989).

Valentini, Chiara. *Il nome e la cosa. Viaggio nel PCI che cambia*. Milão, Feltrinelli, 1990.

Vasconi, Luciano *et alii*. "*Dossier: Dove va il PCI?*". Rev. *MondOperaio*, 2(1990).

Verra, Valerio (Org.). *La filosofia dal '45 ad oggi*. Turim, ERI/Ed. Rai, 2a. ed., 1977.

- *"Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea"*, *in* N. Bobbio *et alii*, *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980...*, Nápoles, Guida, 2a. ed., 1988.

- *Introduzione a Hegel*. Roma-Bari, Laterza, 1988.

Viano, Carlo A. *"La dialéctica en Aristóteles"*, *in* N. Abbagnano (Org.). *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.

- *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*. Turim, Einaudi, 1985.

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Berlim, Dunker & Hunblot, 1919 (trad. bras. da ed. 1967, L. Hegenberg, *in Ciência e política. Duas vocações.*, São Paulo, Cultrix, 3a. ed., s/d.)

Zanardo, Aldo. *Filosofia e socialismo*. Roma, Riuniti, 1974.

- *"Un orizzonte filosofico materialistico"*. Rev. *Critica marxista*, 6(1986).

Zanca, Aldo. *Materialismo e conoscenza. Note sulla filosofia di Lenin*. Palermo, Palumbo, 1986.

Zolo, Danilo. *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*. Bari, De Donato, 1974.

- *Stato socialista e libertà borghesi. Una discussione sui fondamenti della teoria politica marxista*. Roma-Bari, Laterza, 1976.

- (Org.). *I marxisti e lo Stato. Dai classici ai contemporanei*. Milão, Il Saggiatore, 1977.

ANEXO

Cópia da Correspondência enviada por Lucio Colletti ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-Unicamp, em 4/9/92.

Roma, 4/9/92

Gentile professor Castilho, caro Collega,

sono molto affaticato e premuto dal lavoro : mi permetta, per questa volta, di rispondeRe in italiano, nella speranza che ciò non Le procuri eccessivo disturbo. Ho letto con grande interesse il piano di ricerca di Orlandi Tambosi. Il lavoro mi sembra ottimamente impostato. La bibiografia dei miei scritti essenziali è completa : si potrebbe solo aggiungere l'Introduzione (50 pagine) a K.Marx, Early Writings, Penguin Books, Harmondsworth, England 1974. Ma, se vi sono difficoltà a trovare questo libro, Orlandi non perda tempo a cercarlo. Altri saggi, anche abbastanza estesi del mio periodo marxista (su PleKhanov e Hegel, sulla "Dialettica scientifica nel Capitale"), non vale la pena riportarli alla luce.
Anche la bibliografia, italiana ed estera, sull'argomento mi sembra eccellente. Vi sono elencati saggi o scritti su di me che io ignoravo. Potrei suggerire solo un titolo : Martin Jay Marxism and Totality (the adventures of a concept from Lukács to Habermas) University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1984, il quale contiene un capitolo dedicato a Della Volpe e a me (sinceramente, di scarso valore).
Trasmetta, caro prof. Castilho, i miei complimenti al giovane Orlandi per lo scrupolo e la cura con cui ha preparato la sua ricerca.
Mi permetta ora, caro Collega, di dare alcuni suggerimenti e consigli a Orlandi Tambosi, il quale, se vorrà, potrà scrivermi direttamente (anche in francese o in portoghese), ponendo tutte le obiezioni o le richieste di chiarimento che riterrà utili.

1) Il materialismo. Nei miei scritti, sia del periodo marxista sia dopo, io ho usato spesso questo termine in modo improprio. Esso significa per me, essenzialmente, realismo nella teoria della conoscenza o in epistemologia ; realismo empirico, ovviamente ; e non realismo degli universali o delle "essenze" ideali.

2) Un punto importante dei miei scritti marxisti è stata l'identificazione del concetto di "lavoro alienato", usato da Marx negli scritti giovanili (Manoscritti del '44), con il concetto di "lavoro astratto" della teoria del valore-lavoro nell'opera della sua maturità (Capitale, ecc.). L'identità dei due concetti è trattata nel mio saggio su Bernstein (capitolo II di Ideologia e società, paragrafo 7, pag 103 e sgg). Ciò è stato importante per affermare la continuità tra il Marx giovane e quello maturo, negata da Althusser e molti altri. Il "feticismo delle merci", la Versachlichung, la Verdinglichung, di cui parla Marx nel Capitale, nei Grundrisse, nelle Theorien über den Mehrwert, sono assolutamente la stessa co=

sa dell'"alienazione" o "estraneazione" (Entäusserung, Entfremdung), cioè dello scambio o inversione (Umkehrung) tra soggetto e predicato, sostrato particolare e universale logico, di cui Marx tratta nella sua critica giovanile di Hegel. Questa identificazione tra il "lavoro astratto", produttore di "valore", e il "lavoro alienato" è stata accolta, a suo tempo, da vari economisti marxisti italiani, tra cui Claudio Napoleoni.

3) L'identità tra la teoria dell'alienazione in Marx e la sua teoria del valore-lavoro ha avuto come effetto di farmi capire quanto la dialettica hegeliana fosse operante anche nel Capitale e quanto fosse sbagliato e vano il mio tentativo di distaccare il Marx scienziato della società dalla metafisica di Hegel. Quando, poi, ho incontrato, nel 1972-73, gli scritti di Kant del 1763 : il Versuch e il Beweisgrund, con la loro distinzione tra Widerspruch e Realopposition, ho capito che l'analisi scientifica di Marx era irreparabilmente pregiudicata dall'hegelismo : le scienze empiriche, infatti, si guardano bene dal far uso della dialettica.

4) L'ultima preghiera, che vorrei rivolgere a Orlandi Tambosi, è di prestare attenzione alla prefazione a Pagine di Filosofia e Politica. Vi compaiono due tesi, che per me sono oggi centrali :

a) le rivoluzioni scientifiche - astronomica, darwiniana, ecc. - hanno distrutto l'antropocentrismo di gran parte della metafisica (soprattutto cristiana) rendendo marginale l'uomo nell'universo.

b) Dopo Kant, l'idealismo romantico tedesco ha tentato di rovesciare l'immagine scientifica del mondo, restaurando una concezione della realtà in cui, attraverso il rapporto uomo-Dio, l'uomo è collocato di nuovo al centro di tutto. Questa contro-rivoluzione ha prodotto (ecco un punto, a mio avviso, importante) una trasformazione del concetto di Realtà che è ora concepita, essenzialmente, come Storia : storia umano-divina, Teofania e Filosofia della storia ; relegando ai margini la Natura fisica e deprezzando le scienze naturali come pseudoconoscenza. L'operazione incominciò con Vico. Questo punto, nella mia prefazione, è appena accennato. Non ha il risalto dovuto. Non voglio dire che la storia umana non conti, che i nostri "fini" e progetti non siano importanti : nulla di ciò ; ma solo che i nostri fini non possono essere introiettati nella realtà e così resi garantiti o assoluti, come se fosse la Realtà stessa a volerli.

Mi scusi, caro professor Castilho, se Le ho rubato tanto del Suo tempo. Mi saluti Orlandi Tambosi (da cui vorrei ricevere il testo finale della Tesi). E riceva i segni della mia stima più viva. Cordialmente Suo

Lucio Colletti