

**A Dialética do Abstrato e do Concreto  
em *O Capital* de Karl Marx**

*Evald Vasilievich Ilienko*

**A DIALÉTICA DO ABSTRATO E DO  
CONCRETO EM *O CAPITAL* DE KARL MARX**



**EVALD VASILIEVICH ILIENKOV**

**A DIALÉTICA DO ABSTRATO E DO CONCRETO EM *O CAPITAL*  
DE KARL MARX**

*Tradução: Marcelo José de Souza e Silva*

**2025**

Título original: **Диалектика абстрактного и конкретного в „Капитале“ К. Маркса**

Original em inglês por *Marxists Internet Archive*

Tradução para o português: **Marcelo José de Souza e Silva**

**CC BY-SA** (Creative Commons Atribuição-CompartilhaIgual 3.0)

## SUMÁRIO

Prefácio do Autor para a Edição Alemã.....	9
Prefácio da Edição Russa.....	11
Capítulo 1. A Concepção Dialética e Metafísica do Concreto.....	13
1. A Concepção do Abstrato e do Concreto na Lógica Formal e Dialética.....	14
2. Da História dos Conceitos do Abstrato e do Concreto.....	16
3. A Definição do Concreto em Marx.....	29
4. Sobre a Relação de Noção e Conceito.....	33
5. O Conceito de Homem e Algumas Conclusões desta Análise.....	48
6. O Concreto e a Dialética do Universal e do Individual.....	53
7. Unidade Concreta como Unidade de Opostos.....	65
Capítulo 2. A Unidade do Abstrato e do Concreto como Lei do Pensamento.....	74
1. O Abstrato como Expressão do Concreto.....	75
2. A Concepção Dialética e Empírico-Eclética de Análise Global.....	78
3. Caráter em Espiral do Desenvolvimento da Realidade e seu Reflexo Teórico.....	83
4. Abstração Científica (Conceito) e Prática.....	91
Capítulo 3. Ascensão do Abstrato ao Concreto.....	99
1. Sobre a Formulação da Questão.....	100
2. Concepção de Hegel do Concreto.....	108
3. Ponto de Vista de Marx do Desenvolvimento do Conhecimento Científico.....	115
4. O Fundamento Materialista do Método de Ascensão do Abstrato ao Concreto em Marx.....	120
5. Indução de Adam Smith e Dedução de David Ricardo. Os Pontos de Vista de Locke e Espinoza sobre Economia Política.....	128
6. Dedução e o Problema do Historicismo.....	138
Capítulo 4. Desenvolvimento Lógico e Historicismo Concreto.....	144
1. Sobre a Diferença entre os Métodos de Investigação Lógico e Histórico.....	145
2. Desenvolvimento Lógico como Expressão do Historicismo Concreto na Investigação.....	148
3. Historicismo Abstrato e Concreto.....	151
Capítulo 5. O Método de Ascensão do Abstrato ao Concreto em <i>O Capital</i> de Marx....	159
1. Concreto Pleno de Abstração e Análise como Condição da Síntese Teórica.....	160
2. Contradição como Condição do Desenvolvimento da Ciência.....	167
3. As Contradições da Teoria do Valor-Trabalho e sua Resolução Dialética em Marx....	169
4. Contradição como um Princípio do Desenvolvimento da Teoria.....	180
Referências.....	205



## Prefácio do Autor para a Edição Alemã

Este livro foi escrito quase vinte anos atrás e publicado na Rússia em 1960. A experiência tem mostrado, entretanto, que o interesse pelas ideias expostas nele ainda está vivo. O livro foi traduzido e continua a ser traduzido em línguas estrangeiras. Ele foi publicado integralmente na Itália (Feltrinelli Publishers, 1961), Japão (1969), Iugoslávia (1975), e parte na França (1962) e México (1966). Em 1973, foram feitas preparações para sua publicação no Chile, que depois foi cancelada por razões bem conhecidas. Na Alemanha, existe uma tradução de um pequeno excerto dele (uma versão resumida do Capítulo 3) feita a partir do francês e publicada por Alfred Schmidt na coleção *Contribuições para a Teoria Marxista do Conhecimento (Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie)*, Suhrkamp, 1969.

Este fato, assim como referências constantes ao livro, me permitiu ter esperanças de que sua publicação possa provar ser útil para o leitor interessado nos problemas da dialética e epistemologia. Lamentavelmente eu fui incapaz de adicionar a ele análises da literatura sobre o assunto cobrindo os anos recentes, porque levar adiante esta tarefa requereria, de fato, um estudo independente. Essa omissão pode ser justificada pelo fato de que as proposições teóricas principais do livro não se tornaram obsoletas e não necessitam de uma correção para as conquistas básicas do pensamento Marxistas dos últimos anos. Sobre as críticas neste livro, são dirigidas, sobretudo, a uma tendência amplamente difundida (neopositivismo, existencialismo, neohegelianismo e suas variedades) cujos dogmas conceituais não têm sofrido mudanças significativas nos anos recentes, enquanto o ponto de vista marxista do problema não tem, obviamente, sido apresentado para o oeste de forma suficiente.

Levando isso em conta, eu considero possível me restringir a pequenas correções do velho texto e interpolações de materiais de um artigo na coleção *Formas do Pensamento* (Moscou, 1961), que complementam a parte histórico-filosófica do livro e acrescenta ao escopo de tratamento do problema.

*Evald Vasilievich Ilienkov*  
*Moscou, 1979*





## Prefácio da Edição Russa

Este livro pertence a um jovem cientista que tem dedicado sua investigação aos problemas da lógica dialética. Não é necessário adentrar especificamente aqui na importância da pesquisa neste grande campo da filosofia marxista. Tanto as necessidades de um maior desenvolvimento das ciências naturais e sociais quanto os requisitos da prática social atual trazem a lógica dialética para o primeiro plano. Isso já foi apontado por V. I. Lenin, que insistiu sobre a necessidade de que os filósofos marxistas coloquem a máxima atenção a esses problemas. Lenin foi quem deixou em seus *Cadernos Sobre a Dialética de Hegel* e outros trabalhos as dicas mais valiosas assim como as linhas sobre as quais estes estudos deveriam proceder.

O mais significativo dentre as afirmações de Lenin é a ideia da máxima utilização de *O Capital* de Marx para o desenvolvimento subsequente da lógica e teoria do conhecimento dialéticas. Nós sabemos que Lenin acreditava que este grande trabalho do socialismo científico é em si a Lógica, “com L maiúsculo”; ou seja, que Marx aplicou a dialética em toda a sua riqueza ao estudo da economia política do capitalismo e deu fundamento inelutável da transformação revolucionária da sociedade. É por isso que Lenin recomendou insistentemente estudar omnilateralmente a dialética de *O Capital* – o modelo clássico de interpretação e aplicação do método de conhecimento marxista.

Neste livro, E. V. Ilienkov estuda um dos aspectos mais essenciais e interessantes do método dialético, que Marx pessoalmente descreveu como o método de ascensão do abstrato para o concreto. Em nossa opinião, o trabalho realizado pelo autor é digno da atenção do leitor interessado na filosofia marxista e terá um lugar adequado na literatura que estuda a importância filosófica de *O Capital*.

No todo, o autor toma uma abordagem correta para o problema da dialética do abstrato e do concreto; ao mesmo tempo o livro contém certas proposições que vão requerer mais discussões. Efetivamente, é pouco provável que o próprio autor do livro pretenda a completa infalibilidade de todas as suas afirmações. Lamentavelmente, há pouco tempo as questões da lógica dialética tomaram nossa atenção e, conseqüentemente, elas não foram submetidas à discussão necessária. O debate criativo e a discussão científica desses problemas, baseados no estudo da grande herança dos clássicos do marxismo-leninismo e dos dados modernos das ciências naturais e da prática social irão sem sombras de dúvidas ser de grande utilidade, exercendo uma influência favorável no desenvolvimento da lógica dialética.

*Marc Moiseievich Rosental*  
*Moscú, 1960*



## **Capítulo 1. A Concepção Dialética e Metafísica do Concreto**

## 1. A Concepção do Abstrato e do Concreto na Lógica Formal e Dialética

Os termos “o abstrato” e “o concreto” são ambos empregados no discurso cotidiano e na literatura especial de maneira ambígua. Assim, alguém ouve sobre os “fatos concretos” e a “música concreta”, sobre o “pensamento abstrato” e a “pintura abstrata”, sobre a “verdade concreta” e o “trabalho abstrato”. Esse uso é em cada caso justificado aparentemente pela existência de sombras dos significados das palavras e seria um pedantismo ridículo demandar uma unificação completa do uso.

Entretanto, as coisas são diferentes quando estamos lidando não meramente com palavras ou termos, mas com os conteúdos das categorias científicas que se tornaram historicamente vinculadas com esses termos. Definições do abstrato e do concreto como categorias da lógica precisam ser estáveis e inequívocas dentro da estrutura desta ciência, pois eles são instrumentais no estabelecimento de princípios básicos do pensamento científico. Através destes termos, a lógica dialética expressa um número de princípios fundamentais (“não existe verdade abstrata, a verdade é sempre concreta”, a tese da “ascensão do abstrato ao concreto”, e assim por diante). Assim, as categorias do abstrato e do concreto têm um significado bastante definido na lógica dialética, que é intrinsecamente vinculado com a concepção materialista-dialética da verdade, a relação do pensamento com a realidade, e assim por diante. Enquanto lidarmos com essas categorias da dialética conectadas com palavras, ao invés de com as próprias palavras, qualquer licença, falta de clareza ou estabilidade em suas definições (muito menos incorreções) levarão necessariamente a uma concepção distorcida da essência da questão. Por esta razão, é necessário livrar as categorias do abstrato e do concreto das conotações que têm sido associadas a elas através dos séculos em muitos trabalhos pela tradição, pela força do hábito ou simplesmente por causa de um erro, que tem interferido frequentemente com a interpretação correta das proposições da lógica dialética.

\*\*\*

O problema da relação do abstrato e do concreto em sua forma geral não é colocado ou resolvido na lógica formal, pois é uma questão puramente filosófica e epistemológica, bastante fora da sua esfera de competência. Entretanto, quando é uma questão de classificar conceitos, nomeadamente, de dividir conceitos em “abstrato” e “concreto”, a lógica formal assume necessariamente uma interpretação bastante definitiva das categorias correspondentes. Esta interpretação aparece como o princípio da divisão e pode por isso ser estabelecida analiticamente.

Neste ponto, muitos autores de livros na lógica formal darão aparentemente um suporte bastante unânime a certa tradição, embora com algumas reservas e alterações. De acordo com o ponto de vista tradicional, conceitos (ou ideias) são divididos em abstrato e concreto da seguinte forma:

Conceitos concretos são aqueles que refletem objetos ou classes de objetos que realmente existem. Conceitos abstratos são aqueles que refletem uma propriedade do objeto abstraída mentalmente do próprio objeto (Kondakov, 1954, p. 300).

Um conceito concreto é aquele relacionado com grupos, classes de coisas, objetos e fenômenos ou, para separar as coisas, objetos ou fenômenos [...] Um conceito abstrato

é um conceito das propriedades dos objetos ou fenômenos, quando estas propriedades são tomadas como um objeto independente do pensamento (Strogovich, 1949, p. 87).

Conceitos concretos são aqueles cujos objetos existem realmente como coisas no mundo material [...] Conceitos abstratos são aqueles que refletem uma propriedade de um objeto tomado separado do objeto, ao invés do próprio objeto (Asmus, 1947, p. 36).

Os exemplos citados para ilustrar as definições são basicamente do mesmo tipo. Conceitos *concretos* são normalmente usados para incluir tais conceitos como “livro”, “Fido”, “árvore”, “avião”, “mercadoria”, enquanto os *abstratos* são ilustrados por “brancura”, “coragem”, “virtude”, “velocidade”, “valor” etc.

Julgando pelos exemplos, a divisão é, na verdade, a mesma do livro bastante conhecido sobre lógica de G. I. Tchelpanov. Melhorias na definição de Tchelpanov estão basicamente preocupadas não com a própria divisão, mas com a base filosófico-epistemológico, pois Tchelpanov era, filosoficamente, um típico idealista subjetivista.

Aqui está sua versão da divisão dos conceitos em abstratos e concretos:

Termos abstratos são aqueles que servem para designar *qualidades* ou *propriedades*, *estados* ou *ações* das coisas. Eles denotam qualidades consideradas por elas mesmas, sem as coisas. [...] Conceitos concretos são aqueles das *coisas*, *objetos*, *pessoas*, *fatos*, *eventos*, *estados de consciência*, se considerarmos que eles possuam uma existência definida (Tchelpanov, 1946, pp. 10-11).

A distinção entre “termo” e “conceito” é uma questão indiferente para Tchelpanov. “Estados de consciência” estão, em seu ponto de vista, na mesma categoria que fatos, coisas e eventos. “Possuam existência definida” é para ele o mesmo que “possuam existência definida na consciência imediata individual”, isto é, em sua contemplação, concepção ou pelo menos imaginação.

Tchelpanov, portanto, considera como concreto qualquer coisa que pode ser concebida (imaginada) como uma coisa individual existindo separadamente, ou imagem, e ele considera como abstrato qualquer coisa que não pode ser assim imaginada, que só pode ser pensada enquanto tal.

A habilidade ou inabilidade do indivíduo de conceber algo graficamente é, na verdade, o critério de Tchelpanov para a divisão em abstrato e concreto. Esta divisão, entretanto, pode ser débil na perspectiva filosófica, mas é bastante precisa.

Na medida em que outros autores se esforçam para corrigir a interpretação filosófico-epistemológica da classificação sem mudar o tipo real dos exemplos em questão, a classificação provou estar aberta à crítica.

Se se inclui entre os conceitos concretos somente aqueles que pertencem a *objetos do mundo material*, um centauro ou Palas Atena serão aparentemente considerados como conceitos abstratos juntamente com coragem ou virtude, enquanto Fido será incluído entre os concretos juntamente com valor.

Qual é o uso de tal classificação para a análise lógica? A classificação tradicional é destruída ou confundida por este tipo de correção que introduz elemento completamente estranho nele. Por outro lado, não se obtém uma nova classificação estrita.

Tentativas de certos autores para oporem um novo princípio ou base da divisão sugerida por Tchelpanov são também dificilmente consideradas aptas.

Kondakov acredita, por exemplo, que a divisão de conceitos em abstrato e concreto deveria expressar uma “diferença no conteúdo dos conceitos”<sup>1</sup>. Isso significa que os conceitos concretos precisam refletir *coisas*, e os abstratos, *propriedades e relações* dessas coisas. Se a divisão é para ser completa, nenhuma das propriedades nem relações das coisas podem ser concebidas em conceitos concretos, de acordo com Kondakov. Permanece turvo como se pode conceber uma coisa ou uma classe outra sem ser através de uma concepção de suas propriedades e relações. Na verdade, qualquer pensamento sobre uma coisa vai inevitavelmente prover ser um pensamento sobre alguma propriedade dessa coisa, pois conceber uma coisa significa formar uma concepção sobre a inteira totalidade de suas propriedades e relações.

Se se liberta o pensamento de uma coisa de todos os pensamentos das propriedades dessa coisa, não sobrarão qualquer coisa do pensamento que não o nome. Em outras palavras, a divisão dos conceitos de acordo com seu conteúdo significa, na realidade, isto: um conceito concreto é um conceito sem conteúdo, enquanto um abstrato tem certo conteúdo, apesar de ser escasso. Por outro lado, a divisão não será completa e, assim, será incorreta.

O princípio da divisão sugerida por Asmus, “real existência dos objetos desses conceitos”<sup>2</sup>, é tão infeliz quanto.

Como alguém pode entender essa fórmula? Os objetos dos conceitos concretos realmente existem, enquanto os objetos dos conceitos abstratos não existem? Mas, a categoria dos conceitos abstratos abarca não somente virtude, mas também valor, peso, velocidade, isto é, objetos cuja existência não é menos real do que um avião ou uma casa. Se o que é dito significa que medida, valor ou velocidade na verdade não existem fora da casa, da árvore, do avião ou alguma outra coisa individual, claramente as coisas individuais também existem sem medida, peso e outros atributos do mundo material somente na cabeça, somente na abstração subjetiva.

A existência real não está, conseqüentemente, nem aqui nem ali, tanto quanto não pode ser feita em um critério de divisão dos conceitos em abstrato e concreto. Isso só pode criar uma falsa impressão que as coisas individuais são mais reais que as leis universais e formas de existência dessas coisas.

Tudo isso mostra que as correções da divisão de Tchelpanov introduzidas por alguns autores são extremamente inadequadas e formais e que os autores de livros sobre lógica têm falhado em fazer uma análise materialista crítica desta divisão, se restringindo a correções particulares, que meramente confundem a classificação tradicional sem melhorá-la.

Devemos, portanto, conduzir uma pequena excursão na história dos conceitos do abstrato e do concreto para introduzir certa clareza lá.

## 2. Da História dos Conceitos do Abstrato e do Concreto

A definição de conceitos abstratos compartilhada por Tchelpanov foi claramente formulada por Christian Wolff. De acordo com Wolff, conceitos abstratos

---

<sup>1</sup> Ver Kondakov (1954, pp. 300-301).

<sup>2</sup> Ver Asmus (1947, p. 36).

têm como conteúdo propriedades, relações e estados das coisas mentalmente isolados das coisas e representados como um objeto independente.<sup>3</sup>

Wolff não é a fonte original. Ele meramente reproduz o ponto de vista tomado dos tratados de lógica da escolástica medieval. Todos os nomes/conceitos (eles não distinguiam nome de conceito) que denotam propriedades e relações das coisas são chamados abstratos, enquanto nomes de coisas são chamados concretos.<sup>4</sup>

Esse uso foi originalmente determinado por mera etimologia. No latim, “*concretus*” significa simplesmente “misturado”, “fundido”, “composto”, “combinado”; enquanto a palavra latina “*abstractus*” significa “retirado”, “retirado de”, “extraído” (ou “isolado”), ou “distante”. Isso é tudo que está contido no significado etimologicamente original dessas palavras. O resto pertence à concepção filosófica que é expressa através delas.

A oposição do realismo e nominalismo medieval é irrelevante para o significado etimológico direto das palavras “abstrato” e “concreto”. Ambos, nominalistas e realistas, aplicam igualmente o termo “concreto” para separar as “coisas” percebidas sensorialmente e observadas diretamente, objetos individuais, enquanto o termo “abstrato” é aplicado para todos os conceitos e nomes designando ou expressando suas “formas” gerais. A diferença reside que o primeiro acredita que nomes são designações meramente subjetivas de coisas concretas individuais, enquanto o último que estes nomes abstratos expressam “formas” eternas e imutáveis que têm sua existência no ventre da razão divina, os protótipos de acordo com os quais o poder divino cria coisas individuais.

O desprezo pelo mundo das coisas percebidas sensorialmente, pela “carne”, que é característica da visão de mundo cristão em geral e é particularmente expresso de forma clara no realismo, determina o fato que o abstrato (distante da carne, do sensorial, do puramente cognitivo) acredita-se ser muito mais válido (ambos nos planos ético e epistemológico) do que o concreto.

O concreto é aqui um sinônimo pleno do percebido sensorialmente, individual, carnal, mundano, passageiro (“composto” e, portanto, destinado à desintegração, a desaparecer). O abstrato é sinônimo do eterno, imperecível, indivisível, instituído divinamente, universal, absoluto etc. Um “corpo todo” individual desaparecerá, mas o “corpo todo” em geral existe eternamente como forma, como intelectualmente criando nos corpos. O concreto é passageiro, elusivo, fugaz. O abstrato existe imutável, constituindo a essência, o esquema invisível sobre o qual o mundo é construído.

É a concepção escolástica do abstrato e do concreto que está na base do respeito antiquado do abstrato que mais tarde Hegel ridicularizou tão causticamente.

A filosofia materialista dos séculos XVI e XVII que, formando uma aliança com a ciência natural, começou a destruir as bases da visão de mundo religiosa e escolástica, na verdade reinterpretaram as categorias do abstrato e do concreto.

O sentido direto destes termos permaneceu o mesmo: o termo “concreto” referia, assim como nas doutrinas escolásticas, às coisas individuais, percebidas sensorialmente, e suas imagens gráficas, enquanto o termo “abstrato” era usado para se referir às formas gerais dessas coisas, às propriedades recorrentes imutáveis e as relações regidas por leis dessas coisas expressadas em termos, nomes e números. Entretanto, o conteúdo filosófico-teórico dessas categorias se tornou oposta ao conteúdo

---

<sup>3</sup> Ver Eisler (1910, S. 5).

<sup>4</sup> Ver Prantl (1957, S. 363).



escolástico. O concreto, que é dado ao homem na experiência sensorial, passou a ser entendido como a única realidade digna de atenção e estudo, e o abstrato, como mera sombra psicológica subjetiva daquela realidade, seu esquema mental deficiente. O abstrato se tornou um sinônimo para expressar os dados empíricos sensoriais em palavras e números, um sinônimo para a descrição em signo do concreto.

Mas esta interpretação da relação entre o abstrato e o concreto, característica dos primeiros passos na ciência natural e filosofia materialista, rapidamente chegou a uma contradição com a prática da pesquisa natural-histórica. A ciência natural e a filosofia materialista dos séculos XVI a XVIII tenderam mais e mais em direção a opiniões mecanicistas, e isto significa que características temporais e espaciais e formas geométricas abstratas se tornaram reconhecidas como as únicas qualidades objetivas e relações de coisas e fenômenos. O resto aparecia como mera ilusão subjetiva criada pelos órgãos sensoriais do homem.

Em outras palavras, tudo que era “concreto” era concebido como um *produto da atividade dos órgãos sensoriais*, como certo estado psicofisiológico do sujeito, como uma réplica subjetivamente colorida do original geométrico abstrato incolor. A tarefa primordial do conhecimento também era vista em uma nova luz: para obter a verdade, era preciso apagar ou limpar todas as cores sobrepostas pela sensorialidade sobre a imagem sensorialmente percebida das coisas, desnudando o esqueleto geométrico abstrato, o esquema.

Assim o concreto era interpretado como ilusão subjetiva, meramente como um estado dos órgãos sensoriais, enquanto o objeto fora da consciência era transformado em algo totalmente abstrato.

O retrato então obtido era o seguinte: fora da consciência do homem não existe qualquer coisa a não ser as partículas geométricas abstratas eternamente imutáveis, combinadas de acordo com esquemas matemáticos abstratos imutáveis, eternos e idênticos, enquanto o concreto está somente dentro do sujeito, como uma forma da percepção sensorial dos corpos geométricos abstratos. Consequentemente a fórmula: a única maneira correta para a verdade é através do aumento da distância do concreto (da falaciosa, falsa, subjetividade) para o abstrato (como a expressão dos esquemas imutáveis e eternos para construção de corpos).

Isso determina o viés fortemente nominalista na filosofia dos séculos XVI a XVIII. Qualquer conceito, exceto os matemáticos, era simplesmente interpretado como um signo inventado artificialmente, um nome servindo como uma ajuda à memória, para ordenar uma variedade de dados da experiência, para se comunicar com outros homens etc.

George Berkeley e David Hume, os idealistas subjetivos daqueles tempos, reduziram diretamente conceitos a nomes, a designações, a signos ou símbolos convencionais, para além do que, eles acreditavam, seria um absurdo procurar por qualquer outro conteúdo, exceto por certa similaridade de séries de impressões sensoriais, o elemento comum da experiência. Essa tendência se tornou particularmente enraizada na Inglaterra e está ainda viva atualmente na forma de concepções neopositivistas.

A fraqueza dessa abordagem, que estava em sua forma perfeita característica do idealismo subjetivo, também era peculiar para muitos materialistas da época. Particularmente surpreendente neste aspecto eram os estudos de John Locke. Hobbes e Helvétius também não eram exceções. Em seus trabalhos esta abordagem estava presente como uma tendência obscurecendo suas posições materialistas básicas.

Tomado em um extremo, este ponto de vista resulta em categorias lógicas sendo dissolvidas em categorias psicológicas e até mesmo linguísticas, gramáticas. Assim, Helvétius define o método de abstração como uma maneira de corrigir “um grande número de objetos em nossa memória” (Helvétius, 1809, p. 10). Ele considera o “abuso das palavras” como uma das mais importantes causas de erros (Helvétius, 1809, p. 8). Hobbes segue uma linha de raciocínio similar: “Portanto, como os homens devem todo seu Raciocínio Verdadeiro ao entendimento correto do Discurso; Assim também eles devem seus Erros à má-compreensão do mesmo” (Hobbes, 1656, p. 27).

Desde que o conhecimento racional do mundo externo foi reduzido ao processamento matemático de dados puramente quantitativo e, para o resto, ao ordenamento e gravação verbal de imagens sensoriais, o lugar da lógica foi naturalmente tomado, por um lado, pela matemática, e pelo outro, pela ciência da combinação e divisão de termos e proposições, a ciência do uso correto das palavras criadas pelos homens.

Esta redução nominalista do conceito à palavra, ao termo, e do pensamento à habilidade de usar corretamente as palavras que nós mesmos criamos, minou o próprio princípio materialista. Locke, o representante clássico e originador deste ponto de vista, já descobrira que o conceito da *substância* não poderia ser explicado nem justificado como simplesmente “o geral na experiência”, como o “universal mais amplo possível”, como uma abstração das coisas individuais. Naturalmente, Berkeley correu para esta brecha, usando a teoria lockeana da formação do conceito contra o materialismo e contra o próprio conceito da substância. Ele a declarou ele como um nome sem importância. Continuando sua análise dos conceitos básicos da filosofia, Hume provou que a objetividade de um conceito tal como causalidade, também não poderia ser provado nem verificado pela referência ao fato de que ele expressava “o geral na experiência”, pela abstração a partir dos fenômenos e objetos individuais sensorialmente determinados, a partir do concreto poderia também somente expressar a identidade da estrutura psicofisiológica do sujeito percebendo coisas, ao invés de uma identidade das próprias coisas.

A limitada teoria empírica do conceito sendo reduzido a uma mera abstração dos fenômenos e percepções individuais, refletia somente os aspectos psicológicos superficiais do conhecimento racional. Na superfície, o pensamento realmente aparece como abstração do “idêntico” das coisas individuais, como ascendendo a abstrações cada vez mais abrangentes e universais. Tal teoria, entretanto, pode muito bem servir a concepções filosóficas diametralmente opostas, ignorando o ponto mais importante – a questão da verdade objetiva dos conceitos universais.

Materialistas consistentes perceberam a fraqueza do ponto de vista nominalista do conceito, sua vulnerabilidade a especulações e erros idealistas. Espinoza enfatizou que o conceito da substância, expressando o “primeiro princípio da natureza”, “não pode ser concebido abstratamente ou universalmente, e não pode se estender posteriormente no entendimento do que o faz na realidade” (Spinoza, 1901, p. 26).

Existe uma ideia que atravessa todo tratado de Espinoza – que “universais” simples, abstrações simples da multiformidade sensorialmente determinada gravada em nomes e termos são meramente uma forma do conhecimento imaginativo vago. Cientificamente genuínas, “ideias verdadeiras” não surgem dessa maneira. O estabelecimento “das diferenças, dos acordos e das oposições das coisas” é, de acordo com Espinoza, o modo da “experiência caótica” não controlada pela razão. “Além disso, seus resultados (do modo de percepção) são muito incertos e indefinidos, pois nós

nunca descobriremos nada nos fenômenos naturais por seus significados, exceto propriedades acidentais, que nunca são claramente entendidas, a não ser que a essência das coisas em questão seja conhecida previamente” (Spinoza, 1901, pp. 8-9).

Para começar, a “experiência caótica” formando universais nunca é completa, assim qualquer novo fato pode derrubar a abstração. Em segundo, ele não contém garantias que o universal dado realmente expressa uma forma universal genuína das coisas ao invés de uma mera ficção subjetiva.

Em oposição à “experiência caótica” e sua justificação filosófica em concepções empíricas, Espinoza estabelece um modo mais elevado de conhecimento baseado em princípios e conceitos estritamente verificados expressando “a essência adequada da coisa”. Estes não são mais “universais”, não mais abstrações da multiformidade sensorialmente determinada. Como eles são formados e de onde eles vêm?

Comentários sobre este ponto normalmente correm da seguinte forma: essas ideias (princípios, conceitos universais) estão contidas no intelecto humano *a priori* e são trazidos por um ato de intuição ou autocontemplação. Nessa interpretação a posição de Espinoza se torna muito parecida com a de Leibniz ou Kant e tem pouco a ver com o materialismo. Mas, na realidade é tudo muito diferente – bem diferente, na verdade. O pensamento do qual trata Espinoza não é de maneira alguma o pensamento de um indivíduo humano. Esse conceito não é de maneira alguma formado em sua teoria seguindo o modelo de consciência individual, mas é na verdade orientado pela autoconsciência teórica da humanidade, pela cultura espiritual-teórica como um todo. A consciência individual é levada em conta aqui enquanto encarna este pensamento, isto é, pensamento que concorda com a natureza das coisas. O intelecto de um indivíduo não contém necessariamente as ideias da razão e não é a autocontemplação que pode descobrir elas nele, por mais completa que seja.

Elas maturam e cristalizam no intelecto humano apenas gradualmente, através do trabalho infatigável da razão visando sua própria perfeição. Esses conceitos não são por qualquer razão evidentes para um intelecto que não se desenvolveu através desse tipo de trabalho. Eles simplesmente estão ausentes nela. Somente o conhecimento razoável tomado como um todo, ao se desenvolver, que elabora tais conceitos. Espinoza afirma firmemente esse ponto de vista por uma analogia com o aperfeiçoamento de instrumentos do trabalho material.

Na medida que diz respeito ao “método para descobrir a verdade”,

a matéria se encontra em pé de igualdade com a fabricação de ferramentas materiais. [...] Se, para trabalhar o ferro, é preciso um martelo e ele não pode ser acessível a não ser que tenha sido fabricado; mas, para fazê-lo, era preciso outro martelo e outras ferramentas, e assim até o infinito. Nós poderíamos assim tentar provar em vão que os homens não têm poder de trabalhar o ferro (Spinoza, 1901, p. 9).

Mas como os homens num primeiro momento usam os instrumentos fornecidos pela natureza para concluir peças muito simples de artesanato, trabalhosamente e imperfeitamente, e então, quando estes eram terminados, forjava-se outras coisas mais difíceis com menos trabalho e mais perfeição. [...] Então, de alguma maneira, o intelecto, por sua força nativa, produz para si mesmo instrumentos intelectuais, por meio dos quais adquire força para realizar outras operações intelectuais, e dessas operações ganha novamente novos instrumentos, ou o poder de impulsionar ainda

mais suas investigações e assim procede, gradualmente, até que atinge o cume da sabedoria (Spinoza, 1901, pp. 9-10).

Tentem como quiser, este argumento dificilmente se assemelha ao ponto de vista de Descartes, para quem as ideias superiores da intuição estavam contidas diretamente no intelecto, ou de Leibniz, para quem essas ideias eram como veias no mármore. De acordo com Espinoza, elas são inatas de uma maneira bem específica – como natural, isto é, inerente à natureza, as capacidades intelectuais, da mesma maneira que a mão humana, são originalmente “instrumentos naturais”.

Aqui Espinoza tenta uma interpretação fundamentalmente materialista do inatismo dos “instrumentos intelectuais”, deduzindo-os da organização natural do homem ao invés do “Deus” de Descartes ou Leibniz.

O que Espinoza falhou em entender era o fato de que os “instrumentos intelectuais” originalmente imperfeitos eram produtos do trabalho material e não da natureza. Ele acreditava que eles eram produtos da natureza, e neste ponto, e somente nele, reside a fraqueza de sua posição. Mas, esta fraqueza é compartilhada até por Feuerbach. Este defeito não pode ser de maneira alguma considerado como uma vacilação idealista. É apenas uma deficiência orgânica de todo o velho materialismo.

O racionalismo de Espinoza deveria, portanto, ser estritamente distinguido do racionalismo de Descartes e Leibniz. Seu conteúdo é de que a habilidade do homem de pensar é inerente à natureza do homem e é explicada a partir da substância interpretada de uma maneira claramente materialista.

Quando Espinoza chama o pensamento de *atributo*, significa exatamente isso: a essência da substância não deveria ser reduzida somente à extensão; pensar pertence àquela natureza a qual a extensão pertence – é uma propriedade tão inseparável da natureza (ou substância) como extensão e corporeidade. Não podem ser concebidos separadamente.

É exatamente este ponto de vista que motivou a crítica de Espinoza dos “universais abstratos”, da maneira pela qual escolásticos, ocasionalistas e empiristas nominalistas tentaram explicar a substância. Esta é a razão pela qual Espinoza tinha um ponto de vista mais curto do caminho da existência concreta para um universal abstrato. Esse modo é incapaz de resolver o problema da substância, sempre deixando uma brecha para as construções escolásticas e religiosas.

Espinoza acreditava acertadamente que o caminho que conduz da existência concreta ao vazio universal, o caminho explicando o concreto por uma redução para uma abstração vazia, era de pouco valor na perspectiva científica.

Assim, quanto mais a existência é concebida genericamente, mais é concebida confusamente, e mais facilmente pode ser atribuída a um objeto determinado. Ao contrário, quanto mais é concebida particularmente, mais é entendida claramente, e é menos passível de ser atribuída através da negligência da ordem da Natureza, para qualquer coisa exceto seu próprio objeto (Spinoza, 1901, p. 17).

Não são necessários comentários para perceber que este ponto de vista é muito mais próximo à verdade do que o ponto de vista limitado do empirismo, que insiste que a essência do conhecimento racional das coisas reside em ascensões regulares para abstrações cada vez mais vazias e gerais, se afastando da essência específica concreta das coisas em estudo. De acordo com Espinoza, esta forma não leva do vago para o claro, mas, ao contrário, leva para longe do objetivo.

O caminho para o conhecimento racional é precisamente o inverso. Começa com o estabelecimento claro do princípio geral (mas não com um universal abstrato, de forma alguma) e procede como uma reconstrução mental passo a passo de uma coisa, enquanto raciocínio que deduz as propriedades particulares da coisa de sua causa universal (em última análise, a partir da substância). Uma ideia genuína, distinta do simples universal abstrato, precisa conter necessidade, seguindo aquela que pode explicar todas as propriedades diretamente observáveis da coisa. Já os “universais”, eles refletem uma das propriedades mais ou menos acidentais da qual nenhuma outra propriedade é deduzida.

Espinoza explica esta sua concepção citando um exemplo da geometria – uma definição da essência do círculo. Se definimos um círculo como uma figura na qual “todas as linhas retas traçadas do centro da circunferência são iguais, qualquer um pode ver que tal definição não explica nem a princípio a essência do círculo, mas somente uma de suas propriedades”. De acordo com o modo correto de definição, um círculo é “a figura descrita por qualquer linha a qual uma extremidade é fixa e a outra livre”. Essa definição, indicando o *modo da origem* da coisa e a compreensão da “causa aproximada” e, desse modo, contendo o modo de sua reconstrução mental, permite deduzir todas as suas outras propriedades, incluindo a apontada acima (Spinoza, 1901, pp. 32-33).

Não se deve, portanto, proceder do “universal”, mas sim do conceito expressando a causa real e verdadeira da coisa, sua essência concreta. Aí reside o ponto principal do método de Espinoza.

Nunca podemos, enquanto estivermos preocupados com investigações das coisas verdadeiras, elaborar quaisquer conclusões das abstrações; devemos ser extremamente cuidadosos para não confundir aquilo que está somente no entendimento, com aquilo que é a própria coisa (Spinoza, 1901, p. 31).

Não é a “redução do concreto ao abstrato” ou a explicação do concreto através de sua inclusão no universal que leva à verdade, mas, ao contrário, deduzir propriedades particulares da causa universal verdadeira. Nesta conexão, Espinoza distingue entre dois tipos de ideias gerais: *notiones communes*, ou conceitos expressando a causa universal real da origem da coisa, e os universais abstratos mais simples expressando simplesmente similaridades ou diferenças de muitas coisas individuais, *notiones generalis universales*. O primeiro inclui a substância, o último, por exemplo, a existência em geral.

Para trazer qualquer coisa sob a chefia do “universal” geral do *existente* significa explicar absolutamente nada sobre ele. Este costumava ser o vácuo preocupante dos escolásticos. Pior ainda é a dedução das propriedades das coisas de acordo com as regras formais do silogismo *ex abstractis* – “do universal”.

É difícil estudar e reconstruir mentalmente todo o processo do surgimento de todas as propriedades específicas particulares da coisa da mesma causa universal verdadeiro expressa no intelecto pela *notiones communes*. Essa “dedução” é meramente a forma de reconstruir no intelecto o real *processo de emergência da coisa* da natureza, da “substância”. Esta dedução não é realizada de acordo com as regras do silogismo, mas de acordo com a “norma da verdade”, a norma do acordo, unidade do pensamento e extensão, do intelecto e do mundo externo.

Seria dificilmente apropriado discutir aqui as deficiências da concepção de Espinoza, pois elas são bem conhecidas: Espinoza falhou em entender a conexão entre o

pensamento e a atividade prática com objetos, entre teoria e prática, o papel da prática como o único critério objetivo da verdade de um conceito concreto. A partir da perspectiva formal, o ponto de vista de Espinoza, naturalmente, é incomparavelmente mais denso e mais perto da verdade do que a de Locke.

A teoria de Locke proporcionou uma transição fácil para Berkeley ou Hume, sem quaisquer alterações essenciais, meramente através da interpretação de suas proposições. A posição de Espinoza não é submissa a tal interpretação a princípio. Não é por nada que os positivistas contemporâneos estigmatizam esta teoria como “hierarquia metafísica”, enquanto que Locke algumas vezes faz uma reverência educada.

A concepção de Espinoza da composição natural e formal dos conceitos universais concretos (esta parece ser a melhor maneira de processar seu termo *notiones communes*), como oposta aos simples universais abstratos, é rica em antecipações brilhantes da dialética. Por exemplo, o conceito de “substância”, um exemplo típico e principal de tal conceito, é obviamente visto como unidade de duas definições mutualmente exclusivas e, ao mesmo tempo, mutualmente supostas.

Pensamento e extensão, dois atributos e dois modos de realização da substância, não possuem qualquer coisa *abstrata-geral* em comum e não podem ter qualquer coisa deste tipo em comum. Em outras palavras, não existe um aspecto da abstração que poderia formar simultaneamente parte da definição de pensamento e da definição do mundo externo (“mundo estendido”).

Este aspecto seria um universal que seria mais amplo do que a definição do mundo externo e do pensamento. Tal aspecto não seria compatível nem com a natureza do pensamento nem com a de extensão. Não refletiria qualquer coisa real fora do intelecto. A concepção característica de “Deus” dos escolásticos é precisamente construída fora de tais aspectos.

De acordo com Malebranche, ambas as coisas estendidas e ideais são “contempladas em Deus” – naquele elemento geral que media entre a ideia e a coisa como termo médio, como um aspecto comum a ambas. E tal elemento comum (no sentido de um universal abstrato) entre pensamento e extensão não existe. O que é comum a ambas é sua unidade primordial. O Deus de Espinoza, portanto, equaliza natural mais pensamento, uma unidade de opostos, de dois atributos. Mas neste caso não sobre qualquer coisa do Deus tradicional. O que é chamado de Deus é, na verdade, a natureza estendida como um todo com o pensamento, como um aspecto de sua essência. Somente a natureza como um todo possui o pensamento como seu atributo, como uma propriedade absolutamente necessária. Uma parte separada e limitada do mundo estendido não possui necessariamente esta propriedade. Por exemplo, uma rocha como modo não “pensa” de maneira alguma. Mas forma parte da “substância” que pensa, é seu modo, sua partícula – e pode muito bem pensar se ela forma parte de uma estrutura apropriada conveniente, por exemplo, uma partícula do corpo humano. (Isso era exatamente a maneira na qual Diderot decodificou a ideia principal do ensinamento de Espinoza: uma rocha pode sentir? Pode. Tudo que você precisa fazer é tritura-la, crescer uma planta no seu pó e comer a planta, transformando a matéria da rocha na matéria do corpo consciente.)

Entretanto, estes lampejos brilhantes da dialética em Espinoza, combinados com um ponto de vista fundamentalmente materialista do intelecto humano, foram enterradas no fluxo geral do pensamento metafísico dos séculos XVII e XVIII, sendo inundado por ele. A teoria lockeana da abstração com seu viés em direção ao

nominalismo, por algumas razões provou ser mais aceitável para as ciências naturais e sociais da época. O núcleo racional da dialética de Espinoza aflorou somente na filosofia alemã clássica no final do século XVIII e início do século XIX e foi desenvolvido em bases materialistas por Marx e Engels.

Immanuel Kant, se esforçando para reconciliar os princípios do racionalismo e empirismo com base nos pontos de vista idealistas-subjetivistas do conhecimento, foi levado a conclusões que uma divisão rápida e difícil dos conceitos em duas classes, abstrato e concreto, era em geral impossível. Como Kant coloca, é absurdo perguntar se um conceito separado é abstrato ou concreto, se for considerado fora de seus elos com outros conceitos, fora de seu uso.

“A expressão *abstrato* e *concreto* não se referem tanto aos próprios conceitos – pois qualquer conceito é um conceito abstrato – quanto ao seu *uso*. E este uso pode novamente ter diferentes graus; – de acordo com que se trata o conceito agora mais, agora menos abstrato ou concreto, isto é, retira ou adiciona a ele agora mais, agora menos definições”, escreve Kant em sua *Lógica* (Kant, 1876, S. 109).

De acordo com Kant, um conceito, se for realmente um *conceito* ao invés de uma apelação vazia, o nome de uma coisa individual, sempre expressa algo em geral, uma determinidade genérica ou específica da coisa, e é, assim, sempre abstrato, seja substância ou giz, brancura ou virtude. Por outro lado, qualquer conceito enquanto tal é, de uma maneira ou de outra, definido “dentro de si mesmo”, através de um número de suas características. Quanto mais tais características/definições são adicionadas ao conceito, mais concreto ele é, de acordo com o ponto de vista de Kant, isto é, quanto mais definido, mais rico em definições. Quanto mais concreto ele é, caracteriza de forma mais completa as coisas individuais empiricamente determinadas. Se um conceito é definido através da inclusão em “gêneros superiores”, através da “abstração lógica”, é usado *in abstracto*; é aplicado para um grande número de coisas e espécies individuais, mas o número de definições em sua composição é menor.

Através do uso abstrato um conceito se aproxima de um gênero superior, através do uso concreto, ao contrário, ele se aproxima do individual. [...] Através de conceitos muito abstratos, nós aprendemos *pouco* sobre *muitas* coisas; através de conceitos muito concretos, nós aprendemos *muito* sobre *poucas* coisas; – entretanto, o que ganhamos em um lado, perdemos novamente no outro (Kant, 1876, S. 109).

O limite da concreticidade é, assim, uma coisa individual sensorialmente contemplada, um fenômeno separado. Um conceito, entretanto, nunca alcança esse limite. Por outro lado, o conceito superior e mais abstrato sempre retém em sua composição certa unidade, certa síntese de definições diferentes que não se pode quebrar (através da formulação da definição final) sem tornar o conceito sem sentido, sem destruí-lo enquanto tal. Por esta razão até os conceitos genéricos superiores possuem uma medida de concreticidade.

Aqui a tendência empírica, a tradição lockeana aparentemente se faz sentir. Entretanto, Kant a combina com um ponto de vista extremamente racionalista da natureza da “síntese de definições de um conceito”. Essa síntese ou combinação de definições no conceito (isto é, a concreticidade do conceito) naturalmente não pode ser simplesmente orientada à multiformidade empírica sensorialmente determinada dos fenômenos. Para reivindicar uma importância *teórica*, esta síntese precisa se basear em outro princípio – a habilidade de combinar definições *a priori*, independentemente da experiência empírica. A concreticidade do conceito (isto é, aquela unidade da

diversidade, a unidade de diferentes definições que possuem uma importância necessária e universal) é, desse modo, explicada e deduzida por Kant da natureza da consciência humana que alegadamente possui uma unidade original, a unidade transcendental da aprecepção. Esta última é precisamente a base genuína da concreticidade do conceito. Desta maneira, a concreticidade do conceito não possui elos sólidos com as “coisas-em-si-mesmas”, com a concreticidade sensorialmente determinada.

Hegel também assumiu que qualquer conceito era abstrato, se a abstraticidade for interpretada como o fato de que um conceito nunca expressa em suas definições a realidade sensorialmente contemplada em sua totalidade. Hegel estava muito mais próximo de Locke do que de Mill ou do nominalismo medieval. Ele percebeu muito bem que definições dos conceitos sempre incluem uma expressão de algo geral, se somente porque conceitos sempre estão personificados nas palavras e as palavras são sempre abstratas, eles sempre expressam algo geral e são incapazes de expressar o absolutamente individual e único.

Portanto, qualquer um pensa abstratamente, e o pensamento é mais abstrato quanto mais pobre em definições os conceitos usados. Pensamento abstrato não é, de maneira alguma, uma virtude, mas, ao contrário, uma deficiência. Esta é a questão – pensar concretamente, expressando através de abstrações a natureza específica e concreta das coisas, ao invés de uma mera similaridade, meramente algo que coisas diferentes possuem em comum.

O concreto é interpretado por Hegel como unidade da diversidade, como unidade de definições diferentes e opostas, como expressão mental dos elos orgânicos, do sincretismo da determinidade abstrata independente de um objeto dentro de um objeto específico determinado.

Quanto ao abstrato, Hegel o interpreta (assim como Locke o fez, mas não Mill ou os escolásticos) como qualquer coisa geral, qualquer similaridade expressa em palavra e conceito, uma simples identidade de um número de coisas com outra, seja ela uma casa ou brancura, homem ou valor, cachorro ou virtude.

O conceito “casa” não é, neste sentido, de maneira alguma diferente do conceito “bondade”. Ambos registram em suas definições os elementos comuns inerentes a classes, séries, gênero ou espécies inteiras de coisas individuais, fenômenos, estado espiritual etc.

Se uma palavra, termo, símbolo, nome, expressa somente isto – somente a similaridade abstrata de um número de coisas individuais, fenômenos ou imagens da consciência – isto ainda não é um *conceito*, de acordo com Hegel. Isto é meramente uma *noção* ou representação (*Vorstellung*) abstratamente geral, uma forma do conhecimento empírico, do estágio sensorial da consciência. Esse pseudoconceito sempre possui certa imagem sensorialmente determinada para seu significado ou sentido.

Quanto aos conceitos, eles não expressam simplesmente o geral, mas o geral que contém a riqueza dos particulares, compreendidos em sua unidade. Em outras palavras, um conceito genuíno não é somente abstrato (Hegel, naturalmente, não nega isso), mas também concreto – no sentido que suas definições (o que a velha lógica chama características) são combinadas nele em um complexo único expressando a unidade das coisas, ao invés de um simples aglomerado de acordo com as regras da gramática.



A concreticidade de um conceito reside, de acordo com Hegel, na unidade das definições, sua coesão significativa – a única maneira de revelar o conteúdo de um conceito. Fora de contexto, uma definição verbal individual é abstrata e somente abstrata. Imersa dentro do contexto de um discurso teórico científico, qualquer definição abstrata torna-se concreta.

O sentido genuíno, conteúdo genuíno, de cada definição abstrata tomada separadamente é revelado através de seus elos com outras definições do mesmo tipo, através da *unidade concreta de definições abstratas*. A essência concreta de um problema é, portanto, sempre expressa através do desvelamento de todas as definições necessárias do objeto em suas conexões mútuas, e não através de uma “definição” abstrata.

É por isso que um conceito, de acordo com Hegel, não existe como palavra, termo ou símbolo separado. Existe somente no processo de desvelamento em uma proposição, em um silogismo expressando a conexão de definições separadas, e somente ao final em um sistema de proposições e silogismos, somente em uma teoria integral e bem desenvolvida. Se um conceito é arrancado dessa conexão, o que sobra dele é somente o tegumento verbal, o símbolo linguístico. O conteúdo do conceito, seu significado, permanece para fora – numa série de outras definições, pois uma palavra tomada separadamente é somente capaz de *designar* um objeto, nomeando-o, é somente capaz de servir como signo, símbolo, marcador ou sinal.

Assim, o significado concreto de uma definição verbal separada está sempre contido em alguma outra coisa – seja ela uma imagem sensorialmente determinada ou um sistema bem desenvolvido de definições teóricas expressando a essência do problema, a essência do objeto, fenômeno ou evento.

Se uma definição existe separadamente na cabeça, isolada de uma imagem sensorialmente contemplada, desconectada dela ou com um sistema de outras definições, é raciocinada abstratamente. Certamente não existe qualquer coisa louvável sobre essa forma de raciocínio. Pensar abstratamente somente significa pensar sem relação, pensar na propriedade individual de uma coisa sem entender seus elos com outras propriedades, sem perceber o lugar e o papel de suas propriedades na realidade.

“Quem pensa abstratamente?”, pergunta Hegel; e sua resposta é, “Uma pessoa ignorante, não uma educada.” Uma mulher do mercado pensa abstratamente (isto é, unilateral, em definições desconexas e acidentais) se considerando todos os homens exclusivamente de seu próprio ponto de vista pragmático limitado, vendo-os somente como objetos de trapaça; um capitão pensa abstratamente se considera o soldado somente como alguém para se espancar; uma pessoa ociosa na rua pensa abstratamente ao ver uma pessoa sendo levada para a execução somente como um assassino e ignorando todas as suas outras qualidades, não interessado na história de sua vida, as causas do seu crime, e assim por diante.

Ao contrário, um “conhecedor de homens” pensa concretamente não estará satisfeito com marcar fenômenos com índices abstratos – assassino, soldado, comprador. Ainda menos será o ponto de vista do “conhecedor de homens” dessas marcas abstratas gerais como expressões da *essência de um objeto*, fenômeno, homem, evento.

Um conceito revelando a essência da matéria só é desvelado através de um sistema, através de séries de definições expressando momentos, aspectos, propriedades, qualidades ou relações separadas de um objeto individual, todos esses aspectos separados dos conceitos sendo vinculados por uma conexão lógica, não meramente

concatenados em algum complexo gramaticalmente formal (por meio de palavras tais como “e”, “ou”, “se... então”, “é” etc.).

O idealismo da concepção de Hegel do abstrato e do concreto consiste em que ele considera habilidade para sintetizar definições abstratas como uma propriedade primordial do pensamento, como um dom divino ao invés da conexão universal, expressa na consciência, de uma realidade percebida sensorialmente, objetiva, verdadeira, independente de qualquer pensamento. O concreto é em última análise interpretado como o produto do pensamento.

Isso também é idealismo, naturalmente, mas muito mais “inteligente” do que o idealismo subjetivo de Kant.

A filosofia burguesa do final do século XIX, que foi gradualmente deslizando em direção ao positivismo, provou ser incapaz de lembrar até mesmo as opiniões de Kant e Locke, muito menos de Espinoza ou Hegel. Para tomar um exemplo particularmente claro – Mill acreditava que a teoria da abstração de Locke e sua relação com a concreticidade um “abuso” de tais conceitos, que em seu ponto de vista eram estabelecidos conclusivamente pela escolástica medieval.

“Eu tenho usado as palavras concreto e abstrato no sentido anexado a eles pelos escolásticos, que, não obstante as imperfeições de sua filosofia, eram inigualáveis na construção de linguagem técnica, cujas definições, pelo menos na lógica, [...] têm sido raramente, acho eu, alteradas a não ser para serem estragadas”. A escola de Locke, a partir do ponto de vista de Mill, cometeu um pecado imperdoável ao estender a expressão “nome abstrato” para todos os “nomes gerais”, isto é, para todos os “conceitos” “que são resultados de abstração ou generalização” (Mill, 1900, pp. 17-18).

Resumindo, Mill declara: “Por *abstrato*, então, eu devo sempre, na Lógica adequada, significar o oposto de *concreto*; por nome abstrato, o nome de um atributo; por nome concreto, o nome de um objeto” (Mill, 1900, p. 18).

Este “uso” é em Mill intimamente ligado com sua concepção idealista-subjetivista da relação entre pensamento e realidade objetiva.

Mill não gosta do ponto de vista de Locke de que todos os conceitos (exceto os nomes individuais) são abstratos, todos eles sendo produtos de abstrair uma propriedade idêntica, a forma geral de muitas coisas individuais.

No ponto de vista de Mill, este uso priva toda uma classe de palavras de uma breve designação específica, nomeadamente a classe dos nomes dos atributos. Por atributos ou propriedades, Mill quer dizer propriedades, qualidades ou relações gerais entre coisas individuais que podem e devem ser consideradas abstratamente, isto é, separadamente das coisas individuais, como objetos específicos.

Assim, conceitos como “casa” ou “fogo”, “homem” ou “cadeira” não podem ser pensados de outra maneira que não como uma propriedade comum das coisas individuais. “Casa”, “fogo”, “brancura”, “circularidade” sempre pertencem a alguma ou outra coisa individual como sua característica. Não se pode conceber “fogo” como algo que existe separadamente dos fogos individuais. “Brancura”, também, não pode ser concebida como algo existindo separadamente, fora de coisas individuais e independentes delas. Todas essas propriedades gerais existem somente como formas gerais de objetos individuais, somente no individual e através do individual. Portanto, concebê-los abstratamente significaria concebê-los incorretamente.

Nomes abstratos, nomes de “atributos”, são uma questão bastante diferente. Nomes abstratos (ou conceitos, que é uma e a mesma coisa de acordo com Mill) expressa propriedades, qualidades e relações gerais que não são somente podem, mas

até mesmo devem ser concebidos independentemente dos objetos individuais, como objetos separados, apesar de que na contemplação direta eles aparecem como sendo o mesmo tipo de propriedades gerais de coisas individuais, como “brancura”, “rigidez”, “fogo” ou “cavalheiro”.

Mill inclui entre tais conceitos “brancura”, “coragem”, “igualdade”, “similaridade”, “perpendicularidade”, “visibilidade”, “valor” etc. Estes também são nomes gerais, mas os objetos destes nomes (ou o que na lógica formal se refere como o conteúdo desses conceitos) não deveriam ser concebidos como propriedades gerais de coisas individuais. Todas essas propriedades, qualidades ou relações são apenas erroneamente tomadas para serem propriedades gerais das próprias coisas (individuais), diz Mill. Na verdade, todos esses “objetos” existem não nas coisas, mas fora delas, independentemente delas, ainda que eles se fundem com elas na percepção do ato, aparecendo como propriedades gerais das coisas individuais.

Onde tais objetos existem, então, se não nas coisas individuais?

A resposta de Mill é: em nosso próprio espírito. Estes são tanto “Sentimentos, ou Estados de Consciência”, ou “as Mentes que experimentam tais sentimentos”, ou “as Sucessões e Coexistências, as Semelhanças e Diferenças, entre sentimentos ou estados de consciência” (Mill, 1900, p. 49).

Todos esses objetos deveriam ser concebidos abstratamente, isto é, separadamente das coisas, precisamente porque eles não são propriedades, qualidades ou relações dessas coisas. Concebendo eles separadamente das coisas significa concebê-los corretamente.

O defeito fundamental desta delimitação reside em estipular que alguns conceitos deveriam ser vinculados na mente com as coisas individuais (fenômenos), dados em contemplação, enquanto outros deveriam ser considerados fora desta conexão, como objetos específicos concebidos muito independentemente de quaisquer fenômenos individuais que sejam.

Por exemplo, valor em geral, valor enquanto tal, pode, de acordo com Mill, ser concebido na abstração, sem analisar qualquer dos tipos de sua existência fora da cabeça. Isso pode e deve ser feito precisamente por razão de que ele não existe como um método artificial de avaliação ou mensuração, como um princípio geral da atitude subjetiva do homem para com o mundo de coisas, isto é, como certa atitude moral. Não pode, portanto, ser considerado como uma propriedade das próprias coisas, fora da cabeça, fora da consciência.

De acordo com este tipo de lógica, da qual Mill é um representante clássico, é precisamente por isso que o valor deveria ser considerado somente como um conceito, somente como um fenômeno moral *a priori*, independentemente das propriedades objetivas das coisas fora da cabeça e opostas a elas. Enquanto tal, somente existe na autoconsciência, no pensamento abstrato. É por isso que pode ser considerado “abstratamente”, e este será o modo correto de considerá-lo.

Nós lidamos com os pontos de vista de Mill em tal detalhamento somente porque elas representam, de forma mais consistente e clara do que outras, a tradição antidialética na interpretação do abstrato e do concreto como categorias lógicas. Essa tradição se manifesta não somente como uma antidialética, mas também como de modo geral antifilosófica. Mill conscientemente rejeita os argumentos desenvolvidos no mundo filosófico durante os últimos séculos. Para ele, não somente Hegel ou Kant parecem nunca ter existido – até os estudos de Locke aparecem na luz de uma sofisticação indesejada em lidar com coisas que são estabelecidas de forma

absolutamente rigorosa e para sempre pelos Escolásticos medievais. É por isso que todas as coisas parecem tão simples para ele. O concreto é aquilo que é dado imediatamente na experiência individual como uma “coisa individual”, uma experiência individual, e um conceito concreto é um símbolo verbal que pode ser usado como um nome de um objeto individual. Este símbolo, que não pode ser usado como nome direto de uma coisa individual, é “o abstrato”. Alguém pode dizer, “Este é um ponto vermelho”. Alguém pode não dizer, “Isto é vermelhidão”. O primeiro é, dessa forma, concreto, o último abstrato. Isso é tudo que existe.

Todos os neopositivistas conservam a mesma distinção, sendo a única diferença de que o abstrato e o concreto (assim como todas as categorias filosóficas) são aqui tratados como categorias linguísticas, e a questão de se frases expressando “objetos abstratos” são permeáveis ou impermeáveis, é reduzida à fecundidade ou conveniência de sua utilização na construção de “estruturas linguísticas”. “O abstrato” é aqui consistentemente tratado como tudo que não é dado pela experiência individual como uma coisa individual e não pode ser definido em termos daqueles tipos de objetos que são dados na experiência, não podem ser um nome direto de objetos individuais que são ademais interpretados de forma idealista-subjetivista.

Essa interpretação dos termos “abstrato” e “concreto” é refutada por toda herança da história da filosofia e pela filosofia marxista; nós agora passaremos para a exposição do tratamento dessas questões na última.

### 3. A Definição do Concreto em Marx

Marx define o concreto como “a unidade da diversidade” (Marx, 2003, p. 248). Essa definição pode parecer paradoxal a partir da perspectiva da lógica formal tradicional: a redução da diversidade sensorialmente determinada na unidade aparece, à primeira vista, sendo a tarefa do conhecimento abstrato das coisas, ao invés do conhecimento concreto. Do ponto de vista dessa lógica, para perceber a unidade na diversidade sensorialmente percebida dos fenômenos significa revelar os elementos abstratamente idênticos, gerais, que todos esses fenômenos possuem. Essa unidade abstrata, gravada na consciência por meio de um termo geral, parece ser, à primeira vista, aquela mesma “unidade” que é a única coisa a ser tratada na lógica.

De fato, se se interpretar a transição da contemplação e noção viva do conceito, a partir do estágio sensorial do conhecimento para o racional, somente como redução da diversidade sensorialmente determinada para a unidade abstrata, a definição de Marx certamente irá parecer dificilmente justificável em termos “lógicos”.

A grande questão é, entretanto, que as opiniões de Marx são baseadas na concepção do pensamento, seus objetivos e tarefas, muito diferentes daquelas sobre as quais a velha lógica, não-dialética construiu sua teoria. Isso é refletido não somente na substância da solução de problemas lógicos, mas na terminologia também. E isso é inevitável: “Cada novo aspecto de uma ciência implica uma revolução de seus termos técnicos” (Marx, 2013, p. 102).

Quando Marx define o concreto como unidade da diversidade, ele assume uma interpretação dialética de unidade, diversidade e de sua relação. Na dialética, unidade é interpretada em primeiro lugar como conexão, como interconexão e interação de diferentes fenômenos dentro de certo sistema ou aglomeração, e não como semelhança

abstrata desses fenômenos. A definição de Marx assume exatamente esse significado dialético do termo “unidade”.

Se se desvela um pouco a fórmula aforisticamente lacônica de Marx, sua definição do concreto significa literalmente o seguinte: o *concreto*, *concreticidade*, é, primeiros de tudo, sinônimo dos elos reais entre fenômenos, de concatenação e interação de todos os aspectos e momentos do objeto dado ao homem em contemplação e em noção. O concreto é, desse modo, interpretado como uma totalidade internamente dividida das várias formas de existência do objeto, uma combinação única do que é característico apenas do objeto dado. Unidade assim concebida é percebida não através da similaridade dos fenômenos um com o outro, mas, ao contrário, através de suas diferenças e oposições.

Essa concepção de unidade da diversidade (ou concreticidade) não é meramente diferente da que a velha lógica procedia, e sim seu oposto direto. A concepção aproxima-se do conceito de integridade ou “totalidade”. Marx usa esse termo naqueles casos em que ele precisa caracterizar o objeto como um todo integral unificado em todas suas diversas manifestações, como um “sistema orgânico” de fenômenos mutuamente condicionados em contradição a uma concepção metafísica dele como um aglomerado mecânico de partes constituintes imutáveis que são vinculados um ao outro somente externamente, mais ou menos de forma acidental.

O aspecto mais importante da definição de concreto de Marx é que o concreto é tratado, primeiro de tudo, como uma característica objetiva da coisa considerada bastante independentemente de qualquer evolução que possa ter ocorrido no assunto do conhecimento. O objeto é concreto por e “nele mesmo”, independentemente de ser concebido pelo pensamento ou percebido pelos órgãos sensoriais. Concreticidade não é criada no processo de reflexo do objeto pelo sujeito, tanto no estágio sensorial do reflexo ou no estágio lógico-racional.

Em outras palavras, “o concreto” é, primeiro de tudo, o mesmo tipo de categoria objetiva como qualquer outra categoria da dialética materialista, como “o necessário” e “o acidental”, “essência” e “aparência”. Ele expressa a forma universal de desenvolvimento da natureza, sociedade e pensamento. No sistema das opiniões de Marx, “o concreto” não é, de forma alguma, um sinônimo para o contemplado imediatamente, sensorialmente determinado.

Na medida em que “o concreto” é oposto a “o abstrato”, o último é tratado por Marx, em primeiro lugar, objetivamente. Para Marx, ele não é, de forma alguma, um sinônimo do “puramente ideal”, do produto da atividade mental, um sinônimo do fenômeno subjetivamente psicológico ocorrendo somente no cérebro do homem. Mais de uma vez Marx usa este termo para caracterizar fenômenos e relações reais existindo fora da consciência, independentemente se são refletidos na consciência ou não.

Por exemplo, Marx fala em *O Capital* do trabalho abstrato. A abstraticidade aparece aqui como uma característica objetiva da forma cujo trabalho humano assume na produção de mercadorias desenvolvida, na produção capitalista. Em outro lugar ele enfatiza que a redução de diferentes tipos de trabalho a um trabalho uniforme simples desprovido de quaisquer distinções “é uma abstração que se faz diariamente no processo da produção social; não é uma abstração maior nem menos real que a redução a ar de todos os corpos orgânicos” (Marx, 2003, p. 15).

A definição de ouro como o ser material da riqueza abstrata também expressa sua função específica no organismo da formação capitalista e não na consciência do teórico ou trabalhador prático, de forma alguma.

Esse uso do termo “abstrato” não é um capricho terminológico de Marx: está vinculado com a própria essência de suas opiniões lógicas, com a interpretação dialética da relação das formas de pensamento e aquelas da realidade objetiva, com o ponto de vista da prática (atividade sensorial envolvendo objetos) como um critério da verdade das abstrações do pensamento.

Esse uso pode ser explicado ainda menos como “um retrocesso ao hegelianismo”: é contra Hegel que a proposição de Marx é direcionada para o efeito que “a categoria econômica mais simples, o valor de troca [...] só pode pois existir sob a forma de relação *unilateral* e abstrata de um todo concreto, vivo, já dado” (Marx, 2003, p. 248).

“O abstrato” nesse tipo de contexto, muito frequente em Marx, assume o significado do “simples”, pouco desenvolvido, unilateral, fragmentado, “puro” (isto é, sem a complicação de qualquer deficiência deformadora). Não é preciso dizer que “o abstrato” neste sentido pode ser uma característica objetiva dos fenômenos reais, e não somente dos fenômenos da consciência.

“O estado de pureza (determinação abstrata) em que apareceram no mundo antigo os povos comerciantes – fenícios, cartagineses – é determinado pela própria predominância dos povos agricultores” (Marx, 2003, p. 257); não era, naturalmente, o resultado da predominância do “poder abstrato do pensamento” dos fenícios ou dos estudiosos escrevendo a história da Fenícia. “O abstrato” neste sentido não é, de forma alguma, o produto e resultado do pensamento. Esse fato é só um pouco dependente do pensamento como a circunstância que “a lei abstrata de multiplicação existe somente para plantas e animais”.

De acordo com Marx, “o abstrato” (assim como seu equivalente, “o concreto”) é uma categoria da dialética como a ciência das formas universais de desenvolvimento da natureza, sociedade e pensamento, e nesta base também uma categoria da *lógica*, pois dialética é também a *Lógica* do Marxismo.

Esta interpretação objetiva da categoria do abstrato é direcionada contra todos os tipos da lógica e epistemologia neokantiana que opõem, de forma grosseiramente metafísica, “formas puras de pensamento” a formas da realidade objetiva. Para essas escolas da lógica, “o abstrato” é somente uma forma do pensamento, enquanto “o concreto”, uma forma de uma imagem sensorialmente determinada. Esta interpretação, nas tradições mill-humana e kantiana da lógica (por exemplo, Tchelpanov e Vvedensky na Rússia), é estranha e hostil a própria essência da dialética como lógica e teoria do conhecimento.

A interpretação epistemológica limitada (isto é, essencialmente psicológica, em última análise) da categoria do abstrato e do concreto se torna firmemente enraizada na filosofia burguesa moderna. Aqui está um exemplo recente – definições do *Dicionário Filosófico*, por Max Apel e Peter Ludz (1958, S. 4-5, 162):

*abstrato*: divorciado de uma conexão determinada e considerado somente por si mesmo. Assim, abstrato adquire o significado conceitual, concebido, em oposição ao dado em contemplação.

*abstração*: o processo lógico de ascender, através da omissão das características, do dado em contemplação à noção geral e do conceito dado a um conceito mais geral. Abstração diminui o conteúdo e estende o volume. Oposto à determinação.

*concreto*: o imediatamente dado em contemplação; conceitos concretos denotam o que é contemplado, objetos individuais de contemplação. Oposto à abstração.

Esta definição unilateral (abstração é, naturalmente, separação mental, entre outras coisas, mas de maneira alguma pode ser reduzida a isto) varia insignificamente de dicionário a dicionário. Tem sido polida em dúzias de edições e tem se tornado geralmente aceita entre filósofos nos países capitalistas. Isto certamente não é prova de sua exatidão.

Um “conceito concreto” é reduzido por estas definições para “designar” as coisas individuais sensorialmente contempladas, a um mero signo, ou símbolo. Em outras palavras, “o concreto” só está nominalmente presente no pensamento, somente na capacidade do “nome que designa”. Por outro lado, “o concreto” é transformado em um sinônimo de “naturalidade sensorial” indefinida e sem interpretação. Nem o concreto, nem o abstrato podem, de acordo com essas definições, ser usados como características do conhecimento teórico em se considerando seu conteúdo objetivo real. Eles caracterizam somente a “forma do conhecimento”: “o concreto”, a forma do conhecimento sensorial, e “o abstrato”, a forma do pensamento, a forma do conhecimento racional. Em outras palavras, eles pertencem a diferentes esferas da psique, a diferentes objetos. Não existe qualquer coisa abstrata onde existe algo concreto, e vice-versa. Isso é tudo que existe para essas definições.

O problema da relação do abstrato com o concreto aparece em uma luz bem diferente do ponto de vista de Marx, o ponto de vista da dialética como lógica e teoria do conhecimento.

É apenas à primeira vista que essa questão pode parecer meramente “epistemológica”, uma questão da relação da abstração mental para a imagem sensorialmente percebida. Na verdade, seu conteúdo real é muito mais amplo e profundo do que isso, e é inevitavelmente suplantado por um problema bem diferente ao longo da análise – o problema da relação do objeto consigo mesmo, isto é, a relação entre elementos diferentes da realidade objetiva dentro de certo todo concreto. É por isso que o problema é resolvido, primeiro de tudo, dentro da estrutura da dialética objetiva – o ensino das formas universais e leis do desenvolvimento da natureza, sociedade e próprio pensamento e não no plano epistemológico limitado, como neokantianos e positivistas fazem.

Na medida em que Marx trata o aspecto epistemológico do problema, ele interpreta o abstrato como qualquer reflexo assimétrico, incompleto e unilateral do objeto na consciência, como oposto ao conhecimento concreto que está bem desenvolvido, completo, conhecimento global. Não importa, de maneira alguma, em qual forma psicológica subjetiva este conhecimento é “experimentado” pelo sujeito – em imagens sensorialmente percebidas ou em forma verbal abstrata. A lógica (dialética) de Marx e Lenin estabelece suas distinções em consideração ao sentido e significado objetivo do conhecimento, e não em consideração da forma subjetiva da experiência. Conhecimento pobre, escasso, assimétrico pode ser assimilado na forma de uma imagem sensorial. Neste caso, a lógica terá que definir isso como conhecimento “abstrato”, apesar de ter sido incorporado em uma imagem sensorialmente determinada. Ao contrário, a forma verbal abstrata, a linguagem das fórmulas, pode expressar um conhecimento profundo e global, bem desenvolvido, rico, isto é, conhecimento concreto.

“Concreticidade” não é nem um sinônimo para e nem um privilégio da forma imagem-sensorial do reflexo da realidade na consciência, somente como “abstraticidade” não é característica específica do conhecimento teórico racional. Certamente falamos, na maioria das vezes, da concreticidade da imagem sensorial e do pensamento abstrato.

Uma imagem sensorial, uma imagem de contemplação, pode ser também, com a mesma frequência, bastante abstrata. Suficiente lembrar a figura geométrica ou o trabalho da pintura abstrata. E vice-versa, pensando em conceitos pode e até mesmo deve ser concreto no sentido pleno e rigoroso da palavra. Sabemos que “não existe verdade abstrata”, que “a verdade é sempre concreta”. E isso não significa, de forma alguma, que somente a imagem sensorialmente percebida, a contemplação de uma coisa individual pode ser verdadeira.

O concreto no pensamento também aparece, de acordo com a definição de Marx, na forma de combinação (síntese) de numerosas definições. Um sistema logicamente coerente de definições é precisamente aquela forma “natural” na qual a verdade concreta é realizada no pensamento. Cada uma das definições formando parte do sistema reflete naturalmente somente uma parte, um fragmento, um elemento, um aspecto da realidade concreta – e é por isso que é abstrato se tomado por ele mesmo, separadamente de outras definições. Em outras palavras, o concreto é realizado no pensamento através do abstrato, através de seu próprio oposto, e é impossível sem ele. Mas isso é, em geral, a regra ao invés da exceção na dialética. Necessidade está somente no mesmo tipo de relação com chance, essência com aparência, e assim por diante.

Por outro lado, cada uma das numerosas definições formando parte do sistema conceitual de uma ciência concreta, perde sua abstraticidade nele, sendo preenchido com o sentido e significado de todas as outras definições conectadas com ele. Definições abstratas separadas se complementam mutuamente, assim a abstraticidade de cada um deles, tomados separadamente, é superada. Em resumo, aqui reside a dialética da relação do abstrato e do concreto no pensamento que reflete o concreto na realidade. A dialética do abstrato e do concreto ao longo do processamento teórico do material da contemplação viva, processando os resultados da contemplação e noções em termos de conceitos é o assunto de estudo do presente trabalho.

Naturalmente, não pretendemos oferecer uma solução exaustiva para o problema do abstrato e do concreto em todos os estágios do processo de conhecimento em geral, em todas as formas de reflexo. A formação da imagem sensorialmente percebida da coisa envolve sua própria dialética do abstrato e do concreto, e uma bastante complicada, e isso é ainda mais verdade para a formação da noção conectada com a linguagem, com palavras. Memória, que também desempenha um papel enorme no conhecimento, contém em sua estrutura uma relação não menos complexa do abstrato ao concreto. Estas categorias também têm uma influência na criatividade artística. Somos compelidos a deixar de lado todos esses aspectos, como tema de um especial estudo.

O caminho do conhecimento que leva da contemplação viva ao pensamento abstrato e dele para a prática, é um caminho bastante complicado. Uma transformação complexa e dialeticamente contraditória do concreto no abstrato e vice-versa ocorre em cada elo desse caminho. Até mesmo a sensação nos dá um retrato mais áspero da realidade do que realmente é, até mesmo na percepção direta existe um elemento de transição do concreto na realidade ao abstrato na consciência. A transição da contemplação viva ao pensamento abstrato não é, de forma alguma, a mesma coisa que



o movimento “do concreto ao abstrato”. Ela não é, de forma alguma, reduzível a este momento, embora o último esteja sempre presente nela. É a mesma coisa somente para aqueles que interpretam o concreto como sinônimo de uma imagem sensorial imediata, e o abstrato, como um sinônimo do mental, do ideal, do conceitual.

### 4. Sobre a Relação de Noção e Conceito

A lógica pré-marxiana, estranha à abordagem dialética da relação da forma ou estágio sensorialmente empírico do conhecimento ao estágio racional, era incapaz, apesar de todos os seus esforços, de promover uma solução nítida ao problema da relação das noções aos conceitos.

O conceito foi definido como designação verbal do geral em um número de ideias simples (noções), como um nome/termo (Locke, Hobbes), ou simplesmente como “qualquer noção da coisa em nosso pensamento” (Christian Wolff), ou como “algo oposto à contemplação, na medida em que é uma noção geral ou uma noção de o que é mais comum a muitos objetos da contemplação” (Kant), ou como “noção do definitivo, inequívoco, estável, significado usualmente aceito” (Sigwart), ou como “noção da noção” (Schopenhauer). Hoje em dia, também, amplamente atual é a definição de conceito como simplesmente “o significado semântico de um termo”, o que quer que seja que isso signifique. Neopositivistas frequentemente se recusam a lidar com a relação entre conceito e noção, procedendo a definições puramente formais do conceito – especificando o conceito como “a função de uma expressão”, “função proposicional”, e assim por diante. Falando genericamente, esta questão tem permanecido extremamente confusa na filosofia e lógica burguesa moderna. É muito típico o ponto de vista expresso no *Dicionário Filosófico* de Heinrich Schmidt. O conceito é aqui definido como “o conteúdo significativo das palavras”, e no “senso lógico” estrito como um conteúdo significativo da palavra que é “livre da percepção momentânea de tal maneira que ele pode ser transferido para outras percepções similares como suas denominações” (Schmidt, 1934, S. 67). O *Dicionário de Conceitos Filosóficos Básicos* de Kirchner-Michaëlis tenta evitar a identificação do conceito e noção: “O conceito é, portanto, não somente uma noção geral próxima, ele emerge de noções através de suas comparações e extração daquilo que é comum a eles” (Michaëlis, 1911, S. 130).

O lógico russo Vvedensky, um seguidor de Kant, procede da suposição que uma noção difere de um conceito não no “modo de experiência psicológico”, mas no fato de que na noção, coisas são consideradas “em consideração a quaisquer características que sejam”, enquanto no conceito, somente “em consideração às características essenciais”. Na próxima página, entretanto, ele descarta esta distinção em um argumento característico de que “algo pode ser essencial de um ponto de vista, e uma coisa bem diferente de outro”. Mas a questão de se certas características são “essenciais” ou “não essenciais” é resolvida em algum lugar fora da lógica como disciplina formal, em algum lugar na epistemologia, ética, ou alguma tal disciplina. Assim, lógica, de acordo com Vvedensky, é correta ao não considerar qualquer entidade “geral” verbalmente registrada, qualquer termo considerado de seu aspecto significativo, como um conceito.

Esses argumentos (muito típicos da lógica antidialética, não-marxista) levam em última análise, de uma maneira mais ou menos circular, para um e o mesmo

desfecho: o termo “conceito” é tomado para significar *qualquer “geral” expresso verbalmente*, qualquer abstração terminologicamente registrada da multiformidade sensorialmente determinada, qualquer noção do que é comum a muitos objetos da contemplação direta.

Em outras palavras, todas as versões antidialéticas do conceito em última análise retornam à mesma fonte clássica – a definição de Locke e Kant e algumas vezes até mais antigas, para a definição do nominalismo medieval, que absolutamente não distinguia entre palavra e conceito.

A fraqueza fundamental da concepção de Locke e Kant reside que suas tentativas de distinguir entre noção como uma forma de conhecimento empírico sensorial e conceito como uma forma de conhecimento racional são firmemente baseados no modelo de epistemologia de Robinson Crusó, no qual o sujeito do conhecimento é um indivíduo humano separado, isolado da concatenação de elos sociais, e oposto a “todo o resto”. É por isso que a relação da consciência da realidade objetiva recebe aqui uma interpretação bem limitada – somente como a relação da consciência individual, muitas vezes repetida, a tudo que reside fora dessa consciência e não depende de sua existência e vontade.

Mas não é somente a natureza material que existe fora e independentemente da consciência e vontade do *indivíduo* – assim também é a esfera extremamente complexa e historicamente formada da cultura material e espiritual da *humanidade*, da sociedade. Ascendendo à vida consciente dentro da sociedade, o indivíduo encontra um “ambiente espiritual” pré-existente, uma cultura espiritual objetivamente implementada. O último é oposto à consciência individual como um objeto específico que o indivíduo precisa assimilar levando em conta sua natureza como algo bem objetivo. Um sistema de formas de consciência social (no sentido mais amplo possível, incluindo formas de organização política da sociedade, direito, moral, vida cotidiana, e assim por diante, assim como formas e normas de ações na esfera do pensamento, regras sintáticas gramaticais para expressão verbal de noções, gostos estéticos etc.) estrutura desde o início o desenvolvimento da consciência e vontade do indivíduo, moldando-o em sua própria imagem. Como resultado, cada impressão sensorial separada que surge na consciência individual é sempre um produto da refração de estímulos externos através do prisma extremamente complexo das formas da consciência social que o indivíduo apropriou. Esse “prisma” é um produto do desenvolvimento humano social. Sozinho, face a face com a natureza, o indivíduo não possui tal prisma, e não pode ser entendido por uma análise das relações de um indivíduo isolado com a natureza.

O modelo epistemológico de Robinson Crusó tenta compreender o mecanismo da produção de noções e conceitos conscientes precisamente no contexto de tal situação tipo conto de fadas. A natureza social de qualquer ato de produção, até mesmo o mais elementar, de noções conscientes é aqui ignorada desde o início e é assumido que o indivíduo primeiramente experimenta impressões sensoriais isoladas, e então abstrai indutivamente algo geral delas, designa isso por uma palavra, e então assume uma atitude de “reflexo” em direção a este geral, considerando suas próprias ações mentais e seus produtos – “ideias gerais” (isto é, noções gerais registradas no discurso) – como um objeto específico de estudo. Em resumo, a questão é apresentada da maneira delineada por John Locke, o representante clássico e sistematizador deste ponto de vista, em seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*.

Mas, a natureza humana social da consciência individual, que esta teoria expulsa porta a fora, retorna pela janela. “Reflexo”, isto é, a consideração dos produtos

da atividade mental e operações sobre eles (silogismos, raciocínio baseado somente em conceitos), revelam de uma vez que estes produtos contêm certo resultado que é fundamentalmente inexplicável da limitada experiência pessoal. Na medida em que a experiência humana social é aqui interpretada somente como reiterada experiência pessoal, como mera soma de experiências separadas (e não como história de toda a cultura humana), todas as formas de consciência que tenham maturado no longo e contraditório desenvolvimento da cultura, parecem ser, em geral, inexplicáveis pela experiência dada *a priori*. Não existe caminho no qual eles poderiam necessariamente ser deduzidos da experiência individual e ainda assim eles determinam ativamente esta experiência, moldando a forma na qual ela procede.

Essa concepção está, em última análise, encarnada na doutrina de Kant “da unidade da apercepção transcendental”, em conexão na qual Kant define o conceito como uma noção geral, ou noção daqueles elementos gerais que são inerentes em muitos objetos da contemplação. A doutrina de Kant do conceito não é reduzida a essa simples definição, naturalmente; mas ela fundamenta todas as suas construções e possui lações integrais com elas. À primeira vista, essa definição coincide com a interpretação empírica unilateral do conceito de Locke. E é assim mesmo. Mas o empirismo limitado é inevitavelmente complementado por sua contraparte, a ideia da origem não-empírica e extra-experiencial de um número dos conceitos mais importantes da razão, as categorias. As categorias da razão, constituindo o mais complicado produto de milhares de anos de desenvolvimento da cultura do pensamento humano, não pode ser interpretada como noções gerais, como noções sobre o elemento geral em muitos objetos dados na contemplação individual.

Os conceitos universais, as categorias (causa, qualidade, propriedade, quantidade, possibilidade, necessidade, e assim por diante) se referem a todos os objetos da contemplação, sem exceção, ao invés de “muitos”. Consequentemente, elas devem conter uma garantia de universalidade e necessidade, uma garantia que um caso contraditório nunca vai chegar à experiência humana no futuro (um fenômeno sem uma causa, ou uma coisa desprovida de qualidade ou refratária a mensurações quantitativas etc.). A abstração indutiva empírica naturalmente não pode conter tais garantias – ela é sempre tratada pelo mesmo tipo de dissabor que aconteceu à proposição “todos os cisnes são brancos”.

Por esta razão Kant de fato adota uma definição fundamentalmente diferente para estes conceitos como formas *a priori* da apercepção transcendental e de maneira alguma como “noções gerais”. O próprio conceito de conceito é então emprestado pelo dualismo. Na verdade, existem duas definições mutuamente excludentes. Em uma mão, o conceito é simplesmente identificado com a noção geral, e na outra mão, conceito e noção são separados por uma lacuna. A forma “pura” (“transcendental”) do conceito, uma categoria da razão, prova ser totalmente *a priori*, enquanto que o conceito ordinário é simplesmente reduzido a uma noção geral. Essa é a retribuição inevitável pelo pecado da mentalidade limitada empirista, que nenhuma escola de lógica consegue escapar, que identifica o conceito com o significado de qualquer termo, com o sentido de uma palavra.

A dialética materialista de Marx, Engels e Lenin fornece uma boa solução para as dificuldades de definir o conceito e sua relação com a noção expressa no discurso, pois ela levou em conta a natureza sócio-histórica, sócio-humana de todas as formas e categorias do conhecimento, incluindo as formas do estágio empírico do conhecimento.

Devido ao discurso, o indivíduo “vê” o mundo não somente e não tanto através de seus próprios olhos, mas através de milhões de olhos. Marx e Engels, portanto, sempre interpretaram noções como outro algo que não seja imagem sensorial de coisas retidas na memória individual. A partir da perspectiva da epistemologia centrada no indivíduo social, uma noção é uma realidade social também. O conteúdo de uma noção compreende aquilo que foi retido na memória social, nas formas dessa memória social como representado, em primeiro lugar, pelo discurso, pela linguagem. Se um indivíduo obteve uma noção de uma coisa de outros indivíduos que a observaram diretamente, a forma adquirida da consciência disso é precisamente aquilo que ele teria retido se tivesse contemplado a coisa com seus próprios olhos. Ter uma noção significa ter uma contemplação compreendida socialmente (isto é, expressa no discurso ou capaz de ser expressa no discurso). Nem eu, nem alguns outros indivíduos, formamos um conceito de alguma coisa se eu, através do discurso, observo esta coisa através dos olhos de outros indivíduos ou este outro indivíduo contempla ela através de meus olhos. Nós nos engajamos em uma troca mútua de noções. Uma noção é precisamente isso – contemplação expressa verbalmente.

Contemplação e noção, desse modo, aparecem como categorias expressando a natureza sócio-histórica do sensorial, da forma empírica de conhecimento, e não de um estado psicológico do indivíduo. A noção sempre contém somente aquilo que eu, em minha contemplação individual percebo de uma maneira social, isto é, sou capaz de criar a propriedade de outro indivíduo através do discurso e, desse modo, minha própria propriedade como contemplação socialmente individual. Ser capaz de expressar os fatos contemplados sensorialmente no discurso significa ser capaz de transpor o contemplado individualmente no plano da noção como consciência social.

Mas isso de forma alguma coincide ainda com a habilidade e capacidade de resolver *conceitos*, a habilidade do processamento lógico da contemplação e noção no conceito. Isso também não significa ainda uma habilidade para proceder do primeiro estágio sensorial do conhecimento para o estágio de assimilação lógica.

Em se referindo ao processamento teórico de dados sensoriais, Marx toma esses dados principalmente como sendo algo diferente do que o indivíduo executando este processamento lógico *viu* diretamente com seus próprios olhos ou *tocou* com seus próprios dedos. Marx sempre tinha em mente a *totalidade* integral dos *dados empíricos* fatuais, da *contemplação socialmente implementada*. O material da atividade lógica disponível para o teórico, seus dados sensoriais, não é somente e não é tanto o que ele como um indivíduo contemplou diretamente, mas sim tudo que ele conhece sobre um objeto a partir de *todos os outros* homens. E ele pode conhecer tudo isso a partir de outros homens somente através do discurso, somente devido a milhões de fatos tendo sido já registrados em noções sociais.

Isso determina uma abordagem para compreender o processo do conhecimento bem diferente daquele que pode ser estabelecido na perspectiva da interpretação nominalista do pensamento e sua relação com a sensorialidade: contemplação e noção são para Marx apenas o primeiro estágio *sensorial* no conhecimento. E isso é nitidamente diferente da interpretação do estágio sensorial do conhecimento característico dos seguidores de Locke e Helvétius. Os dois últimos, inevitavelmente, se referem àquela forma de consciência que Marx chama noção (*Vorstellung*), ao estágio lógico e racional, no reflexo, devendo a sua concepção antropológica abstrata o sujeito do conhecimento.

A diferença entre conceito e noção geral expressa nas palavras era originalmente estabelecida claramente pelo dialético Hegel, e ele fez isso na estrutura da lógica (algo que ninguém fez antes dele). A razão porque ele pôde fazer isso foi que seu ponto inicial na lógica era a humanidade como um todo em seu desenvolvimento, ao invés de um indivíduo isolado.

Hegel apontou em numerosas ocasiões que se o processo do conhecimento é considerado a partir da perspectiva psicológica, isto é, na forma a qual ele entra na cabeça de um indivíduo isolado, “alguém pode se agarrar à fábula de que nós começamos com sensações e contemplações e que o intelecto extrai algo geral ou abstrato da diversidade do último” (Hegel, 1928b, S. 21).

Hegel chama essa fase do desenvolvimento de transição da contemplação à noção, isto é, certa forma estável de consciência, uma imagem geral abstrata que é dado um nome, uma expressão no discurso, em um termo.

Entretanto, o pensamento lutando pela verdade não toma essa forma de consciência para ser seu objetivo ou resultado, mas meramente uma premissa, material para sua atividade específica. A velha lógica, observa Hegel, constantemente confunde premissas psicológicas de um conceito com o próprio conceito, tomando qualquer noção geral abstrata como conceito assim que ele tenha sido expressado em um termo, uma palavra, no discurso.

Para a velha lógica, qualquer noção geral abstrata registrada em uma palavra já é um conceito, uma forma de pensamento racional das coisas. Para Hegel é meramente um pré-requisito de um verdadeiro conceito, isto é, de tal forma de consciência que expressa a natureza real (dialética) das coisas.

Nos novos tempos, *nenhum outro* conceito se saiu pior do que o próprio conceito, o conceito por e para si mesmo, pois conceito é normalmente tomado para significar definitividade abstrata e unilateralidade da concepção ou do pensamento intelectual, o que, naturalmente, alguém não pode trazer cognitivamente na consciência tanto na totalidade da verdade ou a beleza concreta por ela mesma (Hegel, 1927b, S. 136).

Hegel explica ainda que o conceito é interpretado nesta lógica de forma extremamente unilateral ou assimétrica, nomeadamente, é considerado somente do lado o qual é igualmente inerente a ambos o conceito e a noção geral.

Nesta estrutura, o conceito é essencialmente equacionado com a noção geral simples e todas aquelas características específicas do conceito que o faz provar ser capaz de expressar a natureza concreta do objeto são deixados fora da esfera de interesse da velha lógica.

O que alguém normalmente chama de conceitos, e, além disso, conceitos definitivos, por exemplo, homem, casa, animal etc., são qualquer coisa menos conceitos, são definições simples e noções-abstrações abstratas que emprestam do conceito somente o elemento de generalidade e deixam o particular e o individual, desse modo, sendo precisamente abstrações do conceito (Hegel, 1927a, S. 99).

É fácil visualizar que essa distinção está vinculada muito próxima com a crítica de Hegel da abordagem metafísica na lógica e epistemologia. De maneira alguma rejeitando o fato bastante óbvio de que o conceito é sempre algo abstrato em comparação com a imagem sensorialmente concreta de uma coisa, Hegel mostra ao mesmo tempo a superficialidade do ponto de vista que reduz o conceito a uma mera

expressão abstratamente idêntico, propriedade, característica ou relação abstratamente geral, inerente em toda uma série de fenômenos. Essa redução explica absolutamente nada sobre sua habilidade de refletir a natureza do objeto mais profundamente, corretamente e completamente do que a contemplação e a noção.

Entretanto, se o que foi tomado no conceito do evento concreto deve servir meramente como uma *marca* ou *signo*, ele pode, de fato, ser somente mera definição individual sensorial do objeto (Hegel, 1928b, S. 21).

A diferença entre a imagem da contemplação viva e o conceito é então reduzida a uma diferença puramente quantitativa. O conceito expressa, ou, para ser mais preciso, designa somente uma das propriedades sensoriais do fenômeno, enquanto que a imagem sensorial contém toda uma série delas. Como resultado, o conceito é considerado somente como algo mais escasso do que a imagem da contemplação viva – somente como uma expressão unilateral abstrata dessa imagem.

A transição da imagem da contemplação ao conceito é então considerada meramente como destruição da concreticidade sensorialmente dada, como eliminação de um grande número de propriedades percebidas sensorialmente para o benefício de uma delas.

Assim [diz Hegel nessa conexão – E.I.], considera-se o abstrato menos importante do que o concreto, porque dele se teria retirado muito de matéria. Nesta opinião, a abstração significa que extraímos do concreto, unicamente para nossa utilização subjetiva [...] portanto, o entendimento não apreende toda esta riqueza e se contenta com a pobre abstração apenas por causa da sua *impotência* (Lenin, 2011, p. 151).

A transição da contemplação concreta para abstrações do pensamento aparece, como resultado, somente como partida da realidade dada na contemplação direta, somente como manifestação da “incapacidade”, fraqueza do pensamento. Não surpreendentemente, Kant, iniciando desta premissa, chega à conclusão que o pensamento é incapaz de alcançar a verdade objetiva.

Lenin tomou notas abundantes dessa passagem em Hegel, fazendo observações *à propos*:

*No fundo*, Hegel tem toda a razão contra Kant. O pensamento, elevando-se do concreto ao abstrato, *não se afasta* – se ele é *verdadeiro* (N.B) (e Kant, como todos os filósofos, fala do pensamento verdadeiro) – *da verdade*, mas, ao contrário, se aproxima dela (Lenin, 2011, p. 151).

Em outras palavras, o conceito pode ser algo abstrato quando comparado com a concreticidade sensorialmente percebida, mas sua força e vantagens sobre a contemplação não reside aí. A ascensão da concreticidade sensorialmente contemplada à expressão abstrata dela é meramente a forma na qual um processo mais significativo é realizado – o processo de alcançar a verdade que a contemplação é incapaz de agarrar. Ao comentar Hegel, Lenin aponta que as abstrações científicas (isto é, corretas, sérias, não absurdas) refletem a natureza não somente de forma mais profunda e corretamente que a contemplação viva ou noção, mas também mais *plenamente*. E “mais plenamente” na linguagem da lógica dialética significa nada mais que “mais concretamente”.

Eis por que [continua Hegel na passagem citada por Lenin – E.I.] o pensamento abstrativo não deve ser visto como o simples pôr de lado a matéria sensível que, por isto, nada perderia da sua realidade; ele é, sobretudo, a sua superação e a sua redução, como mero fenômeno, ao essencial, que só se manifesta como conceito (Lenin, 2011, p. 151).

No processo o concreto não é de forma alguma perdido, como Kant acredita, junto com os empiristas; ao contrário, seu significado e conteúdo real são trazidos pelo pensamento. Isso é precisamente porque Hegel considera a transição da concreticidade sensorialmente contemplada ao conceito como forma de movimento da aparência à essência, da consequência ao seu antecedente.

Um conceito, de acordo com Hegel, expressa a essência dos fenômenos contemplados. E essa essência não é de forma alguma reduzida ao abstratamente idêntico em fenômenos diferentes, aos elementos idênticos observados em cada um dos fenômenos tomados isolados. A essência de um objeto está quase sempre contida na unidade dos elementos opostos e distintos, em sua concatenação e determinação mútua. Esse é o porquê Hegel diz que o conceito:

Na medida em que a natureza do *conceito enquanto tal* nos interessa, tomada por ela mesma não é uma *unidade abstrata* oposta às *distinções da realidade*, mas, como um conceito, ele já é uma unidade das diferentes definições, e assim realidade concreta. Então noções como “homem”, “azul” etc., não deveriam ser chamados conceitos, mas noções gerais abstratas, que somente se tornam conceitos quando mostram que contêm aspectos distintos em unidade, em que essa unidade determinada dentro de si mesma constitui o conceito (Hegel, 1927b, S. 156).

Se o pensamento do homem meramente reduz a imagem concreta sensorial de um objeto a uma definição unilateral abstrata, ele produz somente uma noção geral e não um conceito. Isso é um processo bem natural se ele é interpretado como transição da contemplação à noção. Mas se ele é tomado como não sendo o que ele não é, nomeadamente, transição ao conceito, a característica mais importante dessa transição permanece inexplicável.

Lenin enfatiza, em mais de uma ocasião, a ideia de Hegel de que a transição da noção ao conceito deveria ser considerada na lógica, primeiro de tudo como transição do conhecimento superficial a um conhecimento mais correto, mais pleno, mais profundo.

“O objeto, tal como é sem o pensamento e sem o conceito, é uma representação ou um nome; ele é o que é nas determinações do pensamento e do conceito”, diz Hegel, e Lenin toma uma nota marginal: “Correto! A *representação* e o *pensamento*, o desenvolvimento de ambos, *nil aliud* [nada mais]” (Lenin, 2011, p. 187).

Analisando os argumentos de Hegel sobre a relação de noção e pensamento, Lenin considerou necessário apontar que o idealismo de Hegel não estava em evidência se considerado este ponto: “Aqui, no conceito de tempo (e não na relação entre a representação e o pensamento), reside o idealismo de Hegel” (Lenin, 2011, pp. 189-190).

A ideia principal de Hegel é que abstrações intelectuais não tomam a consciência para além do estágio empírico do conhecimento, que são formas da consciência empírica sensorial, ao invés de pensamento no sentido estrito do termo, são noções e não conceitos. Confundindo os dois, identificando noção com conceito com

base de que ambos são abstrações, é a marca mais característica da metafísica na lógica, da lógica do pensamento metafísico.

Portanto, a primeira tarefa da lógica como ciência estudando o processo lógico dos dados empíricos em conceitos (transição da contemplação e noção em conceito) é delimitação estritamente objetiva do conceito e noção verbalmente expressa.

Essa delimitação não é de forma alguma uma exatidão teórica. É de enorme importância para a epistemologia assim como pedagogia. Formação de noções gerais abstratas é em si mesma um processo contraditório e suficientemente complicado. Enquanto tal, ela forma o tema de investigação especial, apesar de não na lógica.

A tarefa da lógica como ciência cresce para fora das reais necessidades do desenvolvimento do pensamento dos fenômenos do mundo circundante. A questão com a qual o pensamento do homem se volta para a lógica como ciência não é absolutamente a questão de como as abstrações poderiam ser criadas em geral, como alguém pode aprender a abstrair o geral dos fatos sensorialmente dados. Para fazer isso não é preciso, absolutamente, pedir conselho aos lógicos, pode-se meramente ter um comando de sua linguagem nativa e a habilidade de concentrar sua atenção nas similaridades e diferenças sensorialmente dadas.

A questão com a qual se volta para a lógica e que só pode ser respondida por ela envolve uma tarefa do pensamento muito mais complicada: como pode-se resolver uma abstração que poderia expressar a essência objetiva dos fatos dados em contemplação e noções? A forma na qual processar uma massa de fatos empiricamente óbvios produz uma generalização expressando a natureza real do objeto sob estudo – este é o verdadeiro problema, cuja solução é idêntica com aquela do problema da natureza dos conceitos como distinta das noções gerais abstratas.

Os conceitos sendo definidos como reflexo do essencialmente geral, o materialismo na lógica compele a distinguir muito estritamente entre o que é essencial para o sujeito (seus desejos, aspirações, objetivos etc.) e aquela à qual é essencial para a definição objetiva da natureza do objeto inteiramente independente das aspirações subjetivas.

A lógica neokantiana conscientemente obscurece essa distinção, supostamente para provar que o critério para distinguir entre o subjetivamente essencial e o que é essencial tanto quanto está preocupado o próprio objeto não pode ser encontrado ou dado. Esse ponto de vista é desenvolvido mais consistentemente no pragmatismo e concepções instrumentalistas. Qualquer conceito é construído como uma projeção de desejos, aspirações e impulsos subjetivos sobre o caos dos fenômenos sensorialmente dados. Claramente, não é somente a fronteira entre o subjetivo e o objetivo que é obliterada aqui, mas também a fronteira entre a noção espontaneamente formada e o conceito, entre o conhecimento empírico e lógico racional.

Como ilustração, vamos citar um exemplo característico da filosofia atual sobre o assunto do abstrato e do concreto – um artigo de Rudolf Schottlaender, um teórico da Alemanha Ocidental, que reflete, como em um espelho, o nível do pensamento burguês no campo das categorias dialéticas (Schottlaender, 1953, S. 220).

O Alfa e Ômega dessa abordagem é a oposição do abstrato e do concreto como categorias pertencentes a duas esferas fundamentalmente diferentes. Para Schottlaender, o abstrato é somente um modo de ação do sujeito do conhecimento. O concreto é identificado com a imagem sensorialmente percebida da contemplação viva em sua integralidade, enquanto o objeto fora da consciência não é distinguido absolutamente de sua experiência sensorial. O sujeito “tira”, “extrai”, “retira” do concreto certas



características abstratas gerais, aparentemente motivado por um propósito puramente subjetivo, construindo um conceito por fora dessas características. Se essas características abstraídas são essenciais ou não-essenciais é determinado, de acordo com Schottlaender, inteiramente pelos objetivos do sujeito do conhecimento, sua atitude “prática” para com a coisa. Não se pode considerar o essencial *a partir da perspectiva do próprio objeto*, acredita Schottlaender, sem voltar a posições da “quintessência escolástica”, da “essência real”.

O abstrato e o concreto são, desse modo, distribuídos metafisicamente entre dois mundos diferentes – o mundo “do sujeito do conhecimento” e o mundo “do objeto do conhecimento”. Por esses motivos Schottlaender considera oportuno soltar o problema da relação do abstrato e do concreto *como uma questão de lógica*, que estuda o mundo do sujeito.

E, desde que ele está lidando com lógica, não é o concreto que ele opõe ao abstrato, mas o “*Subtrahendum*” inventado para esse propósito, isto é, tudo que o sujeito criando uma abstração, consciente ou inconscientemente, deixa de lado, o restante não utilizado da riqueza da imagem percebida sensorialmente da coisa. E, mais ainda, ele considera oportuno, no espírito da tradição semântica moderna, também renomear o abstrato como “*Extrahendum*” (isto é, o que é extraído e incorporado no conceito).

Na medida em que uma síntese completa de abstrações correspondendo ao infinito pleno da imagem sensorial não é alcançada, a justificação filosófica de qualquer abstração (o “*Extrahendum*”) pode ser reduzida a uma indicação do objetivo ou valor em favor de que o sujeito do conhecimento tenha feito a extração. A plenitude da coisa agarrada intuitivamente, sensorialmente, menos o “*Extrahendum*” é chamado de “*Subtrahendum*”. O último é armazenado longe pelo sujeito do conhecimento como reserva para a ocasião quando “o essencial” estiver precisamente lá, na luz de outros objetivos, valores ou aspirações.

\*\*\*

Ao abordar a questão da relação do conceito e noção é preciso aparentemente levar em conta o fato de que a noção, como uma forma e um estágio no reflexo da realidade objetiva na mente do homem é também uma abstração, cuja formação é afetada por um grande número de fatores, e em primeiro de tudo o interesse prático direto, a necessidade do homem e o propósito refletindo a necessidade idealmente.

Os elos entre o conceito – uma abstração teórica expressando a essência objetiva da coisa – e prática é muito mais ampla, profunda e complicada. No conceito, o objeto é compreendido a partir da perspectiva da prática humana em seu volume total ao longo da história do desenvolvimento mundial, ao invés da perspectiva da necessidade e objetivo pragmático limitado, particular. Somente esse ponto de vista coincide a longo prazo com a consideração do objeto a partir do ponto de vista do próprio objeto. Somente a partir desta perspectiva pode-se distinguir as definições objetivamente essenciais da coisa – “aquelas nas quais o objeto é o que é”; em outras palavras, a abstração de um conceito é formada.

Definir um conceito não significa absolutamente descobrir o sentido conferido pelos homens ao termo correspondente. Definir um conceito significa definir o objeto. A partir da perspectiva do materialismo, é uma e a mesma coisa. A única definição correta é, portanto, chegar à essência da questão.

Pode-se sempre estabelecer uma convenção ou acordo sobre o significado ou sentido de um termo; o conteúdo de um conceito é uma coisa bastante diferente. Embora o conteúdo de um conceito é sempre trazido diretamente como o “significado de um termo”, isso não é de forma alguma uma e a mesma coisa.

Esse é um ponto extremamente importante vinculado muito próximo ao problema da concreticidade do conceito como interpretado na dialética materialista (lógica dialética).

Os neopositivistas reduzem o problema de definir o conceito ao estabelecimento de significado de um termo em um sistema de termos construído de acordo com regras formais, e a questão da correspondência entre definições do conceito e seu objeto existindo fora e independentemente da consciência, isto é, a partir da definição, é assim eliminado em geral. Como resultado, eles chegam em um problema absolutamente insolúvel do assim chamado objeto abstrato. Essa designação se refere ao significado de tal termo que não pode ser aplicado como um nome a uma coisa individual dada na experiência sensorial imediata do indivíduo. Notemos que a imagem sensorial do objeto único na consciência individual é aqui novamente nomeada de objeto concreto, que está em completo acordo com a duradoura tradição do extremo empirismo.

Na medida em que o todo da ciência verdadeira consiste em definições que não possuem equivalente imediato na experiência sensorial individual (isto é, possui algum “objeto abstrato” como seu significado), a questão da relação do abstrato e do concreto é transformada em um problema da relação do termo geral com uma imagem individual na consciência. Como uma questão da lógica, também é ignorada, sempre substituída por uma questão em parte psicológica, em parte linguística formal. Mas nesse plano é realmente impossível resolver o problema da verdade objetiva de qualquer conceito geral, pois a própria formulação da questão impede qualquer possibilidade de respondê-la. A “lógica” neopositivista focou no estudo dos elos e transições entre um e outro conceito (na verdade, entre um e outro termo), assumindo de antemão que não existe transição do conceito a um objeto fora da consciência (isto é, fora da definição e experiência sensorial), e pode não pode existir tal transição. Passando de termo em termo, essa lógica pode, em momento algum, descobrir uma ponte de um termo a um objeto, ao invés de outro termo, uma ponte para “concreticidade” em seu sentido genuíno, ao invés de uma coisa dada a um indivíduo em sua experiência direta.

A única ponte que leva de um termo a um objeto, do abstrato ao concreto e de volta, uma ponte que permite estabelecer uma conexão firme inequívoca entre os dois, é, como Marx e Engels já mostraram em *A Ideologia Alemã*, atividade prática envolvendo objetos, o ser objetivo das coisas e homens. O ato teórico puro não é suficiente aqui.

“Para os filósofos, uma das tarefas mais difíceis que há é a de descer do mundo do pensamento para o mundo real. A realidade imediata do pensamento é a *linguagem*. Assim como os filósofos autonomizaram o pensamento, também tiveram de autonomizar a linguagem num reino próprio. Este é o segredo da linguagem filosófica, na qual os pensamentos, como palavras, possuem um conteúdo próprio” (Marx e Engels, 2007, p. 429), escreveu Marx em 1845, quase um século antes das últimas descobertas positivistas no campo da lógica serem feitas. Como resultado dessa operação, “o problema de descer do mundo dos pensamentos para o mundo real se converte no problema de descer da linguagem para a vida” (Marx e Engels, 2007, p. 429), e é percebida pelos filósofos nesta tendência como uma tarefa para ser resolvida

verbalmente, também, como uma tarefa de inventar palavras mágicas especiais que, enquanto permanecem como palavras, seriam algo mais do que palavras.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels demonstraram brilhantemente que aquela tarefa era imaginária, decorrente do ponto de vista de que linguagem e pensamento são esferas separadas organizadas de acordo com suas próprias regras e leis imanentes, ao invés de formas de expressão da vida real, do ser objetivo dos homens e coisas.

Vimos que todo o problema de chegar do pensamento à realidade e, em consequência, da linguagem à vida só existe na ilusão filosófica [...] Esse grande problema [...] naturalmente acabou por tomar o rumo de que um desses cavaleiros andantes saiu à procura de uma palavra que, como palavra, constituísse a transição em questão; que, como palavra, deixasse de ser mera palavra; que, como palavra, apontasse de modo misterioso, supralinguístico, a partir da linguagem em direção ao objeto real designado por ela (Marx e Engels, 2007, p. 432).

Nestes dias também, muitos filósofos burgueses tentam resolver este pseudoproblema enraizados na concepção de que todo o sistema gigante de “conceitos abstratos” é baseado em tal fundação balançaada e elusiva como a imagem individual em uma percepção individual, como “o único individual”, isto é, separado de todo o resto, denominado o objeto “concreto”. Tudo isso não é mais que a velha busca pelo absoluto. Enquanto Hegel procurou pelo absoluto no conceito, neopositivistas estão procurando na esfera das palavras ou signos combinados de acordo com regras absolutas.

Marx e Engels, descartando resolutamente o idealismo na filosofia, viam o pensamento e linguagem como “que eles são apenas *manifestações* da vida real” (Marx e Engels, 2007, p. 429), e definições de conceitos, como definições verbalmente registradas da realidade. Mas a realidade foi aqui construída não simplesmente como um mar de coisas individuais em que indivíduos separados capturam definições gerais abstratas na rede da abstração, mas sim uma concreticidade organizada nela mesma, isto é, um sistema articulado das relações dos homens com a natureza. Linguagem e pensamento são precisamente uma expressão direta (forma de manifestação) do sistema dos homens e coisas.

Sobre esta base Marx e Engels resolveram o problema do significado objetivo de todas essas “abstrações” que hoje em dia aparecem na filosofia idealista (incluindo a filosofia neopositivista) como “objetos abstratos” específicos independentemente de existirem na linguagem.

Marx e Engels deram uma interpretação materialista a todas essas abstrações misteriosas que, de acordo com a filosofia idealista, existiam somente na consciência, no pensamento e linguagem, descobrindo seus objetivos fatuais equivalentes na realidade concreta. O problema da relação do abstrato e do concreto desse modo deixou de ser a relação de uma abstração expressa verbalmente a uma coisa individual, dada sensorialmente. Isso emergiu como o problema da divisão interna da realidade concreta nela mesma, como o problema da relação entre os elementos distintos desta realidade.

A solução para o problema descoberto por Marx e Engels é aparentemente muito simples: definições de conceitos são nada além de definições de elementos diferentes da verdadeira concreticidade, isto é, da organização governada por lei de um sistema de relações homem-homem e de homem-coisas. Estudo científico desta realidade concreta precisa produzir definições “abstratas” de conceitos expressando sua estrutura, sua organização. Cada definição abstrata do conceito precisa expressa o

elemento distinto que é realmente (objetivamente) destacado na realidade concreta. A solução é muito simples à primeira vista, no entanto corta em um só golpe o nó górdio do problema que a filosofia idealista tem até então sido incapaz de resolver.

O abstrato não é, deste ponto de vista, somente um sinônimo do puramente ideal, existindo somente na consciência, no cérebro do homem na forma de sentido ou significado de uma palavra-signo. Este termo também é aplicado por Marx, com toda justificação, à realidade fora da consciência, por exemplo: “trabalho humano abstrato” (Marx, 2013, p. 116), ou “um indivíduo humano abstrato – *isolado*” (Marx e Engels, 2007, p. 538), ou “o ouro é a *forma material da riqueza abstrata*” (Marx, 2003, p. 126), e assim por diante.

Todas essas expressões parecerão absurdas e incompreensíveis para os lógicos e filósofos para quem o abstrato é um sinônimo do puramente ideal, mental, intelectual, enquanto o concreto é um sinônimo do individual, percebido sensorialmente. Isso é somente devido ao fato de que seu tipo de lógica nunca será capaz de resolver a tarefa dialética que a realidade concreta das relações capitalistas coloca perante o pensamento. Da perspectiva da escola lógica, essa realidade aparecerá totalmente mística. Aqui, por exemplo, não é “o abstrato” que possui o significado de um aspecto ou propriedade “do concreto”, mas, ao contrário, o concreto sensorial possui o significado de mera forma de manifestação do abstratamente universal. Nesta inversão, a essência do que não foi revelado antes de Marx, reside toda a dificuldade de entender a perspectiva da forma valor.

Esta *inversão*, pela qual o concreto sensorial emerge somente como uma forma do abstratamente geral, e não, reciprocamente, o abstratamente geral como uma propriedade do concreto, caracteriza a expressão do valor. É isso que torna sua compreensão difícil. Se eu digo que o direito romano e o direito alemão são ambos direito, isso é evidente. Seu eu digo, ao contrário, *o* direito, essa abstração, se realiza a si própria no direito romano e no direito alemão, nestes direitos concretos, então a relação se torna mística (Marx, 1867, S. 771).<sup>5</sup>

E esta não é simplesmente uma forma mistificadora de expressar fatos no discurso, na linguagem, também não é uma virada Hegeliana especulativa do discurso, mas sim uma expressão verbal completamente acurada da real “inversão” dos elementos da realidade conectados um com o outro. Esta é uma expressão de nada além do fato real da dependência universal dos elos isolados separados da produção social um sobre o outro, um fato completamente independente tanto da consciência dos homens quanto de sua vontade. Para o homem, este fato inevitavelmente aparece como um poder místico “do abstrato” sobre “o concreto”, isto é, o poder da lei universal guiando os movimentos das coisas separadas (individuais) e pessoas sobre cada pessoa individual e cada coisa individual.

A virada “mística” do discurso, tão remanescente do modo de expressão Hegeliano, reflete a dialética real das “coisas” e “relações” dentro da qual a coisa existe. O ponto mais interessante é, entretanto, que a natureza mística desta expressão resulta

---

<sup>5</sup> [A citação utilizada por Ilienkov é da primeira edição alemã de *O Capital*, encontrada no apêndice ao volume I. A partir da segunda edição alemã, esse apêndice foi retirado e seu conteúdo foi incluído na exposição do capítulo 1, porém, a citação exata utilizada aqui não existe mais. A edição brasileira não contém este apêndice, mas a exposição a que ela se refere está contida no item 3 do capítulo 1 (Marx, 2013, p. 132-136) – M.S.]

precisamente do fato de que “o abstrato” e “o concreto” são usados no sentido atribuído a eles pela escola lógica.

Realmente, se “concreto” é aplicado à definição da coisa, e “abstrato”, à definição da relação entre eles, considerado como um objeto independente e especial do pensamento e definição, um fato como dinheiro instantaneamente começa a aparecer bastante místico. Pois, objetivamente, independentemente das ilusões que alguém pode ter sobre este ponto, “dinheiro, sob a forma de um *objeto* natural de propriedades determinadas, representa uma *relação* social de produção” (Marx, 2003, p. 20, itálicos de Ilienkov). Por esta razão, economistas burgueses, como Marx observa, são continuamente maravilhados “quando de repente se lhes apresenta como relação social o objeto que no mesmo instante gravemente julgavam segurar na mão, e quando inversamente zomba deles sob a forma de objeto o que acabavam de catalogar na categoria das relações sociais” (Marx, 2003, p. 20).

Devemos apontar que este “místico” não é uma característica específica somente da produção capitalista. A dialética da relação entre uma “coisa” individual (isto é, o objeto de um “conceito concreto”) e aquela “relação” dentro da qual a coisa é esta coisa particular (isto é, o objeto do “conceito abstrato”) é uma relação universal. Essa é uma manifestação do fato objetivamente universal de que em geral não existem coisas no mundo que existiriam isoladas dos elos universais – coisas sempre existem em um sistema de relações uma com a outra. Este sistema de coisas interagindo (o que Marx chamou concreticidade) é sempre algo determinante e, portanto, *logicamente primário* em se considerando cada coisa percebida sensorialmente separada. A situação extraordinária quando “relação” é tomada por uma “coisa”, e uma “coisa” por uma “relação”, surge precisamente devido a esta dialética.

Um sistema de coisas interagindo, certo sistema governado por lei dessas relações (isto é, “o concreto”) sempre aparece na contemplação como uma coisa percebida sensorialmente separada, mas aparece somente em uma manifestação particular, fragmentária, isto é, abstratamente. Toda a dificuldade da análise teórica é que a “relação” entre coisas não deveria ser considerada abstratamente, como um objeto específico independente, nem reciprocamente a “coisa” deveria ser vista como um objeto isolado existindo fora de um sistema de relações com outras coisas, mas ao invés disso, cada coisa deveria ser interpretada como um elemento ou momento de certo sistema concreto de coisas interagindo, como uma manifestação individual concreta de certo sistema de “relações”.

A virada do discurso apresentando “o concreto” como algo subordinado a “o abstrato” e até como seu produto (e esta é a raiz de toda mistificação Hegeliana do problema do universal, do particular e do individual), expressa na verdade a absolutamente real circunstância que cada fenômeno individual (coisa, evento etc.) é sempre gerado e existe em sua definição e mais tarde morre dentro de coisa todo concreto, dentro de um sistema de coisas individuais se desenvolvendo de forma governada por lei. O “poder” ou a ação determinante da lei (e lei é na realidade o universal na natureza e sociedade) em consideração a cada coisa individual, o determinante significativo do todo na relação com suas partes, é exatamente o que é percebido como o poder “do abstrato” sobre “o concreto”. O resultado é a expressão mistificada.

Marx revelou esta mistificação mostrando a realidade “do concreto” como um sistema total de coisas interagindo, desenvolvendo e resultando do desenvolvimento,

como um todo dividido de acordo com alguma lei, ao invés de como uma coisa isolada individual. Dada esta interpretação, qualquer sombra de mistificação desaparece.

O concreto (e não o abstrato) – como realidade tomada como um todo em seu desenvolvimento, em sua divisão governada por lei – é sempre algo primário com respeito ao abstrato (seja se este abstrato deveria ser construído como um momento relativamente isolado separado da realidade ou seu reflexo mental verbalmente registrado). Ao mesmo tempo qualquer concreticidade existe somente através de seus próprios elementos distintos (coisas, relações) como sua combinação específica, síntese, unidade.

Isso é exatamente porque o concreto é refletido no pensamento somente como uma unidade de diversas definições, cada uma registrando precisamente um dos momentos realmente distinto em sua estrutura. Reprodução mental consistente do concreto é, portanto, percebida como “ascensão do abstrato ao concreto”, isto é, como combinação lógica (síntese) de definições particulares em um ponto de vista global teórico agregado da realidade, como movimento do pensamento do particular ao geral.

A forma de destacar as definições separadas (particular) e vinculá-las não é de forma alguma arbitrária. Essa sequência é determinada genericamente, como os clássicos do marxismo-leninismo mostraram, pelo processo histórico do nascimento, formação e aumento da complexidade da esfera concreta da realidade que neste caso é reproduzido no pensamento. As definições abstratas universais, primárias, fundamentais do todo, pelas quais a construção teórica deveria sempre começar, não são formadas aqui, de qualquer forma, através da simples abstração formal a partir de todos os “particulares” sem exceção que formam parte do todo.

Desse modo, valor, a categoria universal primária de *O Capital*, não é definida através de abstrações que reteriam as características gerais igualmente inerentes na mercadoria, dinheiro, capital, lucro e renda, mas através das melhores definições teóricas de um “particular”, a saber, mercadoria, todos os outros particulares, entretanto, sendo estritamente deixados de fora da consideração.

A análise da mercadoria, esta concreticidade elementarmente econômica, produz definições universais (e neste sentido abstrato) pertencentes a qualquer outra forma “particular” das relações econômicas. A questão toda é, entretanto, que mercadoria é o tipo de particular que é simultaneamente condição universal da existência de outros particulares registrados em outras categorias. Ela é uma entidade particular cuja toda especificidade reside em ser o universal e o abstrato, isto é, formação “celular”, elementar, não desenvolvida, se desenvolvendo através de suas contradições iminentemente inerentes em outras formações mais complexas e bem desenvolvidas.

A dialética do abstrato e do concreto no conceito reflete bastante precisamente a dialética objetiva do desenvolvimento de um tipo de relação real (historicamente definido) entre homens em outros tipos de relações, tão real, mediada por coisas. O movimento integral do pensamento do abstrato ao concreto é, portanto, ao mesmo tempo o movimento absolutamente estrito do pensamento de fato a fato, transição de considerar um fato a considerar outro fato, ao invés de movimento “do conceito ao conceito”.

Esta característica específica do método de Marx precisou ser continuamente enfatizada pelos clássicos do marxismo em seus argumentos contra interpretações kantianas da lógica de *O Capital*. Esta característica específica consiste em que ao aplicar este método “de não se tratar de um processo puramente lógico, e sim de um

processo histórico e da sua reprodução inteligível no pensamento, da averiguação lógica dos seus nexos internos” (Engels, 2008b, p. 1173).

O problema da relação do abstrato e do concreto no conceito é resolvido corretamente somente com base desta abordagem. Todo conceito é abstrato no sentido de que registra somente um dos momentos particulares da realidade concreta, ao invés da realidade concreta em sua totalidade. Cada conceito é concreto, também, pois não registra as “características” formais gerais dos fatos heterogêneos, mas sim expressa de uma maneira mais precisa a definição concreta do fato ao qual pertence, sua característica específica devido à qual ele desempenha este e não aquele papel no todo agregado que é a realidade, tendo esta função particular e “significado” e não alguma outra.

Todo conceito (se é realmente um conceito bem desenvolvido e não meramente uma noção geral verbalmente fixada) é, portanto, uma abstração concreta, por mais contraditório que possa parecer da perspectiva da velha lógica. É sempre a coisa que é expressa nele (isto é, um fato afirmado empiricamente, sensorialmente), mas uma coisa considerada em consideração com sua propriedade que possui especificamente como um elemento de um sistema concreto dado de coisas interagindo (fatos), ao invés de simplesmente como uma coisa abstrata que pertence a uma esfera indeterminada da realidade. Uma coisa considerada fora de qualquer sistema concreto de relações com outras coisas é também uma abstração – nada melhor do que relação ou propriedade considerada como um objeto específico desconectado das coisas, o suporte material das relações e propriedades.

A concepção marxista das categorias do abstrato e do concreto como categorias lógicas (universais) foi mais elaborada nos numerosos trabalhos filosóficos e fragmentos de Lenin em suas excursões na lógica que ele empreendeu considerando problemas políticos, político-econômicos e sociais. Sempre que ele tocou nestes problemas, Lenin inabalavelmente defendeu os pontos de vista desenvolvidos por Marx e Engels, enfatizando a importância objetiva das abstrações teóricas e vivamente rejeitando abstrações formais vazias que registravam de forma verbal afinidades formais escolhidas arbitrariamente, “características similares” de fenômenos heterogêneos realmente desconectados. Para Lenin, “o abstrato” era sempre um sinônimo de palavreado divorciado da vida, um sinônimo da criação formal da palavra, de uma definição não verdadeira e vazia a qual nenhum fato definido corresponde à realidade. E ao contrário, Lenin sempre insistiu na natureza concreta da verdade e de conceitos expressando a realidade, nos elos indissolúveis entre palavra e ação, pois somente estes elos que asseguravam reais sínteses sensatas do abstrato com o concreto, do universal com o particular e o individual. Os pontos de vista de Lenin nesta questão são de enorme importância para a lógica, necessitando de outros estudos cuidadosos, generalização e sistematização. É fácil entender que esses pontos de vista não possuem qualquer coisa em comum com a divisão metafísica de conceitos, dado de uma vez por todas, no “abstrato” (conceitos de coisas ou fatos individuais) e “concreto” (se referindo a relações e propriedades consideradas “em isolamento das coisas”, como “objetos específicos”). Lenin avaliou conceitos de ambos os tipos como igualmente abstratos, ele não valorizou eles altamente, sempre insistindo que fatos e coisas deveriam ser compreendidos em sua coesão global e interação concreta (isto é, em suas “relações”), enquanto qualquer consideração de relações sociais deveriam sempre ser baseadas em um tratamento mais cuidado e sério das “coisas”, dos fatos estritamente atestados, as relações sociais nunca sendo tomadas como “um objeto específico” considerada

separadamente das coisas e dos fatos. Em outras palavras, Lenin insistiu em todas as ocasiões no pensamento concreto, pois concreticidade era para ele, assim como para Marx, um sinônimo do significado objetivo e veracidade dos conceitos, enquanto abstração, um sinônimo para seu vazio.

O que nós temos dito aqui garante a seguinte conclusão: em ambas as lógicas formal e dialética, é inadmissível dividir conceitos, de uma vez por todas, em duas classes – abstrato e concreto. Esta divisão é conectada com tradições na filosofia que estão longe de serem as melhores, precisamente aquelas tradições que não somente Marx e Lenin lutaram contra, mas também Hegel, Espinoza e genericamente todos aqueles pensadores que entenderam que conceito (como uma forma do pensamento) e termo (um símbolo verbal) eram coisas essencialmente diferentes. Existem certos motivos para dividir termos em nomes de coisas separadas percebidas sensorialmente pelo indivíduo e nomes de suas propriedades e relações “gerais”, enquanto em considerando os conceitos esta divisão não tem sentido. Não é uma divisão lógica. Não existe razão para isso na lógica.

## 5. O Conceito de Homem e Algumas Conclusões desta Análise

Vamos agora considerar o conceito de homem à luz do que escrevemos acima. O que é homem? A primeira vista, a questão parece ser ridiculamente simples. Cada um de nós associa uma noção bem definida com esta palavra, distinguindo facilmente homem de qualquer outro ser ou objeto com base nesta noção. Da perspectiva da lógica pré-marxiana, isso significa que todo indivíduo do senso comum possui o conceito de homem. Entretanto, nenhum outro conceito, ao que parece, ocasionou um debate mais acrimonioso entre os filósofos do que este.

De acordo com o ponto de vista metafísico (antidialético) não é difícil definir este conceito, assim como qualquer outro. Para este propósito é preciso abstrair o elemento geral que é igualmente inerente em todo indivíduo representativo da raça humana, mas não em quaisquer outros seres.

Uma tentativa de executar esta recomendação, entretanto, imediatamente se vê em um número de dificuldades de importância filosófica fundamental. Acontece que antes de fazer tal abstração, é preciso decidir primeiro de tudo quais seres vivos poderiam ser incluídos na raça humana e quais não. Considerações que não são de forma alguma de natureza formal imediatamente entram em jogo aqui. Por exemplo, Aristóteles não levava os escravos em conta ao realizar sua famosa definição de homem como um “ser político”. Escravos eram incluídos em um “gênero” diferente, chamado de “instrumentos”, embora “falantes”. Para Aristóteles, sendo um ideólogo de sua própria classe, somente a atividade do cidadão livre era “genuinamente humana”.

Análises elementares do conceito de homem revelam de primeira que é ligado por milhares de laços à existência e luta de classes e suas visões de mundo e a uma interpretação definida do humanismo que nunca foi apartidária ou puramente acadêmica.

O sistema burguês, se afirmando na luta contra o direito feudal, provou suas vantagens por insistir que era a única estrutura que se conformava à natureza genuína do homem, enquanto o feudalismo era baseado em concepções falsas e distorcidas de sua natureza. Os ideólogos do imperialismo contemporâneo se esforçam em provar que



o socialismo é incompatível com “as demandas da natureza humana” somente sendo satisfeita sob o sistema de “livre iniciativa”.

Vamos analisar nessa conexão a situação retratada em um romance de Vercors, um autor progressista francês<sup>6</sup>. Em uma forma espirituosa, perspicaz e generalizada, o romance delinea os pontos de vista típicos do conflito do homem no mundo moderno. O enredo é o que segue. Uma comunidade de criaturas estranhas é descoberta é uma parte remota da floresta tropical. De acordo com alguns critérios atuais da ciência moderna estes são macacos antropóides, de acordo com outros, eles são homens. Uma coisa é clara: é uma forma extraordinariamente prévia desconhecida de transição entre o mundo biológico, animal, e o mundo social, humano. A grande questão é se eles cruzaram, ou não, a tênue fronteira que separa homem de animal.

Esta é, aparentemente, uma questão puramente acadêmica com a qual somente um especialista em biologia ou antropologia pode se preocupar. Nos dias de hoje, entretanto, não existem questões puramente acadêmicas, e realmente não pode haver. Os *tropi* (como as criaturas inventadas pelo autor são chamadas) muito logo se tornam o centro dos conflitos de diversos interesses assim, de diversos pontos de vista. Uma questão teórica abstrata, “Eles são homens ou animais?”, demanda uma resposta bem concreta e definida. O protagonista principal do romance conscientemente mata um desses seres. Se *tropi* são homens, então ele é um assassino que terá que ser executado. Se eles são animais, não existe *corpus delicti*. A mesma questão atormenta o velho clérigo. Se *tropi* são homens, ele é obrigado a salvar suas almas, a realizar o rito de batismo. Mas e se forem meros animais? Neste caso, ele se arrisca a repetir o sacrilégio de São Maël que, sendo míope, batizou pinguins. Outro interesse poderoso é o de uma companhia industrial que vê os *tropi* como força de trabalho ideal. Animais treinados que não conhecem nem sindicatos, nem luta de classes, nem necessidades além das psicológicas – o que pode ser melhor que isso do ponto de vista de um capitalista?

A companhia que possui o território no qual os *tropi* foram descobertos tenta provar que eles são animais constituindo a propriedade privada da companhia. O debate sobre a natureza dos *tropi* envolve centenas de homens, dezenas de teorias e doutrinas, seu escopo fica mais amplo e o próprio problema mais e mais emaranhado, a coisa toda crescendo em um debate sobre objetos e valores bastante diferentes. As personagens do romance são compelidas a ponderar o critério para resolver a questão de maneira rigorosa e inequívoca. Isto prova ser uma tarefa mais difícil do que parecia a princípio.

Se for dada preferência a certa “propriedade do homem”, os *tropi* são incluídos na categoria de homens, e se outra é preferida, eles não são. Resolvendo uma série de tais características também não ajuda, pois neste caso a questão passa ao número de tais características, e a dificuldade permanece a mesma. Ao incrementar o número de propriedades dos homens, incluindo neste número aquelas que os *tropi* não possuem, automaticamente deixa os *tropi* fora da raça humana. Ao enxugar o número de características, deixando somente aqueles que previamente ambos os homens e *tropi* possuem, se obtém uma definição que inclui os *tropi* na família dos homens. O pensamento entra na rotina de um círculo vicioso: ao definir a natureza dos *tropi*, é preciso ter uma definição prévia do homem. Mas não se pode definir o homem a não ser que se tenha decidido anteriormente se se incluirão os *tropi* como uma espécie do *Homo sapiens* ou não.

---

<sup>6</sup> Ver: Vercors (Jean Marcel Bruller) (1952).

Além disso, interpretando cada uma das características imediatamente leva a um debate explosivo. O que é alguém para entender pelo pensamento? Como é alguém para interpretar discurso? Como é alguém para definir trabalho? E assim por diante. Em um sentido desses conceitos, os *tropi* possuem ambos, pensamento e discurso, enquanto em um sentido diferente eles não possuem. Em outras palavras, em cada característica do homem o mesmo tipo de debate inflama em consideração ao conceito do próprio homem. Não existe um fim visível para o debate, que alcança a esfera dos conceitos filosóficos mais gerais somente para inflamar com maior força e fúria.

O debate se torna particularmente agudo quando se toca no assunto de qual dos modos da atividade da vida deveria ser considerada como “genuinamente humana”, qual organização de vida “se conforma com a natureza do homem”, e em que reside essa “natureza”?

Todas as tentativas de estabelecer aquela “característica essencial e geral” que permitiria distinguir estritamente entre homem e não-homem, repetidamente se encontra em uma dificuldade anciã. Tal característica pode ser definida somente se a fronteira entre homem e seu mais próximo antepassado animal é previamente traçada; mas como traçar essa linha limite se não existe na cabeça de alguém aquela “característica geral” que precisa ser determinada? Não é difícil distinguir água muito gelada e muito quente; mas e água morna? Uma rocha não forma um monte, assim como duas rochas. Quantas rochas são necessárias para formar um monte? Qual é o ponto no qual um homem careca fica careca? Tal fronteira bem definida absolutamente existe? Não é simplesmente uma linha imaginária traçada arbitrariamente por uma questão de conveniência somente de classificação? Neste caso, onde deveria estar? Será traçada onde os poderes constituídos exigirem que seja traçada – está é a convicção a qual o herói do romance chega. Certamente, as doutrinas idealistas subjetivas (pragmatismo, instrumentalismo etc.) entregam a solução dessa questão aos poderes constituídos. A voz deles se tornará critério da verdade; tudo é tornado dependente de sua vontade e capricho. Todos os infortúnios deste mundo resultam do fato de que os homens ainda não compreenderam o que o homem é, e eles não entraram em um acordo sobre o que eles gostariam que ele fosse – esta é a maneira com a qual o protagonista do romance filosofa.

Tendo encontrado na experiência prática que a característica essencial e geral do homem não é tão fácil de descobrir como pode parecer num primeiro momento, os heróis do romance são compelidos a procurar por uma solução nas concepções sociológicas e filosóficas. Mas onde alguém achará o critério da verdade nestas últimas? Aqui tudo começa do começo. Vercors e seus heróis são familiares com a resposta marxista a essa questão. Ainda assim ela aparece “unilateral” para eles. Vercors acredita que uma concepção que procede “das relações reais dos homens na produção material” ignora “outras formas da solidariedade humana”, primeiro de tudo o “ritual filosófico”: “existem muitas tribos no mundo cuja solidariedade humana é construída sobre a caça, guerras ou rituais fetichistas ao invés da produção material”; “o laço mais forte atando agora 300 milhões de hindus é seu ritual filosófico, ao invés de sua agricultura atrasada”. Os heróis do romance vacilam, pela vontade do autor, entre a definição marxista e idealista cristã do critério essencial e geral do ser humano, ousando não aceitar ambas. Eles estão procurando uma terceira, que reconciliaria o materialismo dialético e Cristianismo.

“Cada homem é um homem antes de qualquer coisa, e somente então ele é um seguidor de Platão, Cristo ou Marx”, escreveu Vercors no posfácio da edição russa do

livro. “No meu ponto de vista é muito mais importante mostrar a maneira na qual os pontos de contato podem ser encontrados entre marxismo e cristianismo procedendo de tal critério, do que enfatizar suas diferenças”. A essência do homem enquanto tal desconsiderando as diferenças ideológicas, não reside na adesão a uma doutrina ou outra. Mas então em que ela reside? No fato de que “o homem é antes de qualquer coisa ... homem”. Essa é a única resposta que Vercors foi capaz de opor ao ponto de vista “unilateral” do materialismo dialético. Mas esse tipo de “resposta” nos leva de volta ao ponto inicial – a um simples nome sem dote com qualquer conteúdo definido. Para se afastar da tautologia, será necessário assumir a linha de raciocínio desde o começo.

A posição tão viva e espirituosa delineada por Vercors expressa muito bem as atitudes daquelas seções de intelectuais ocidentais que lutam agonizando com as questões candentes de nossa época que ainda não foram resolvidas até então por elas mesmas – onde reside o caminho para redimir os nobres ideais do humanismo? Eles veem claramente que o capitalismo é inatamente hostil a estes ideais. Ainda assim eles não ousam assumir o comunismo por medo de perder nele a “independência do pensamento”, os falsos “privilégios da parte pensante da humanidade”. Enquanto esta parte da humanidade agoniza sobre a escolha entre dois polos reais do mundo moderno, qualquer questão teórica descomplicada cresce fora de qualquer proporção em um problema mais intrincado e completamente insolúvel, enquanto tentativas de resolvê-lo com a ajuda dos instrumentos mais sofisticados da lógica formal em última análise levam a uma tautologia:  $A = A$ , homem é homem. Nada mais pode resultar de uma busca por uma definição de homem através do estabelecimento a propriedade abstratamente idêntica na qual cada representante individual da humanidade atual possui. Lógica baseada neste tipo de axioma é absolutamente impotente para fazer qualquer coisa aqui. A essência do homem para ser expressa na definição universal não é de forma alguma uma abstração inerente a cada indivíduo, não é a característica idêntica que cada representante individual da raça humana possui tomados separadamente. Uma definição universal do homem não pode ser obtida por este caminho. Aqui é preciso um tipo de lógica diferente, uma lógica baseada na concepção materialista dialética da relação entre o universal e o individual.

Essa essência é impossível de descobrir em uma série de características abstratas inerentes a todos os indivíduos. O universal não pode ser encontrado aqui não importa o quanto se procure por ele. A procura seguindo este caminho é infrutífera também no caso quando é assistida por uma lógica mais sofisticada. Uma excelente ilustração deste ponto é encontrada na *Dialética (Dialectic)* de Gustav E. Mueller (1953), um filósofo norte-americano. Julgando pelo livro, o autor aprendeu alguma coisa de Hegel. Ele até mesmo assimilou as proposições Hegelianas da interpenetração dos opostos, no papel das contradições no desenvolvimento das teses científicas, na relação da consciência e autoconsciência, e muitas outras coisas. Entretanto, toda esta erudição dialética formal corre ociosa, resultado em vacuidade.

“Homem não poderia saber o que homem é, ele não poderia *identificar* homem com ele mesmo; ainda assim, o mesmo homem não poderia ter experiência de homem, se ele não pudesse diferenciar a si próprio do que ele experimenta dele mesmo” (Mueller, 1953, p. 214). Séries de “identificações” e “diferenciações” que o homem de Mueller executa dentro de si mesmo, de acordo com as regras de esquemas dialéticos formais, o traz a construções tão ininteligíveis e envolveu que seu criador não podia desembaraça-los ele mesmo. O resultado final dessa lógica pseudodialética é a seguinte: homem é um ser tão complicado e contraditório que quanto mais você o estuda, menos

você pode esperar compreendê-lo. A única “característica geral” que Mueller consegue isolar na intrincada complexidade de indivíduos que interagem, em última análise, prova ser o “poder de reflexo” e “amor pelo reflexo”. “Sua verdadeira humanidade reside neste poder do reflexo... e quanto melhor o ser conhece a si mesmo, mais questionável e incerto parece ser. Adotar o absoluto neste indivíduo questionável é o que Platão chama *Eros*, amor. O verdadeiro homem é o *Amor*” (Mueller, 1953, p. 230).

Seria difícil colocá-la para discernir aqui o “poder do reflexo”. A impotência está muito mais em evidência. A essência do homem certamente não tem qualquer coisa a ver com isso. O que é expresso aqui é meramente a essência de um filósofo e seu amor por contemplação da maneira como ele contempla. Repreender o próprio Mueller por tudo isso é rude e inútil. A impotência de seu pensamento é, primeiro de tudo, para ser responsabilizada pelas condições que criaram tal psicologia unilateral e abstrata – a psicologia de um intelectual completamente divorciado da vida real e luta das massas, a psicologia de um homem que contempla somente a forma na qual ele contempla. Se Mueller entende essa contemplação da contemplação como “verdadeira humanidade”, é fácil apreciar sua posição: afinal, é preciso ter alguma consolação. Entretanto, a verdadeira humanidade, a humanidade trabalhando e lutando, dificilmente concordará com sua essência sendo identificada com a individualidade de um filósofo personalista alimentando na solidão seu amor pela contemplação impotente e contemplação sobre este amor impotente.

A essência da humanidade moderna, e desse modo uma definição universal do homem, é naturalmente um tema digno de uma maior atenção de um filósofo. Um ponto de vista claro do mundo é primeira e necessária premissa para abordar corretamente este problema. Mas também é preciso uma lógica mais desenvolvida do que aquela que sugere que a solução reside na procura pela “propriedade essencial e geral” inerente a todos os representantes individuais da humanidade moderna tomadas separadamente e reduzindo o universal ao meramente idêntico. Tal lógica não pode produzir qualquer coisa que não sejam tautologias vazias. Além disso, o lema abstrato, “Procure pelo geral, e tu acharás o conhecimento da essência”, dá uma mão livre à arbitrariedade e subjetivismo em delimitar o alcance dos fatos dos quais o geral é abstraído.

Tudo isso é evidência do fato de que os elos entre a lógica e visão de mundo são integrais, assim como aqueles entre as operações de generalização e uma posição partidária definida na vida e filosofia. Um sistema mais sofisticado de regras formas de generalização não garantirá verdadeira generalização, a não ser que seja combinada com um princípio progressivo e claro de visão de mundo.

E outra coisa não é menos verdade. Uma visão de mundo progressiva não pode ser combinada mecanicamente com a lógica que postula sua neutralidade em consideração a qualquer visão de mundo como uma virtude, restringindo a si própria em resolver tais regras abstratas como podendo ser empregadas desta ou daquela maneira, dependendo de um viés emocional irracional por alguma ou outra visão de mundo.

A visão de mundo marxista-leninista é baseada numa concepção cientificamente planejada de fatos, ao invés de em postulados éticos. É lógico de ponta a ponta. Entretanto, a lógica com a ajuda do que esta visão de mundo tem realizado, também contém dentro de si mesma, em suas próprias proposições, ao invés de em algum lugar fora, certo princípio de visão de mundo. A ligação emocional mais calorosa para a classe trabalhadora e ideias comunistas não resgatará um teórico se ele empregar a lógica puramente formal anciã com sua reivindicação do “apartidarismo”. Tal teórico nunca chegará a conclusões e generalizações corretas.

Em suas teses sobre Feuerbach, Marx opôs sua concepção materialista dialética da essência do homem a todas as tentativas prévias de definir essa tão falada essência, dizendo que “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx e Engels, 2007, p. 538). Isso expressa não somente uma verdade sociológica, uma visão de mundo, mas também uma doutrina ou princípio lógico profundo, uma das mais importantes proposições da lógica dialética. É fácil entender que essa proposição assume uma concepção das categorias do abstrato, do concreto, do universal e do individual bem diferente daquele no qual a velha lógica, não-dialética, era baseada. Traduzida na linguagem da lógica, essa proposição significa: é inútil procurar por definições universais da essência de um gênero através de abstrações de propriedades idênticas possuídas por cada representante individual desse gênero.

Uma expressão da essência de um gênero não será encontrada em uma série de “abstrações”, por mais árduo que tente, pois ela não está contida nessa série.

A essência da natureza humana em geral, e, desse modo, a genuína natureza humana de cada homem, só pode ser revelada através de um estudo bastante concreto do “conjunto das relações sociais”, através de uma análise concreta daquelas leis que governam o nascimento e desenvolvimento da sociedade humana como um todo e de cada indivíduo humano.

Sociedade humana é o caso mais típico de comunidade concreta e a relação do indivíduo humano com a sociedade é uma instância caracterizada da relação do individual e do universal. A natureza dialética dessa relação aparece aqui em nítido relevo, enquanto a questão da relação do abstrato e do concreto está entrelaçada muito próxima do problema da relação do universal ao particular e o individual.

### **6. O Concreto e a Dialética do Universal e do Individual**

A busca pela essência do homem através de igualizar idealmente os homens em um conceito de gênero assume uma concepção metafísica da relação do universal e do individual.

Para o metafísico somente o individual é concreto – uma coisa individual percebida sensorialmente, objeto individual, fenômeno individual, evento individual, um indivíduo humano separado etc. Para ele, o abstrato é o produto da separação mental cuja contraparte na realidade é a similaridade de muitas (ou todas) coisas, fenômenos, homens individuais.

De acordo com essa posição, o universal existe na realidade somente como similaridade entre muitas coisas individuais, somente como um dos aspectos de uma coisa individual concreta, enquanto seu ser, separadamente da coisa individual, seu ser enquanto tal, só é realizado na cabeça do homem, somente como uma palavra, como o sentido e significado de um termo.

À primeira vista, este ponto de vista da relação entre o universal e o individual parece ser o único materialista e do senso-comum. Mas isso é apenas à primeira vista. A questão é que essa posição ignora completamente, na própria abordagem do problema, a dialética do universal e do individual nas próprias coisas, na realidade fora da cabeça.

Isso pode ser mostrado mais graficamente ao considerar a forma na qual as concepções feuerbachianas e marxista-leninistas da essência do homem divergem.

Enquanto criticando Hegel muito rispidamente por seu idealismo, por tomar o “pensamento puro” como essência do homem, Feuerbach provou ser incapaz de opor a Hegel uma concepção da dialética contida nas relações homem-homem e homem-natureza, na produção material da vida da sociedade.

Isso é porque ele permaneceu centrado no indivíduo *abstrato* tanto na sociologia quanto na epistemologia, apesar de sua própria insistência de que ele estava preocupado com o homem “verdadeiro”, “real”, “concreto”. Esse homem provou ser “concreto” somente na imaginação de Feuerbach. Ele falhou em entender em que reside a verdadeira concreticidade do homem. Independentemente de tudo mais, isso significa que os termos “o concreto” e “o abstrato” eram usados por Feuerbach em um sentido diretamente oposto aos seus verdadeiros sentidos filosóficos: o que ele chama concreto é na verdade, como provado brilhantemente por Marx e Engels, extremamente *abstrato*, e vice-versa.

O termo “concreto” é aplicado por Feuerbach a um conjunto de qualidades percebidas sensorialmente inerentes a cada indivíduo e comum a todos os indivíduos. Sua concepção de homem é baseada nestas qualidades. Do ponto de vista de Marx e Engels, da perspectiva dialética, essa é um típico retrato abstrato do homem.

Marx e Engels foram os primeiros a mostrar, do ponto de vista materialista, em que reside a genuína concreticidade da existência humana e qual é a realidade objetiva a qual o filósofo tem direito de aplicar o termo “concreto” em seu significado pleno.

Eles descobriram a essência concreta do homem no processo global da vida social e leis de seu desenvolvimento, ao invés de em uma série de qualidades inerentes a cada indivíduo. A questão da natureza concreta do homem é aqui formulada e resolvida como o problema do desenvolvimento de um sistema de relações sociais homem-homem e homem-natureza. O sistema universal (socialmente concreto) de interação entre homens e coisas parece, em consideração a um indivíduo separado, como sua própria realidade humana que foi formada fora e independentemente dele.

A natureza enquanto tal não cria absolutamente qualquer coisa “humana”. O homem com todas as características especificamente humanas é desde o início até o fim o resultado e produto de seu próprio trabalho. Até mesmo andar em linha reta, o que parece à primeira vista natural do homem, peculiaridade anatomicamente inata, é na verdade um resultado de educação da criança dentro de uma sociedade estabelecida: a criança isolada da sociedade *à la* Mogli (e tais casos são numerosos) preferem correr de quatro e é preciso muito esforço para retirar-lhe esse hábito.

Em outras palavras, somente aquelas características, propriedades e peculiaridades do indivíduo que são, em última análise, produtos do trabalho social, são especificamente humanas. Naturalmente, é a mãe natureza que provê os pré-requisitos anatômicos e fisiológicos. Entretanto, a forma especificamente humana com a qual eles assumem, em última análise, é o produto do trabalho, e ela só pode ser compreendida ou deduzida do trabalho. Reciprocamente, todas essas propriedades do homem não são produto do trabalho, não pertencem às características expressando a essência do homem (por exemplo, lóbulos moles da orelha, apesar de serem uma “característica específica” do homem e não de qualquer outro ser vivo).

Um indivíduo despertando para a atividade da vida humana, isto é, um ser biologicamente natural se tornando um social, é compelido a assimilar todas as formas dessa atividade através da educação. Nenhuma delas é herdada biologicamente. O que é herdado é o potencial fisiológico para assimilá-las. Por primeiro elas o confrontam como algo existindo fora e independentemente dele, como algo inteiramente objetivo,

como um objeto para assimilação e imitação. Através da educação, essas formas da atividade humana social são transformadas em uma posse subjetiva, individual, pessoal, e são até mesmo consolidadas psicologicamente: uma pessoa adulta não é mais capaz de andar de quatro, mesmo que ele queira, e isso não é absolutamente porque ele seria ridicularizado; carne crua o faz passar mal.

Em outras palavras, todas aquelas características, cuja soma cria a tão falada essência do homem, são resultados e produtos (em última análise, naturalmente) da atividade do trabalho humano-social. Homem não os deve à natureza enquanto tal, menos ainda a uma força sobrenatural, seja ela chamada de Deus ou outro nome (por exemplo, ideia). Ele os deve somente a si mesmo e ao trabalho das gerações prévias. Isso é ainda mais verdadeiro para as formas mais complexas da atividade humana, tanto sensorial e objetiva (material) e espiritual, quanto andar em linha reta.

Cultura humana acumulada ao longo da história parece para um indivíduo moderno como algo primário, determinando sua atividade humana individual. Do ponto de vista científico (materialista) do indivíduo, a personalidade humana deveria assim ser considerada como uma personificação unitária da cultura humana universal, ambas material e espiritual. Essa cultura é naturalmente realizada no indivíduo de uma maneira mais ou menos unilateral e incompleta. A medida na qual o indivíduo pode tornar a riqueza da cultura em sua propriedade não depende somente dele; em um nível muito maior isso depende da sociedade e no modo da divisão do trabalho característico da sociedade.

Assimilação verdadeira de uma ou outra área da cultura, alguma forma da atividade humana ou outra, significa assimilá-la em tal medida que seja capaz de desenvolvê-la ainda mais de uma maneira criativa, individual e independente. Nada pode ser assimilado através da contemplação passiva – isso é como construir castelos no ar. Assimilação sem prática ativa não produz resultados. É por isso que a forma de assimilação da cultura humana universal pelo indivíduo é determinada pela forma da divisão do trabalho. Naturalmente, existe unilateralidade e unilateralidade. A principal conquista de Marx e Engels na solução deste problema foi seu estudo cuidadoso e concreto das contradições da divisão do trabalho burguês.

A divisão de classes antagônicas do trabalho transforma cada indivíduo em um homem extremamente unilateral, um homem “parcial”. Desenvolve algumas de suas habilidades através da eliminação da possibilidade de desenvolver outras. Certas habilidades são desenvolvidas em alguns indivíduos, enquanto outras, em outros indivíduos, e é esta *unilateralidade* do desenvolvimento que vincula cada indivíduo a outro como homens, agindo como a forma na qual o desenvolvimento universal é realizado.

O concreto pleno de desenvolvimento humano está aqui devido à plenitude do desenvolvimento individual, pessoal, ao fato de que cada indivíduo tomado separadamente provar ser um homem defeituoso, unilateral, isto é, abstrato.

Se Feuerbach considerou tal indivíduo *objetivamente abstrato* como o homem “concreto”, isto foi uma manifestação não somente das limitações de um teórico burguês, de uma ilusão ideológica dissimulando o verdadeiro estado das coisas, mas também da fraqueza lógica de sua posição. Para construir uma concepção concreta da essência do homem, do homem enquanto tal, Feuerbach fez uma abstração de todas as reais diferenças desenvolvidas pela história, procurando pela propriedade geral que seria igualmente característica do alfaiate e pintor, chaveiro e balconista, camponês e sacerdote, trabalhador assalariado e empresário. Ele se esforçou em achar a essência do

homem, a genuína natureza concreta do ser humano, dentre propriedades comuns de indivíduos de qualquer classe e qualquer ocupação. Ele fez uma abstração precisamente de todos os elementos que constituem a *essência real* da humanidade, desenvolvendo através de opostos como uma totalidade dos modos mutuamente condicionantes da atividade humana.

De acordo com a lógica de Marx e Engels, uma concepção teórica concreta do homem, uma expressão concreta da essência do homem só poderia ser formada de forma diametralmente oposta, considerando exatamente aquelas diferenças e oposições (classe, profissão e indivíduo) que Feuerbach ignorou. A essência do homem só é real como um sistema articulado e bem desenvolvido de habilidades, como um sistema complexo da divisão do trabalho que, de acordo com suas necessidades, molda os indivíduos – matemáticos, carpinteiros, tecelões, filósofos, empresários, banqueiros, servos etc.

Em outras palavras, uma definição teórica da essência do homem só pode consistir em revelar a necessidade que dá origem e desenvolve todas as manifestações multiformes e modos da atividade humano-social.

Considerando a característica mais geral desse sistema, da “definição universal” da natureza humana, é preciso apontar que aquela característica deveria expressar a fundação objetivamente universal, real, na qual toda a riqueza da cultura humana necessariamente cresce. Homem, como é bem sabido, se torna separado do mundo animal quando ele começa a trabalhar usando instrumentos do trabalho que ele mesmo criou. Produção dos instrumentos do trabalho é exatamente a primeira (em essência e em tempo, logicamente e historicamente) forma de atividade da vida humana, existência humana.

Assim a base universal real de tudo que é humano no homem é a produção de instrumentos de produção. É a partir desta base que outras qualidades diversas do ser humano se desenvolvem, incluindo consciência e vontade, discurso e pensamento, andar ereto e todo o resto.

Se alguém fosse tentar uma definição universal de homem em geral, uma definição curta do conceito, soaria assim: “homem é um ser produzindo instrumentos de trabalho”. Esse seria um exemplo característico de definição universal concreta de um conceito.

Essa definição, na perspectiva da velha lógica, é inadmissivelmente “concreto” para ser universal. Esses representantes indiscutíveis da raça humana como Mozart ou Rafael, Pushkin ou Aristóteles, dificilmente poderiam ser incluídos nessa definição por meios da abstração formal simples, através de uma figura silogística.

Por outro lado, a definição de homem como “um ser produzindo instrumentos de trabalho” será avaliada pela velha lógica como uma definição puramente particular do homem, ao invés de uma universal, será reconhecida em sendo uma definição de um tipo, classe ou ocupação bem específicos dos homens – trabalhadores das instalações produtoras de máquinas ou oficinas e nada mais.

Qual é a causa dessa divergência? A verdade da questão é que a lógica de Marx, na base da qual essa definição universal concreta foi resolvida, é achada em uma concepção diferente da correlação entre o universal, o particular e o individual (separados) daquela da lógica não-dialética.

Produção de instrumentos de trabalho, de instrumentos de produção é realmente uma forma real e, portanto, bem *específica* da existência humana. Ao mesmo



tempo isso não torna menos real como uma base *universal* do resto do desenvolvimento humano, uma base genética<sup>7</sup> universal de tudo que é humano no homem.

Produção de instrumentos de trabalho como a primeira forma universal da atividade humana, como a base objetiva para todos os outros traços humanos, sem exceção, como a forma elementar, mais simples do ser humano do homem – é isso que é expresso no conceito universal da essência do homem no sistema de Marx e Engels. Mas, sendo uma base objetivamente universal de toda realidade social mais complexa do homem, produção de instrumentos de trabalho era há mil anos, é agora, e será no futuro uma forma bem particular da atividade humana realmente realizada em atos individuais executados por homens individuais. Análises do ato social de produção de instrumentos de trabalho deveriam revelar as contradições internas deste ato e da natureza de seu desenvolvimento dando origem a tais habilidades do homem como discurso, vontade, pensamento, sentimento artístico e, além disso, divisão em classes do coletivo, aparecimento do direito, política, arte, filosofia, estado etc.

Nessa concepção, *o universal* não é metafisicamente oposto *ao particular* e *ao individual* como abstração mental de uma plenitude sensorialmente dada de fenômenos, mas é bastante oposta, como uma *unidade* real do universal, do particular e do individual, como uma verdade objetiva, para o outro somente como verdade objetiva dentro de um e do mesmo sistema concreto historicamente desenvolvido, neste caso, a realidade histórica e social do homem.

O problema da relação do universal e do individual surge neste caso não apenas e nem tanto como um problema da relação da abstração mental da realidade objetiva sensorialmente dada, mas como o problema da relação dos fatos dados sensorialmente com outros fatos dados sensorialmente, como *a relação interna do objeto com o próprio objeto*, a relação de seus diferentes aspectos um com o outro, como o problema da diferenciação interna da concreticidade objetiva dentro de si mesmo. Nesta base e como uma consequência disso, ele surge como o problema da relação entre os conceitos expressando nesta conexão a concreticidade articulada objetiva.

Para determinar se o universal *abstrato* é extraído corretamente ou incorretamente, é preciso entender se ele compreende diretamente, através de abstração formal simples, cada fato particular e individual sem exceção. Se não, então nós estamos errados em considerar uma noção dada como universal.

A situação é diferente no caso da relação do conceito universal *concreto* com a diversidade dada sensorialmente dos fatos particulares e individuais. Para descobrir se um conceito dado tem revelado uma definição universal ou não-universal do objeto, é preciso empreender uma análise mais significativa e muito mais complexa. Neste caso é preciso se perguntar a questão se o fenômeno particular expresso diretamente nele é ao mesmo tempo a base genética universal do desenvolvimento do qual todos os outros fenômenos, tão particulares quanto, do sistema concreto dado podem ser entendidos em suas necessidades.

O ato de produção de instrumentos de trabalho é o tipo de realidade social da qual todos os outros traços humanos podem ser *deduzidos em sua necessidade*, ou não? A resposta a essa questão determina a caracterização lógica do conceito como sendo universal ou não-universal. Análise concreta do *conteúdo* do conceito produz neste caso uma resposta afirmativa.

---

<sup>7</sup> [Genética no sentido de gênese – M.S.]

Análises do mesmo conceito na perspectiva da lógica abstrata do intelecto produz uma resposta negativa. A esmagadora maioria de seres que são indubitavelmente representantes individuais da raça humana não obedece diretamente a essa definição. Da perspectiva da velha lógica não-dialética este conceito é muito concreto para se justificar como universal. Na lógica de Marx, entretanto, esse conceito é genuinamente universal exatamente porque reflete diretamente a base objetiva verdadeira de todos os traços do homem que se desenvolveram a partir dessa base verdadeiramente, historicamente, a base universal concreta de qualquer coisa que é humana.

Em outras palavras, a questão da característica universal de um conceito é transferida para outra esfera, a do estudo do *processo de desenvolvimento* real. A abordagem desenvolvimentista se torna assim uma abordagem da *lógica*. Essa abordagem também determina a proposição da dialética materialista ao efeito de que o conceito não deve expressar o universal abstratamente, mas sim que o universal que, de acordo com a fórmula adequada de Lenin, personifica em si mesmo a riqueza do particular, do individual, do único, sendo o *universal concreto*.

A riqueza do particular e do individual é naturalmente encarnada não no *conceito* enquanto tal, mas sim na realidade objetiva que é refletida no conceito, aquela realidade particular (e até mesmo individual) dada sensorialmente cujas características são abstraídas como definições de um conceito universal.

Portanto, não é o conceito de homem como um ser produzindo instrumentos de trabalho que contém em si mesmo os conceitos de todos os outros traços humanos, mas sim o fato real de produzir instrumentos de trabalho contém em si mesmo a necessidade de sua origem e desenvolvimento. Não é o conceito de mercadoria ou conceito de valor que contém em si mesmo toda a diversidade de outras definições teóricas do capitalismo, mas sim a forma mercadoria real de elos entre produtores é o embrião da qual toda a “riqueza”, incluindo a pobreza dos trabalhadores assalariados, se desenvolve. Isso é porque Marx foi capaz de revelar *todas* as contradições da sociedade moderna em suas análises da troca simples de mercadorias como uma relação real, diretamente observável, entre homens.

Nada desse tipo, naturalmente, é para ser observado no conceito de mercadoria. Em suas polêmicas com as críticas burguesas de *O Capital*, Marx teve que enfatizar o fato de que as primeiras seções de seu livro não continham uma análise do conceito de mercadoria absolutamente, mas uma concreticidade elementarmente econômica chamada relação mercantil – um fato real contemplado sensorialmente, e não uma abstração existindo na cabeça.

A *universalidade* da categoria de valor é desse modo uma característica não só e não tanto do conceito, da abstração mental, como, em primeiro de tudo, *do papel objetivo* desempenhado pela forma mercadoria no surgimento do capitalismo. Somente como resultado disso a universalidade prova ser também uma característica lógica do conceito expressando essa realidade e seu papel na estrutura do todo em estudo.

A palavra “valor” e a noção, bem definida, correspondente, não foram criadas por Petty ou Smith ou Ricardo. Qualquer coisa que podia ser comprada, vendido ou trocada, tudo que *custa* alguma coisa, era referido como valor por qualquer comerciante daquela época. Se os teóricos da economia política tivessem tentado uma elaboração do conceito através da abstração de elementos gerais possuídos por todos os objetos referidos como “valor” no uso tradicional, eles nunca teriam construído um *conceito*, naturalmente. Eles teriam meramente trazido para fora o significado da palavra “valor”, precisamente o mesmo significado que estava implícito para qualquer comerciante. Eles

teriam enumerado as propriedades daqueles fenômenos os quais a palavra “valor” era aplicável. A coisa toda não teria ido além de descobrir os limites da aplicabilidade da palavra, do nome, além de uma análise do sentido implícito no nome.

A questão toda é, entretanto, que eles formularam essa questão de forma bem diferente, assim a resposta resultante a isso provou ser um *conceito*. Marx mostrou claramente a essência real de tal abordagem. Os clássicos da economia política, começando com Petty, não se empenharam em fazer abstração de todos os casos individuais que foram observados na superfície da circulação mercantil capitalista e que o uso corrente referido como casos do movimento dos valores. Eles levantaram a questão, bastante explícita e direta, da *fonte real* da propriedade valor das coisas, da *substância* do valor.

Sua principal realização reside precisamente em que eles procuraram definir estritamente a substância do valor através da consideração da troca mercantil elementar. Graças a isso, eles descobriram que a substância do valor estava contida no trabalho social. Ao resolver o conceito de valor, eles realmente estudaram de perto a troca de uma mercadoria por outra em uma tentativa de entender porque, em qual base objetiva, dentro de qual substância concreta, uma coisa era na verdade equiparada com outra. Em outras palavras, sem realizar claramente a essência lógica de suas operações, eles na verdade consideraram um caso específico do movimento dos valores, a saber, o *fato da troca mercantil simples*. Análises deste caso específico produziram o conceito de valor.

William Petty, o primeiro economista inglês, obteve o conceito de valor raciocinando dessa forma: “Se alguém consegue trazer para Londres 1 onça de prata do fundo da terra do Peru no mesmo tempo necessário para a produção de 1 alqueire de cereal, então um é o preço natural do outro” (Marx, 2013, p. 166, nota 48).

Devemos notar que este argumento não contém a palavra “valor” – Petty chamada do “preço natural”. Ainda assim o que surge aqui é exatamente o *conceito de valor* como personificação da quantidade socialmente necessária de tempo de trabalho em uma mercadoria.

Um conceito, enquanto é um conceito real e não meramente uma noção geral expressa em um termo, sempre expressa o *concretamente universal*, não o abstratamente universal, isto é, ele expressa a realidade na qual, enquanto sem um fenômeno bastante particular dentre outros fenômenos particulares, é ao mesmo tempo um elemento concretamente universal, genuinamente universal, uma “célula” em todos os outros fenômenos particulares.

Os representantes clássicos da economia política burguesa espontaneamente, por tentativa e erro, descobriram o caminho correto de definir valor. Mas eles não perceberam realmente a genuína importância desse modo de pensamento. A filosofia de Locke, pela qual seus pensamentos estavam conscientemente orientados, não ofereceu a eles uma chave para o problema da definição de conceitos universais. Isso os levou a um número de paradoxos, bastante instrutivos do ponto de vista lógico, e a um número de dificuldades fundamentais, o significado genuíno o qual só foi elucidado nas análises de Marx.

A principal diferente entre as análises marxianas do valor como base universal para todas as outras categorias da economia capitalista, e o tipo de análise que foi atingida pela economia política burguesa, reside precisamente no fato de que Marx formou definições científicas do “valor em geral”, “valor enquanto tal”, na base da consideração concreta da troca direta de uma mercadoria por outra não envolvendo dinheiro. Fazendo isso, Marx fez uma abstração estrita de todos os outros tipos de valor

desenvolvidos nessa base (mais-valor, lucro, renda, juro, e assim por diante). O principal erro de Ricardo, de acordo com Marx, reside em sua incapacidade “de esquecer o lucro” ao considerar o “valor enquanto tal”, então sua abstração acaba sendo incompleta, insuficiente, “formal”.

Marx inclui nas definições do “valor em geral” somente aquelas definições que foram reveladas através da análise de um tipo de valor, precisamente aquele tipo de valor que provou ser elementar, primordial tanto logicamente quanto historicamente (isto é, tanto em essência quanto em tempo). O produto de suas análises são definições genuinamente universais do valor em geral, definições em se considerando igualmente dinheiro e lucro. Em outras palavras, estas são as definições concretamente universais de todos os tipos específicos de manifestação do valor.

Esse é o exemplo mais esplêndido de um conceito concretamente universal. Suas definições expressam aquele momento geral real (ao invés de formal) que constitui a essência “genérica”, elementar, de todas as outras categorias particulares. Estas definições genuinamente universais são ainda reproduzidas no dinheiro, no lucro, na renda, constituindo definições comuns a todas essas categorias. Mas, como mostra Marx, ninguém poderia ter sido capaz de revelar tais definições através da abstração formal simples das características específicas da mercadoria, dinheiro, lucro e renda.

Definições universais do valor coincidem diretamente em *O Capital* com a expressão teórica das características específicas da troca mercantil simples, das leis que revelam essas características específicas. A razão para isso é que a característica específica da forma mercantil simples reside exatamente em que ele constitui a fundação genuinamente universal de todo o sistema, sua “célula elementar”, a primeira forma real de manifestação do “valor em geral”.

Em considerando esta instância específica, Marx revelou nela, através de sua análise, pelo “poder da abstração”, as definições universais de valor. Análises da troca de linho por casaco, uma instância individual à primeira vista, produzir definições universais e não individuais como sua conclusão. Alguém vê de relance que a ascensão do individual para o universal é radicalmente diferente do simples ato da abstração formal. As propriedades específicas da forma mercantil elementar que a distinguem do lucro, renda e outros tipos de valor, não são aqui ignorados como algo não essencial. Ao contrário, análises teóricas dessas propriedades levam à formação de um conceito universal. Essa é a forma dialética de ascender do individual ao universal.

A velha lógica não-dialética recomendaria aqui uma abordagem diferente. De acordo com seus princípios, uma definição de “valor em geral” deveria ser formada através da abstração de características específicas a *todos* os tipos de valor, *incluindo a troca mercantil simples*, através da identificação das características específicas da mercadoria, lucro, renda, juros etc. As características específicas da forma mercantil do valor teriam sido ignoradas como “não essenciais”. O universal teria sido tomado isolado do particular.

Marx pratica uma abordagem bastante diferente. Na medida em que o universal existe na realidade somente através do particular e o individual, ele só pode ser revelado por uma análise minuciosa do particular, ao invés de um ato de abstração a partir do particular. O universal é a expressão teórica do particular e do individual, uma expressão da lei de sua existência. A realidade do universal na natureza é a lei da existência do particular e do individual, ao invés de mera afinidade formal de fenômenos em algum aspecto, servindo como uma base para incluí-los em uma classe.

É a dialética marxiana que permite apresentar o conteúdo geral real, verdadeiro, da forma mercantil, do dinheiro, do lucro e de todas as outras categorias. Esse conteúdo geral não pode ser revelado através de um ato de abstração formal simples. Ele só é útil na classificação inicial dos fenômenos. Prova-se inadequado onde uma tarefa mais séria surge – a de resolver as definições teóricas objetivas universais, conceitos; além disso, é aqui aplicado além de sua esfera e não pode resolver a tarefa. Um método mais profundo é necessário aqui.

É indicativo que Hegel, que chegou muito perto da correta concepção dialética do problema do concretamente universal, traiu a dialética no ponto mais significativo, e isso devido a natureza idealista de sua concepção.

Ao explicar sua concepção da dialética do universal e do particular, Hegel comenta o bem conhecido argumento de Aristóteles sobre figuras geométricas. De acordo com Aristóteles,

“entre figuras, somente o triângulo e as outras figuras definidas”, o retângulo, o paralelogramo etc. “são realmente algo. Pois o comum é a figura; mas essa figura geral, que é comum, não existe”, não é real, é um nada, uma coisa vazia na mente, é somente uma abstração. “Ao contrário, o triângulo é a primeira figura, o real, geral, que também aparece no retângulo etc.” – a figura reduzida a definição mais simples. Por um lado o triângulo está lado a lado com o retângulo, o pentágono etc., como uma coisa particular, mas por outro lado – e aqui reside a grandiosidade do intelecto de Aristóteles – é uma figura real, uma figura realmente geral (Hegel, 1928a, S. 374).

À primeira vista, Hegel vê a principal diferença entre o conceito universal concreto e a abstração vazia está em que ela possui um significado imediatamente objetivo e expressa certa concreticidade dada empiricamente. O próprio Hegel advertiu muitas vezes, entretanto, de que a relação entre o universal, o particular e o individual não deveria ser de forma alguma vinculada a imagens matemáticas (incluindo geométricas) e suas relações. A última, de acordo com sua explicação, é meramente certa alegoria de um conceito: eles estão demasiados “cheios de sensorialidade”. O genuinamente universal, que ele interpreta como um conceito e nada além de um conceito, deveria ser concebido plenamente livre da “matéria sensorial”, “da matéria da sensorialidade”. Ele atacou materialistas neste ponto, pois suas interpretações do universal essencialmente eliminam o universal, transformando-o em “o particular lado a lado com outras instâncias do particular [*Besonderen*]”.

O universal enquanto tal, o universal que inclui a riqueza do particular e do individual, existe de acordo com Hegel somente como um conceito, somente no éter do pensamento puro, de forma alguma na esfera da “realidade externa”. Isso era, falando propriamente, a razão de porquê Hegel acreditava ser o materialismo impossível como filosofia (pois filosofia é uma ciência do universal, e o universal e pensamento e nada além de pensamento).

Pela mesma razão, a definição de homem como uma criatura produzindo instrumentos de trabalho é tão inaceitável quanto para a lógica Hegeliana como uma definição universal, assim como era para a lógica que a precedeu. No ponto de vista de Hegel, isso é também meramente uma definição particular de homem, uma forma particular da revelação de sua natureza “pensante” universal.

Uma concepção idealista do universal, sua interpretação somente como um conceito, diretamente leva Hegel ao mesmo resultado que sua interpretação metafísica. Se a lógica de Hegel em sua forma dogmática original era para ser aplicada na análise de *O Capital* de Marx, toda a linha de raciocínio de Marx pareceria estar incorreta. De acordo com Hegel, definições do valor não podem ser obtidas na forma como Marx as obteve. Um adepto hegeliano diria sobre as primeiras seções de *O Capital* que definições de uma forma particular do valor são tomadas lá como definições universais do valor, enquanto elas absolutamente não são definições universais. Ele recomendaria deduzir definições universais do valor das definições de sensatez razoável (da forma como são deduzidas por Hegel na *Filosofia do Direito*).

Tudo isso prova que a lógica Hegeliana, apesar de todas as suas vantagens sobre a velha lógica metafísica, não pode ser adotada pelo materialismo sem uma crítica radical, sem uma eliminação radical de todos os traços do idealismo. A categoria do valor em Marx é fundamentalmente diferente da mera abstração formal assim como do “conceito puro” de Hegel. Isso é obviamente “cheio de sensorialidade”, aparecendo como uma expressão teórica do particular. Valor, diz Marx, possui um caráter “sensorial-supersensorial”, algo que, do ponto de vista hegeliano, não pode ser. Além disso, a forma simples (universal) do valor, como Marx enfatizou, de forma alguma era a forma universal das relações econômicas todo o tempo, não no começo. Somente o desenvolvimento capitalista a transformou em tal forma.

A troca mercantil direta, como um fenômeno em se considerando que alguém pode obter uma definição universal do valor, como fenômenos nos quais o valor é representado na forma pura, é percebida antes do aparecimento do dinheiro, mais-valor e outras formas particulares bem desenvolvidas do valor. Isso significa, independentemente de outras coisas, que a forma das relações econômicas que se tornaram genuinamente geral sob o capitalismo, foi percebida antes disso como um fenômeno bastante particular ou até mesmo como um fenômeno individual acidental.

Na realidade isso sempre acontece de um fenômeno que depois se torna universal, originalmente surgir como um fenômeno específico, particular, individual, como uma exceção da regra. Ele não pode realmente surgir de outra forma. Caso contrário a história teria uma forma bastante misteriosa.

Assim, qualquer nova melhoria do trabalho, todo novo modo de ação do homem na produção, antes de se tornar genericamente aceito e reconhecido, primeiro surge como certo desvio de normas codificadas previamente aceitas. Tendo surgido como uma *exceção individual* da regra no trabalho de um ou muitos homens, a nova forma é então tomada pelos outros, se tornando em seu tempo uma nova *norma universal*. Se a nova norma não aparece originalmente desta exata maneira, ela nunca se tornará uma forma realmente universal, existindo meramente na fantasia, no pensamento positivo.

Da mesma maneira, um conceito expressando o realmente universal, inclui diretamente nele uma concepção da dialética da transformação do individual e do particular no universal, expressando diretamente *o individual e o particular* que, na realidade, fora da cabeça do homem, *constituem a forma universal* de desenvolvimento.

Em suas sinopses e notas sobre a lógica de Hegel, Lenin continuamente se refere a um dos pontos essenciais da dialética – à concepção do universal como o concretamente universal, como oposto às destilações abstratamente universais do intelecto. A relação do universal com o particular e o individual é expressa na dialética

por “uma linda fórmula”, como Lenin coloca: “Não meramente um universal abstrato, mas um universal que inclui em si mesmo a riqueza do particular.”

“Cf. *O Capital*”, Lenin toma nota na margem e então continua:

Fórmula magnífica: “Não apenas o universal abstrato, mas o universal que encarna em si a riqueza do particular, do individual, do individual” (toda a riqueza do particular e do individual!) *Très bien!* (Lenin, 2011, p. 106).

O universal concreto expresso no conceito, naturalmente, não inclui em si mesmo toda essa riqueza no sentido de que isso compreenda todas as instâncias específicas e sua aplicabilidade a elas como seu nome geral. Isso é exatamente a concepção metafísica que Hegel opõe, e é isso que Lenin aprova sobre sua posição. Um conceito universal concreto inclui em si mesmo “a riqueza dos particulares” em suas definições concretas – em dois sentidos.

Primeiro, um conceito universal concreto expressa em suas definições o conteúdo concreto específico (a estrutura interna governa por leis) de uma única, bem definida, forma do desenvolvimento de um objeto em estudo. Inclui em si mesmo “toda a riqueza” das definições dessa forma, sua estrutura e sua especificidade. Segundo, ele não expressa em suas definições alguma forma escolhida arbitrariamente do desenvolvimento do objeto como um todo, mas aquela, e somente aquela, forma que constitui a base ou fundação realmente universal na qual “toda a riqueza” de outras formações cresce.

Um exemplo muito notável de tal conceito é a categoria valor em *O Capital*. Esse conceito é o resultado de uma exaustiva análise da “concreticidade mais elementarmente econômica” do mundo capitalista – troca direta de uma mercadoria por outra não envolvendo dinheiro. A especificidade desta forma consiste em que ela contém, como uma “célula” ou embrião, a riqueza das formas mais complexas, mais desenvolvidas das relações capitalistas. Isso é porque “a análise deste fenômeno bastante simples (nesta ‘célula’ da sociedade burguesa) revela *todas* as contradições (ou os germens de *todas* as contradições) da sociedade moderna” (Lenin, 1976, pp. 360-361)<sup>8</sup>. É por isso que o resultado e o produto dessa análise, expressos em definições da categoria do valor, oferece a chave à concepção teórica de todo o mundo capitalista.

A diferença dessa categoria das meras abstrações (como “móvel”, “coragem” ou “doçura”) é de natureza fundamental. O último, naturalmente, não contém qualquer “riqueza do particular e do individual” – esta “riqueza” é meramente correlatada externamente com eles como com nomes gerais. As definições concretas de tais conceitos não expressam de qualquer forma esta riqueza. O conceito de móvel em geral registra meramente o elemento geral que uma mesa tem em comum com uma cadeira, um armário etc. Ele não contém características específicas da cadeira, mesa ou armário. Definições deste tipo não expressam uma única espécie. Ao contrário, a categoria do valor inclui em si mesmo uma expressão exaustiva de tal *espécie* que especificamente reside em ser simultaneamente o gênero. Isso, naturalmente, não deprecia a importância e o papel cognitivo das abstrações gerais “intelectuais”

---

<sup>8</sup> [Este fragmento está contido em um caderno entre a sinopse do livro de Lassalle sobre Heráclito e a sinopse da *Metafísica* de Aristóteles; o fragmento não aparece na edição brasileira aqui utilizada. – M.S.]

elementares. Seu papel é maior: nenhum conceito universal concreto poderia ser possível sem eles. Eles constituem o pré-requisito e condição do surgimento dos complexos conceitos científicos. Um conceito universal concreto é também uma abstração – no sentido de que ele não registra em suas definições o absolutamente individual, o único. Ele expressa a essência do típico e nesse sentido do geral, o fenômeno repetido milhões de vezes, de uma instância individual que é uma expressão da lei universal. Ao analisar a forma simples do valor, Marx não está interessado, naturalmente, nas características individuais do casaco ou linho. Não obstante a relação do casaco e do linho ser tomada pela análise do objeto imediato, e precisamente por essa razão que é um caso típico (e neste sentido geral) de troca mercantil simples, um caso correspondendo às peculiaridades típicas da troca sem dinheiro.

Nesta pesquisa de ordem geral, suporemos sempre que as condições reais correspondem ao respectivo conceito, ou, em outras palavras, as condições reais só estarão presentes na medida em que configuram o tipo geral delas (Marx, 2008, p. 192).

Naturalmente, conceitos universais concretos são, por esta razão, similares a abstrações intelectuais simples no que eles sempre expressam certa natureza geral dos casos individuais, coisas, fenômenos, também sendo produtos da “ascensão do individual ao universal”. Esse momento ou aspecto apontando para uma afinidade entre um conceito científico e qualquer abstração elementar está certamente sempre presente no conceito e é fácil de descobri-lo. A questão é, entretanto, de que esse momento de forma alguma dá uma caracterização específica do conceito científico, não expressa sua especificidade. Essa é precisamente a razão de porquê teóricas lógicas que simplesmente igualizam tais abstrações como valor e brancura, matéria e mobília, na base de que ambos os tipos igualmente se referem a muitos fenômenos individuais, ao invés de um indivíduo único e são neste sentido igualmente abstratos e gerais, não afirmam absolutamente tal absurdo. Ainda assim essa concepção, suficiente para abstrações simples, é bastante inadequada para as científicas complexas. E se isso é tomado como a essência dos conceitos científicos, este ponto de vista se torna falso, assim como, por exemplo, a proposição “valor é o produto do trabalho” é falsa. Um fenômeno concreto é aqui caracterizado de uma maneira muito mais geral e abstrata e, portanto, bastante incorreta. Naturalmente, o homem é um animal, e um conceito científico é uma abstração. A inadequação de tal definição, entretanto, reside em sua extrema abstração.

Lógica dialética de forma alguma rejeita a verdade da proposição de que um conceito universal é uma abstração expressando a “natureza geral”, o “tipo principal” de casos separados, coisas individuais, fenômenos, eventos, no entanto, vai mais longe e fundo, e aí reside a diferença entre suas concepções e aquelas da velha lógica. Uma concepção dialética do universal assume a transformação do individual no universal e do universal no individual, uma transformação continuamente acontecendo em qualquer desenvolvimento verdadeiro.

É fácil ver, entretanto, que essa posição pressupõe uma *visão histórica* das coisas, da *realidade objetiva* expressa em conceitos. É por isso que nem Locke e Helvétius, nem Hegel puderam dar uma solução racional para o problema da relação do abstrato e do concreto. Hegel foi incapaz de oferecer tal solução, porque a ideia de desenvolvimento, a abordagem histórica, só foi colocada plenamente em prática em seu sistema em consideração ao pensamento, mas não à própria realidade objetiva



constituindo o assunto do pensamento. A realidade objetiva se desenvolve a partir do ponto de vista de Hegel somente na medida em que se torna a forma externa do desenvolvimento do pensamento, do espírito, na medida em que o espírito, impregnando-o, o acelera de dentro, fazendo-o se mover e até mesmo desenvolver. A realidade sensorial objetiva não possui seu próprio movimento espontâneo imanente. Assim, em seus olhos, não é genuinamente concreto, pois a viva interconexão e interdependência dialética de seus diferentes aspectos pertencem na verdade ao espírito permeando-o, ao invés da própria realidade enquanto tal. Portanto em Hegel, somente o conceito e nada além do conceito é concreto como o princípio da interconexão ideal dos fenômenos individuais. Tomados em si mesmos, coisas individuais e fenômenos são abstratos e somente abstratos.

Entretanto, essa concepção contém não somente idealismo, mas também uma visão dialética do conhecimento, do processo de apreensão do dado sensorial. Hegel chama de abstrato uma coisa individual, fenômeno ou fato, e este uso é bem fundamentado: se a consciência tem percebido coisas individuais como tais, sem agarrar toda a *cadeia concreta de interconexões* dentro da qual a coisa realmente existe, isso significa que ela percebeu a coisa em uma forma extremamente abstrata, apesar do fato de que ela tem percebido isso em uma observação sensorial concreta direta, em toda a plenitude de sua imagem sensorialmente tangível.

Ao contrário, quando a consciência tem percebido a coisa em suas *interconexões* com todas as outras, assim como coisas individuais, fatos, fenômenos, se ele tem agarrado o individual através de suas interconexões universais, então ele tem, pela primeira vez, percebido ela concretamente, até mesmo se uma noção disso foi formada não através de contemplação direta, tocando ou cheirando, mas através do discurso de outros indivíduos e é conseqüentemente desprovida de características sensoriais imediatas.

Em outras palavras, já em Hegel abstraticidade e concreticidade perdem o significado de características psicológicas imediatas da forma na qual o conhecimento existe na cabeça de um indivíduo, se tornando características lógicas (significativas) do conhecimento, do conteúdo da consciência.

Se uma coisa individual não é entendida através da interconexão concreta universal dentro da qual realmente surgiu, existe e se desenvolve, através do sistema concreto de interconexões que constitui sua natureza genuína, isso significa que somente o conhecimento e a consciência abstratos têm sido obtidos. Se, por outro lado, uma coisa individual (fenômeno, fato, objeto, evento) é entendida em seus elos objetivos com outras coisas formando um sistema integral coerente, isso significa que ele tem sido entendido, realizado, conhecido, concebido *concretamente* no significado mais pleno e mais estrito dessa palavra.

Aos olhos de um metafísico materialista, somente o individual percebido sensorialmente é concreto, enquanto o universal é um sinônimo do abstrato. Para um materialista dialético as coisas são bem diferentes. De seu ponto de vista, concreticidade é, primeiro de tudo, precisamente *a interconexão e interdependência objetiva universal de uma massa de fenômenos individuais*, “*unidade da diversidade*”, *a unidade do distinto e mutuamente oposto*, ao invés de uma identidade abstrata, a unidade abstrata morta. Na melhor das hipóteses, o último só indica ou sugere a possibilidade da presença de elos internos em coisas, da unidade latente de fenômenos, ainda que não sempre o caso e de forma alguma obrigatório: uma bola de bilhar e Sirius são idênticos

na sua forma geométrica, mas não levaria a nada aqui, naturalmente, procurar por qualquer interação real.

## 7. Unidade Concreta como Unidade de Opostos

Nós temos assim estabelecido que pensamento em conceitos é dirigido a revelar a unidade viva real das coisas, sua *conexão concreta de interação*, ao invés de dirigir a definir sua unidade abstrata, identidade morta.

A análise da categoria da interação mostra diretamente, entretanto, que mera semelhança, simples identidade de duas coisas individuais não é de forma alguma uma expressão do princípio de sua conexão mútua.

Em geral, interação prova ser forte se um objeto encontra em outro objeto um complemento de si mesmo, algo que lhe está faltando.

“Semelhança” é sempre assumida, naturalmente, como a premissa ou condição na qual o elo da interconexão é estabelecido. Mas a própria essência da interconexão não é percebida através da semelhança. Duas engrenagens são travadas exatamente porque o dente do pinhão é colocado oposto ao espaço entre dois dentes da engrenagem motriz, ao invés de oposto ao mesmo tipo de dente.

Quando duas partículas químicas, previamente aparentemente idênticas, são “trancadas” em uma molécula, a estrutura de cada uma sofre certa mudança. Cada uma das duas partículas realmente ligadas na molécula tem seu próprio complemento na outra: a cada momento elas trocam os elétrons da última camada, essa troca mútua ligando elas em um único todo. Cada uma delas gravita em relação a outra, porque a cada dado momento seu elétron (ou elétrons) está dentro da outra partícula, o mesmo elétron que lhe falta por essa mesma razão. Onde tal diferença continuamente surgindo e continuamente desaparecendo não existe, também não existe coesão ou interação; o que nós temos é mais ou menos contato externo acidental.

Se fosse tomar um caso hipotético, bastante impossível na realidade – dois fenômenos absolutamente idênticos em todas as suas características –, seria muito difícil de imaginar ou conceber uma ligação forte ou coesão ou interação entre eles.

É ainda mais importante levar essa questão em conta quando estamos lidando com elos entre dois (ou mais) fenômenos se desenvolvendo envolvidos no processo. Naturalmente, dois fenômenos completamente idênticos podem muito bem coexistir lado a lado e até mesmo entrar em certo contato. Esse contato, entretanto, não produzirá qualquer coisa absolutamente nova até provocar em cada um deles mudanças internas que os transformarão em momentos diferentes e mutualmente opostos dentro de certo todo coerente.

Famílias de subsistência patriarcais, cada uma produzindo por si mesma tudo que precisa, as mesmas coisas que uma família vizinha produz, não precisam uma da outra. Não existem elos fortes entre elas, pois não existe divisão do trabalho, uma organização do trabalho sob a qual uma faz algo que a outra não. Onde surgem diferenças entre famílias de subsistência, a possibilidade de troca mútua de produtos do trabalho também surge pela primeira vez. A ligação surgindo aqui consolida e mais além desenvolve a diferença e, junto a isso, a conexão mútua. O desenvolvimento das diferenças entre famílias uma vez idênticas (e precisamente por essa razão coexistindo indiferentemente) é o desenvolvimento dos *elos mútuos* entre elas, é o processo de sua

transformação em elementos distintos e opostos de um todo econômico único, um organismo produtor integral.

Em geral, o desenvolvimento das formas da divisão do trabalho é ao mesmo tempo o desenvolvimento das formas de interação entre homens na produção da vida material. Onde não existe divisão do trabalho, até mesmo de forma elementar, não existe sociedade – existe apenas um bando ligado pelo biológico, ao invés de laços sociais. Divisão do trabalho pode tomar forma de classes antagônicas e pode, por outro lado, tomar a forma da colaboração fraternal. Ainda assim sempre permanece a *divisão* do trabalho e nunca pode ser “identificação” de todas as formas de trabalho: comunismo assume o desenvolvimento máximo das capacidades de cada indivíduo em ambas as produções material e espiritual, ao invés de nivelar essas habilidades. Cada indivíduo aqui se torna uma personalidade no significado pleno e nobre deste conceito exatamente porque cada outro indivíduo interagindo com ele é também uma individualidade criativa única, ao invés de um ser representando as mesmas ações ou operações abstratamente idênticas, padronizadas, estereotipadas. Tais operações são, em geral, movidas para fora do escopo da atividade humana e entregue às máquinas. E exatamente por essa razão cada indivíduo aqui é necessário por e de interesse dos outros muito mais do que no mundo da divisão do trabalho capitalista. Os elos sociais ligando personalidade a personalidade são aqui muito mais diretos, compreensivos e fortes do que os elos na produção mercantil.

É por isso que a concreticidade entendida como uma expressão da ligação e interação objetiva, verdadeira, viva, entre coisas individuais reais, não pode ser expressa como uma identidade abstrata, igualdade nua ou similaridade pura de coisas em consideração. Qualquer instância da interação real na natureza, sociedade ou consciência, seja ela tão elementar, necessariamente contém identidade do distinto, uma *unidade de opostos*, ao invés de mera identidade. Interação assume que um objeto realiza sua natureza específica dada somente através de sua inter-relação com outro objeto e não pode existir fora de tal relação, como “a escolhida”, como um objeto especificamente definido.

Para expressar o individual no pensamento, para *entender* o individual em seus elos orgânicos com outras instâncias do individual e da essência concreta de sua conexão, não se pode procurar por uma abstração nua, por uma característica idêntica abstratamente comum a todos eles tomadas separadamente.

Vamos agora tomar um exemplo mais complexo e ao mesmo tempo mais impressionante. Em que reside, por exemplo, a ligação concreta, objetiva, viva e verdadeira entre o capitalista e os trabalhadores assalariados, aquele “elemento geral” que cada uma dessas personagens econômicas individuais tem em comparação um com os outros? O fato de que ambos são homens, ambos precisam de comida, roupa etc., ambos são capazes de raciocinar, falar, trabalhar? Sem dúvida eles possuem todas essas características. Além disso, tudo isso ainda constitui a *premissa* necessária de sua ligação como capitalista e trabalhador assalariado, ainda que de modo algum constitua a própria essência de sua relação como *capitalista e trabalhador assalariado*. Sua verdadeira ligação é encontrada no fato de que cada um deles possui um traço econômico que falta ao outro, de que suas definições econômicas são diametralmente opostas. A questão é que um deles possui uma característica que falta ao outro, e ele a possui exatamente porque o outro não a possui. Cada um mutuamente precisa do outro por causa da oposição diametral de suas definições econômicas. E isso é exatamente o

que faz deles os polos necessários de uma relação idêntica os ligando mais forte do que qualquer coisa que eles possam ter em comum (“sua semelhança”).

Uma coisa individual é como ela é, e não outra coisa, exatamente porque a outra é diametralmente oposta a ela em todas as características. Isso é exatamente porque ela não pode existir enquanto tal sem a outra, fora de sua conexão com seu próprio oposto. Enquanto um capitalista permanece um capitalista e um trabalhador assalariado, um trabalhador assalariado, cada um deles necessariamente reproduz no outro uma definição econômica diametralmente oposta. Um deles aparece como trabalhador assalariado porque o outro é um capitalista *vis-à-vis* com o primeiro, as duas figuras econômicas possuindo traços diametralmente opostos.

Isso significa que a essência de sua ligação *dentro da relação concreta dada* é baseada precisamente na completa ausência de uma definição abstratamente comum a ambos.

Um capitalista não pode, dentro desta ligação, ter quaisquer traços que um trabalhador assalariado possui, e vice-versa. E isso significa que nenhum deles possui uma definição econômica que poderia ser simultaneamente inerente ao outro, que seria comum a ambos. É precisamente essa comunhão que está faltando na sua ligação econômica concreta.

É um fato bastante conhecido que os apologistas banais castigados por Marx insistiram em procurar pelas bases dos elos mútuos entre capitalista e trabalhador na comunhão de suas características econômicas. Do ponto de vista de Marx, a unidade realmente concreta de duas ou mais coisas particulares, interagindo individualmente (fenômenos, processos, homens etc.) sempre aparece como a *unidade de exclusivos mutualmente* opostos. Entre eles, entre aspectos dessa interação concreta não existe qualquer abstratamente idêntico ou abstratamente geral e não pode haver.

Neste caso, o comum como concretamente geral é exatamente aquela ligação mútua entre os elementos de interação como opostos mutualmente pressupostos, mutualmente complementares, polares. Cada um dos lados interagindo concretamente é o que é, isto é, o que é em um dado elo concreto, somente através de sua relação com seu próprio oposto.

O termo “comum” não coincide aqui em seu significado com “idêntico” ou “o mesmo”. Ainda assim esse uso, característico da lógica dialética, não é de forma alguma alheio ao uso comum e é baseado em uma sombra do significado presente na palavra “comum”. Assim, em todas as linguagens um objeto em posse coletiva ou conjunta é chamado “comum”: por exemplo, alguém fala de um “campo comum”, um “ancestral comum”, e assim por diante. A abordagem dialética tem sempre se baseado nesta sombra etimológica do significado. Aqui “comum” tem o significado de ligação que de forma alguma coincide em seu conteúdo com as características idênticas de objetos, homens correlatos diferentes, e assim por diante. O que é comum a eles aqui é aquele objeto particular que cada um deles possui fora de si, confrontando-os, aquele objeto através da relação a que a relação entre eles é estabelecida. A essência de sua ligação mútua é dessa forma dada por um sistema mais geral de condições, um sistema de interação, dentro do qual eles podem desempenhar os mais diversos papéis.

O que um leitor tem em comum com o livro que lê, qual é a essência da sua relação mútua? Certamente a comunhão não reside em que ambos leitor e livro são tridimensionais, que ambos pertencem aos objetos definidos espacialmente, que ambos consistem de átomos, moléculas, elementos químicos etc. idênticos. Aquilo que é comum a eles não consiste nas propriedades idênticas de ambos. Muito pelo contrário: o

leitor é o leitor exatamente porque ele é confrontado, como uma condição se a qual ele não é um leitor, por aquilo que lê, o concreto oposto do leitor.

Um existe enquanto tal, como um objeto dado concretamente definido, exatamente porque e somente porque é confrontado por algo diferente como *concretamente diferente dele* – um objeto cujas definições são todas diametralmente opostas àquelas do primeiro objeto. Definições de um são definições invertidas no outro. Essa é a única forma na qual a unidade concreta dos opostos, comunhão concreta, é expressa em um conceito.

A essência dos elos concretos (comunhão concreta, unidade concreta) é assim determinada não por procurar pelos traços idênticos abstratamente inerentes em cada um dos elementos de tal comunhão, mas de outras formas.

Análise é neste caso direcionada ao sistema concreto de condições dentro da qual dois elementos, objetos, fenômenos etc., emergem, simultaneamente ambos se excluem mutuamente e assumem um ao outro mutuamente. Para estabelecer os opostos cujas relações mútuas dão existência ao sistema de interação em questão, uma comunhão concreta dada, significa resolver a tarefa. Análise da comunhão dialética, portanto, prova ser o estudo do processo que cria os dois elementos de interação (por exemplo, capitalista e trabalhador assalariado ou leitor e livro) cada um não podendo existir sem o outro porque possui uma característica que o outro não possui, e vice-versa.

Neste caso, em cada um dos dois objetos interagindo uma definição será descoberta que é inerente a isso como um membro do modo de interação concreto, unicamente específico, dado. Somente neste caso em cada um dos dois objetos relacionados esse aspecto será descoberto (e destacado através de abstração), o que torna este objeto em um elemento do todo concreto dado.

*Identidade concreta, identidade de opostos* – estas são as fórmulas dialéticas: identidade do diferente, a unidade concreta de definições mutuamente excludente e, portanto, mutuamente suposto. Uma coisa precisa ser concebida como um elemento, como uma expressão individual de uma substância universal (universal concreto). Essa é a tarefa do conhecimento.

Esse ponto de vista explica, por exemplo, as dificuldades que preveniram Aristóteles de descobrir a essência, a substância da relação de troca, o mistério da igualdade de uma casa e cinco camas. O grande dialético da Antiguidade aqui, também, tentou achar uma *unidade interna* de duas coisas, ao invés de sua *identidade abstrata*. Nada poderia ser mais fácil do que encontrar a última, enquanto descobrir a primeira é bastante difícil.

Considerando a relação de troca entre uma casa e uma cama, Aristóteles foi de encontro a uma tarefa que era insolúvel à época, não porque ele não podia ver qualquer coisa que os dois tinham em comum. Um cérebro muito menos sofisticado na lógica achará características comuns a casa e cama; Aristóteles possui muitas palavras a sua disposição para expressar algo que uma casa e uma cama possuem em comum. Casa e cama são igualmente objetos do dia a dia, parte do ambiente familiar do homem, ambas são coisas percebidas sensorialmente existindo no tempo e espaço, ambos possuem peso, forma, dureza etc., *ad infinitum*. Poderia ser assumido que Aristóteles não ficaria muito surpreso se alguém chamasse sua atenção ao fato de que casa e cama são igualmente feitos pelas mãos do homem (ou escravo), que ambos são produtos do trabalho humano.

Então a dificuldade de Aristóteles de forma alguma residia em encontrar uma propriedade geral abstrata comum a casa e cama ou em incluir ambas em um “gênero comum”, mas sim em revelar a substância real na qual eles eram equiparados independentemente da vontade do sujeito, da cabeça que faz abstrações e dos dispositivos puramente artificiais que o homem inventou com propósito de convivência prática. Aristóteles desiste de mais análises não porque ele não podia encontrar algo que uma casa e uma cama terão em comum, mas sim porque ele não podia encontrar uma entidade que necessariamente *requeira o fato de troca mútua*, de substituição mútua de dois objetos diferentes para sua realização e manifestação. A incapacidade de Aristóteles em encontrar algo em comum entre duas coisas tão diferentes revela a força e profundidade *dialética* de seu pensamento ao invés de uma fraqueza de suas habilidades lógicas ou falta de observação. Não satisfeito com o abstrato geral, ele tenta descobrir as profundas raízes do fato. Ele não está interessado meramente no gênero aproximado no qual ambos podem ser incluídos, se alguém desejar, mas no *gênero real*, o qual possui uma concepção muito mais significativa do que a que a escola tradicional da lógica tem feito ele ser responsável.

Aristóteles quer a realidade que só é implementada como uma propriedade de uma cama ou de uma casa devido à relação de troca entre elas, algo geral que requeira *troca* para sua manifestação. Entretanto, todas essas propriedades comuns que ele observa nelas também existem quando não possuem alusão para trocar e conseqüentemente não forma uma essência específica de troca. Aristóteles então fica muito acima daqueles teóricos que, dois mil anos atrás, viram a essência e substância da qualidade valor das coisas em sua utilidade. A utilidade de uma coisa não é de forma alguma necessariamente conectada com a troca, não requiere obrigatoriamente a troca para ser revelada.

Em outras palavras, Aristóteles quer encontrar a essência que manifesta a si própria somente através da troca e não é de forma alguma manifestada fora da troca, ainda que constitua a “natureza latente” da coisa. Marx mostrou claramente o que impediu a compreensão de Aristóteles da essência da relação de troca: a *falta do conceito de valor*. Aristóteles não podia entender ou revelar a essência real, a substância real das propriedades de troca das coisas como, pois esta substância é, na verdade, trabalho social. A questão é que os *conceitos* de valor e trabalho não existiam. Apontemos ao mesmo tempo em que a *noção* abstrata geral de ambos não existia em sua época. “O trabalho parece ser uma categoria muito simples. A ideia de trabalho nesta universalidade – como trabalho em geral – é, também, das mais antigas” (Marx, 2003, p. 251), e Aristóteles era certamente consciente disso. Incluindo casa e cama numa noção abstrata de “produtos do trabalho em geral” não seria uma tarefa tão complicada, e ainda assim insolúvel, para Aristóteles.

O que faltava a Aristóteles era o *conceito* de valor. A palavra, o nome que contém a abstração simples do valor existia na época, naturalmente, assim como em seu tempo também existiam comerciantes que consideravam todas as coisas do ponto de vista abstrato de comprar e vender.

Mas o *conceito* de trabalho não existia na época. Isso mostra meramente, mais uma vez, que na terminologia de Marx um conceito é algo diferente de uma noção geral abstrata fixada em um termo. O que é então?

O conceito de trabalho (sendo distinto de e oposto a uma noção geral abstrata dele) assume uma realização do papel do trabalho no processo global da vida humana. Na época de Aristóteles, trabalho não era visto como uma substância universal de todos

os fenômenos da vida social, como a “essência real” de tudo que era humano, como a fonte real de todas as qualidades humanas sem exceção.

O *conceito* de um fenômeno existe, em geral, somente onde este fenômeno é entendido não abstratamente (isto é, não como um fenômeno recorrente), mas concretamente, isto é, em consideração a sua posição e papel em um sistema definido de fenômenos interagindo, em um sistema formando certo todo coerente. Um conceito existe onde o particular e o individual são realizados como mais do que meramente o individual e o particular (apesar de recorrente) – eles são realizados através de seus elos mútuos, através do *universal* construído como uma expressão do *princípio* destes elos.

Aristóteles não possuía tal concepção de trabalho, pois a humanidade ainda não havia elaborado naquela época qualquer realização clara do papel e lugar do trabalho no sistema da vida social. Além disso, os contemporâneos de Aristóteles não acreditavam ser o trabalho a forma da atividade da vida que poderia ser incluída na própria esfera da vida humana. Ele não concebia o trabalho como a substância real de todas as formas e modos da vida humana. Não surpreendentemente, ele falhou em entendê-lo como a substância das propriedades de troca de uma coisa. Na terminologia de Marx, isso significa precisamente isto, que ele não possui um conceito de trabalho e valor, mas somente uma noção abstrata deles. Essa noção abstrata não poderia servir como a chave para entender a essência da troca mercantil.

Os representantes clássicos da economia burguesa foram os primeiros a perceber o trabalho como a substância real de todas as formas de vida econômica, incluindo, primeiro de tudo, tal forma como a troca mercantil. Isso significa que eles foram os primeiros a formar um conceito daquela realidade que Aristóteles possuía somente uma noção abstrata. A razão para isso não é, naturalmente, que os economistas Ingleses provaram ser melhores lógicos do que o Estagirita. A razão é que os economistas estudaram essa realidade dentro de um ambiente social melhor desenvolvido.

Marx mostrou claramente o que estava envolvido aqui: o próprio objeto de estudo, neste caso a sociedade humana, maturou a um nível que era necessário e possível estudar em termos de conceitos expressando a substância concreta de todas as suas manifestações.

Trabalho como uma substância universal, como uma “forma ativa” apareceu aqui, não somente na consciência, mas também na realidade, como aquele “gênero real aproximado” que Aristóteles falhou em ver. A redução de todos os fenômenos ao “trabalho em geral”, ao trabalho desprovido de todas as diferenças qualitativas, pela primeira vez tomou lugar aqui na realidade das próprias relações econômicas, ao invés de cabeças fazendo abstrações ou teóricos. Valor se tornou aquele *objetivo* para uma questão de que cada coisa era realizada no trabalho; se tornou uma “forma ativa”, uma lei universal concreta governando os destinos de cada coisa separada e cada indivíduo separado.

O ponto é que a redução do trabalho desprovido de todas as diferenças aparece aqui como uma abstração, mas como uma abstração *real* “que se faz diariamente no processo da produção social” (Marx, 2003, p. 15). Como Marx colocou, essa redução não é mais nem menos uma abstração do que resolução de corpos orgânicos no ar.

De fato, o trabalho assim medido pelo tempo não aparece como trabalho de indivíduos diferentes, antes os diferentes indivíduos que trabalham aparecem normalmente como simples órgãos do trabalho (Marx, 2003, p. 15).

Aqui o trabalho em geral, trabalho enquanto tal aparece como uma substância universal concreta, e um único indivíduo e o único produto de seu trabalho, como *manifestações dessa essência universal*.

O conceito de trabalho expressa algo muito maior do que meramente os elementos idênticos que podem ser abstraídos das atividades de trabalho das pessoas individuais. É uma lei universal real que domina o individual e o particular, determina seus destinos, os controla, faz deles seus órgãos, os forçando a desempenhar as funções dadas e não outras.

Os próprios particular e individual são formados de acordo com os requerimentos contidos no universal real, e a impressão é que o individual em sua particularidade aparece como a personificação individual do realmente universal. Distinções entre os individuais provar ser uma forma de manifestação do universal, ao invés de algo estando lado a lado com o universal e não tendo relação com ele.

Um conceito é uma expressão teórica desse universal. Através do conceito, todo elemento particular e individual é apreendido precisamente naqueles aspectos que pertencem ao todo dado, é uma expressão da substância concreta dada e é compreendido como um elemento surgindo e desaparecendo do movimento do sistema específico concreto de interação. A própria substância, o sistema concreto de fenômenos interagindo é entendido como um sistema que foi formado historicamente.

Um conceito (sendo distinto de uma noção geral expressa em uma palavra) não equipara meramente uma coisa (objeto, fenômeno, evento, fato etc.) a outro no gênero próximo, extinguindo nele todas as diferenças específicas, abstraindo delas. Algo bem diferente toma lugar no conceito: o objeto individual é refletido em suas características particulares o que o torna um elemento necessário de algum todo, uma expressão individual (unilateral) de um todo concreto. Cada elemento separado de qualquer todo dividido dialeticamente, expressa, unilateralmente, a natureza universal deste todo precisamente em sua diferença de outros elementos, ao invés de através da afinidade abstrata entre eles.

O conceito (em seu sentido preciso e estrito) não é assim um monopólio de pensamento teórico científico. Cada homem possui um conceito, ao invés de uma noção geral expressa em um termo, sobre coisas como mesa ou cadeira, faca ou fósforos. Todos entendem muito bem o papel dessas coisas em nossas vidas e as características específicas devidos ao que desempenham um papel dado, ao invés de algum outro e ocupam uma posição dada, ao invés de alguma outra, no sistema de condições da vida social na qual eles foram feitos, no qual eles surgiram. Neste caso o conceito está presente em sua definição mais plena, e todo homem conscientemente manipula coisas de acordo com seu conceito, provando assim que ele possui este conceito.

Coisas como átomo ou arte são uma questão bem diferente. Não é todo artista que possui um conceito bem desenvolvido de arte, de forma alguma, apesar de ele criar trabalhos magníficos de arte. O presente autor não se envergonha de admitir que possui uma noção bastante vaga do átomo, quando comparado a um físico. Mas não é todo físico que possui um conceito do conceito. Um físico que evita filosofia dificilmente o adquirirá.

Para escapar de desentendimentos, nós agora devemos fazer a seguinte qualificação. No presente trabalho pensamento é tomado para significar primeiro de tudo pensamento teórico científico, isto é, pensamento operando em estudo teórico científico do mundo. Esta restrição no escopo do trabalho não significa absolutamente



que o tão falado pensamento diário não é digno da lógica como ciência ou que ele se desenvolve de acordo com leis diferentes. A questão é que o pensamento teórico científico é a forma mais bem desenvolvida de pensamento. Sua análise assim permite estabelecer, com grande facilidade, as leis que operam no pensamento em geral. Por outro lado, o pensamento como é praticado no dia a dia não se empresta tão facilmente à descoberta dessas leis universais e formas do pensamento: eles estão sempre escondidos da visão por uma massa de complicações, de vários fatores e circunstâncias. O processo de pensamento é aqui frequentemente interrompido por interferências devido à associação pura ou motivos emocionais puramente individuais; muito frequentemente um número de elos na cadeia do raciocínio são simplesmente omitidos, a lacuna sendo preenchida com um argumento baseado em experiências puramente individuais que cruzam a mente da pessoa; não menos frequentemente o homem se orienta em uma situação, em sua relação com outro homem ou evento, com a ajuda do gosto e percepção estético bem desenvolvido, enquanto o raciocínio no sentido estrito desempenha um papel acessório ou auxiliar etc., etc. Por todas essas razões, pensamento diário é um objeto bastante inconveniente da análise lógica, um estudo visado a estabelecer a lei universal do pensamento em geral. Essas leis operam aqui permanentemente, mas é muito mais difícil estudá-las isoladas do efeito das circunstâncias complicadoras do que na análise do processo teórico científico. No último, as formas e leis universais do pensamento geralmente aparecem em um aspecto muito mais “puro”; aqui como em todo lugar, a forma mais desenvolvida nos permite entender o menos desenvolvido em sua essência genuína, quanto mais as possibilidades e prospectos do desenvolvimento em direção a uma forma mais alta e mais avançada pode ser levada em conta.

Pensamento teórico científico está exatamente nesse tipo de relação com o pensamento diário: a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco, e não vice-versa, e “rudimentos das formas mais avançadas” podem somente ser corretamente entendidas quando essas formas mais avançadas são bem conhecidas por si mesmas. Procedendo dessa hipótese metodológica geral, nós consideramos as leis e formas do pensamento em geral, sobretudo em consideração à forma que eles aparecem no pensamento teórico científico. Nós obtemos assim a chave para compreender outras formas e aplicações do pensamento que são em certo sentido mais complicadas do que pensamento científico, do que a aplicação da habilidade de pensar a solução dos problemas teóricos científicos, de delinear claramente e estritamente problemas. É lógico que as leis universais do pensamento são as mesmas tanto no pensamento científico quanto no tão falado pensamento diário. Mas eles são mais fáceis de discernir no pensamento científico pela mesma razão pela qual as leis universais do desenvolvimento da formação capitalista seriam mais facilmente estabelecidas, na metade do século XIX, pelas análises do capitalismo inglês, do que do russo ou italiano.

## **Capítulo 2. A Unidade do Abstrato e do Concreto como Lei do Pensamento**

## 1. O Abstrato como Expressão do Concreto

Nós temos então estabelecido que conhecimento refletindo um fato individual, ainda que se um frequentemente recorrente, mas falhando em agarrar sua estrutura interna e os elos internamente necessários com outros fatos, é um conhecimento extremamente abstrato até mesmo se é percebido sensorialmente e diretamente. Isso é exatamente porque “a lei geral da mudança de forma do movimento é muito mais concreta que cada um de seus exemplos *concretos*” (Engels, 2000, p. 174), e até mesmo os exemplos mais gráficos não podem fazer um escasso pensamento pobre em definições em um concreto.

Exemplos gráficos ilustrando uma abstração escassa só pode camuflar sua abstraticidade, criando meramente uma aparência ou ilusão de consideração concreta. Lamentavelmente esse procedimento é recorrido frequentemente por pessoas que restringem considerações teóricas a exemplos acumulados. A interpretação da concreticidade como tangibilidade sensorial do conhecimento é naturalmente mais conveniente para eles do que a definição de Marx, pois o último necessita mais análises dos fatos.

Na verdade essa posição não possui qualquer coisa em comum com a de Marx. Para ser mais preciso, não existe algo “em comum”, naturalmente – as palavras “abstrato” e “concreto”. No entanto estas palavras idênticas abafam completamente conceitos opostos do abstrato e do concreto, uma oposição de uma compreensão imaginária e genuína do papel e lugar de ambos no pensamento, na contemplação de processamento e noção.

Em que consiste, de acordo com Marx, a consideração realmente abstrata do objeto? Abstraticidade enquanto tal é, em seu ponto de vista, unilateralidade do conhecimento, o tipo de conhecimento da coisa que reflete somente aquele seu aspecto que é similar ou idêntico em muitas outras coisas do mesmo tipo. Uma abstração expressando a natureza específica concreta da coisa é uma questão bastante diferente. Em sua caracterização lógica, tal abstração é algo diametralmente oposto à abstração simples, ao abstrato enquanto tal.

O que isso significa, fazer uma generalização genuína, criar uma abstração concreta objetiva de um fenômeno?

Significa considerar um fato recorrente bastante particular com respeito ao seu próprio conteúdo imanente, significa considera-lo “em si mesmo”, como a frase familiar possui, ignorando tudo que este fato deve à inteira totalidade das influências externas da esfera mais ampla da realidade na qual ele existe.

Este é o caminho que Marx segue em *O Capital* ao estudar os fenômenos da troca mercantil simples. Ele obtém as características objetivas reais do valor “considerado abstratamente, isto é, prescindindo das circunstâncias que não decorrem imediatamente das leis imanentes da circulação simples de mercadorias [...]” (Marx, 2013, p. 233).

De suprema importância aqui é o fato de que Marx desde o início tem em vistas a *reprodução do concreto no pensamento* como o objetivo global à luz da qual cada procedimento lógico separado, cada ato separado formando a abstração é medido. Cada fenômeno particular é considerado em *O Capital* diretamente em respeito ao seu lugar e papel no todo, no sistema concreto dentro do qual e através do qual ele adquire sua determinidade específica. Cada abstração concreta registra essa determinidade, que

não é característica de cada fenômeno separado se ele existe fora do sistema concreto dado e é adquirido por ele tão logo forma parte do sistema. Na verdade Marx considera a interconexão universal do todo, isto é, da inteira totalidade dos fenômenos particulares interagindo, através de análises abstratas de um fenômeno particular, conscientemente ignorando tudo que o dado fenômeno deve a outros fenômenos interagindo com ele.

À primeira vista, isso parece ser paradoxal: a conectividade universal dos fenômenos é estabelecida através de seu oposto – uma abstração rigorosa de tudo que um fenômeno possui devido às suas interconexões universais com outros, de tudo que não flui das leis imanes do fenômeno particular dado.

A questão é, entretanto, que o próprio direito de considerar o fenômeno particular dado abstratamente, pressupõe compreender seu papel e lugar específicos no todo, dentro da interconexão universal, dentro de um conjunto de fenômenos particulares mutuamente condicionantes; exatamente o fato da troca mercantil simples, mercadoria e forma da mercadoria são consideradas abstratamente é a expressão lógica do papel bastante específico desempenhadas pela mercadoria no todo dado e não em outro todo.

O fato de que a mercadoria é considerada abstratamente, independentemente de todos os outros fenômenos da produção capitalista, expressa logicamente (teoricamente) sua única forma historicamente concreta de dependência no sistema de relações de produção como um todo.

A questão é que a forma de conexão mercadoria prova ser a forma elementar, universal de interconexões entre homens somente dentro do sistema desenvolvido da produção capitalista e em nenhum outro sistema de relações de produção. Em nenhum outro sistema de relações de produção histórico concreto, que mercadoria e troca de mercadoria se desenvolveram, desempenharam ou podem desempenhar tal papel.

O papel e importância específica da simples forma mercadoria dentro do capitalismo desenvolvido é também expresso teoricamente na circunstância em que a consideração puramente abstrata da mercadoria e suas leis imanes revelam ao mesmo tempo a definição teórica *universal do sistema como um todo*, uma expressão de sua regularidade universal concreta. Se qualquer sistema de relações de produção social que não o capitalismo (socialismo ou feudalismo, o sistema comunal primitivo ou a formação de possuidores de escravos) for estudado teoricamente como assunto, nada poderia ser mais errado, na lógica marxiana, do que considerar a forma mercadoria abstratamente, como é considerada na teoria econômica do capitalismo.

Consideração abstrata da forma mercadoria poderia ser inútil para um entendimento teórico da conexão universal de um sistema se esse sistema se desenvolveu em outras bases. Neste caso, em considerando mercadoria em abstrato, pensamento não dará um passo sequer em direção à consideração concreta do sistema econômico em estudo, não abstrairá uma única definição teórica concreta do objeto.

Enquanto o teórico não possui meramente um direito, mas até mesmo uma obrigação de considerar a forma mercadoria em abstração dentro do sistema capitalista, ele não possui qualquer direito lógico de considerar tão abstratamente qualquer outra forma de conexão econômica no mesmo organismo capitalista, por exemplo, lucro ou renda.

Tal tentativa não resultará em resolver um entendimento teórico concreto do papel e lugar do lucro dentro da interconexão global. Isso é em geral impossível de fazer a não ser que mais-valor, dinheiro e mercadoria tenham sido analisados primeiro. Se nós destacamos o fenômeno do lucro no início, sem previamente analisar mercadoria,

dinheiro, mais-valor etc., e começamos a considerar ele em abstrato, isto é, deixando de lado todas as circunstâncias que não fluem de suas leis imanentes, nós não entenderemos qualquer coisa de seu movimento. Na melhor das hipóteses nós obteremos uma descrição dos fenômenos do movimento do lucro, uma noção abstrata deles, ao invés de um conceito teórico concreto.

Assim, o direito de considerar abstratamente um fenômeno é determinado pelo papel concreto deste fenômeno no todo em estudo, em um sistema concreto de fenômenos interagindo. Se o ponto de início do desenvolvimento de uma teoria é tomado corretamente, sua consideração abstrata acontece *de coincidir diretamente* com uma consideração concreta do sistema como um todo. Se análises abstratas lidam com algum outro fenômeno que não aquele que constitui objetivamente a forma elementar, mais simples, universal do ser do objeto como um todo, sua “célula” real, então a consideração abstrata permanece abstrata no sentido ruim da palavra e não coincide com o caminho do conhecimento concreto.

Tomando os fenômenos do lucro, pode-se formar uma noção generalizada abstrata deles. Mas não se pode obter um conceito concreto do lucro por este caminho, pois uma concepção concreta do lugar e papel do lucro no movimento do sistema de relações capitalistas assume um entendimento de sua substância imediata real, mais-valor, isto é, de um fenômeno econômico diferente, e o último por sua vez pressupõe conhecimento das leis imanentes do movimento da esfera dinheiro-mercadoria, um entendimento do valor enquanto tal, independente do lucro ou mais-valor. Em outras palavras, consideração abstrata do lucro é ela mesma possível somente quando fenômenos independentes dela são previamente analisados. Lucro pode ser entendido somente através do mais-valor, através de “algo diferente”, enquanto que mais-valor pode e deve ser entendido “por si mesmo”, e em analisando isso deve-se estritamente deixar de lado todas as circunstâncias que não seguem estritamente de suas leis imanentes; primeiro de tudo, é preciso abandonar o lucro. Não se consegue fazer qualquer coisa do tipo em analisando o lucro, contudo, se não consegue abandonar circunstâncias seguindo das leis imanentes de um fenômeno diferente, não consegue considerar o lucro abstratamente.

Uma consideração abstrata do assunto, deixando de lado todas as circunstâncias que não seguem diretamente das leis imanentes do fenômeno dado, concentra nas leis imanentes, na análise do fenômeno “em e por ele mesmo”, para usar uma frase Hegeliana. Análises das leis do movimento da esfera dinheiro-mercadoria em *O Capital* de Marx é um modelo de tal estudo. O fenômeno é aqui considerado “por ele mesmo”, em estrita abstração de todas as influências dos outros fenômenos conectados, mais complicados e desenvolvidos, primeiro de tudo, com a produção de mais-valor. Isso também significa que o fenômeno é considerado abstratamente.

Essa concepção e aplicação da consideração abstrata não é metafisicamente oposta à consideração concreta, mas sim uma coincidência real do abstrato e do concreto, *sua unidade dialética*. Consideração concreta aparece como sendo onde as circunstâncias que não seguem diretamente das leis imanentes do fenômeno dado são levadas em conta, ao invés de deixados de lado. Entendimento concreto dos fenômenos da esfera dinheiro-mercadoria coincide com levar em conta todas as influências exercidas sobre ela por todas as formas desenvolvidas e cada vez mais complicadas das relações econômicas dentro do capitalismo.

Em outras palavras, uma concepção concreta da mercadoria que foi originalmente considerada somente no abstrato, coincide com o entendimento teórico da

inteira totalidade das formas interagindo da vida econômica, da inteira estrutura econômica do capitalismo. Essa concepção é obtida somente em um sistema global da ciência, na teoria como um todo.

## 2. A Concepção Dialética e Empírico-Eclética de Análise Global

Se insistirmos que a demanda por uma consideração compreensiva de todos os fatos, de todos os elementos de interação sozinhos podem garantir o conhecimento genuinamente concreto, isso é somente verdade na condição de que o requisito da própria “consideração total” é interpretado dialeticamente. Este ponto é importante porque este requisito é o mais frequente e voluntariamente explorado nas especulações dentro de uma das formas anticientíficas do pensamento – empirismo rastejante posando de pensamento teórico.

Lenin, um gênio em aplicar a dialética revolucionária, muitas vezes alertou, seguindo Marx, contra confundir a concepção dialética da concreticidade com sua paródia eclética, muito porque esta confusão frequentemente adquiriu significado político direto.

Na falsificação oportunista do marxismo, a falsificação eclética da dialética engana as massas com mais facilidade, dando-lhes uma aparente satisfação, fingindo ter em conta todas as faces do fenômeno, todas as formas de desenvolvimento e todas as influências contraditórias; mas, de fato, isso não dá uma noção completa e revolucionária do desenvolvimento social (Lenin, 2007, p. 38).

Estas palavras se referem claramente não somente ao desenvolvimento social, mas a qualquer campo do conhecimento ou atividade, desse modo contendo um requisito lógico universal.

Um dos argumentos mais amplamente usados pelos inimigos do comunismo científico, que lutam contra a teoria de Marx, Engels e Lenin, é acusar essa teoria, e a linha política que a segue, de “unilateralidade teimosa”, “abstraticidade”, “falta de flexibilidade” etc.

Um exemplo característico da falsificação eclética da dialética é a posição oportunista de Bukharin na discussão sobre os sindicatos no 10º Congresso do Partido Comunista Russo (Bolcheviques) [PCR(B)]. Assumindo a postura de um árbitro na controvérsia entre o Partido e o grupo de Trótski, Bukharin fez uma tentativa numa fundamentação filosófica de sua posição. Em seus argumentos contra a posição da posição de Bukharin, Lenin mostrou brilhantemente a essência profunda da interpretação dialética da concreticidade da verdade. Esse episódio é muito instrutivo para a lógica como uma ciência.

Vamos relembrar brevemente as circunstâncias da sua controvérsia filosófica. O debate era em relação aos princípios da política do Partido sobre sindicatos. A posição do Partido neste ponto, registrado em um número de documentos, era a seguinte: sindicatos soviéticos são uma “escola do comunismo”. Essa pequena fórmula assume que sindicatos, por seu lugar e papel no sistema da ditadura do proletariado, são uma organização de massas cujo objetivo é a educação e esclarecimento das massas no espírito do comunismo, e preparação das massas para participação consciente no

gerenciamento da economia nacional. Essa concepção foi oposta por Trótski, que formulou sua própria plataforma, considerando os sindicatos, primeiro de tudo, como um “aparato técnico administrativo para o controle da produção”. Esse era um conflito de duas posições bem definidas, duas linhas políticas – a política leninista do Partido e a política esquerdista do trotskismo, a notória política do “apertando as porcas”.

Nesta situação, Bukharin fez uma excursão no campo da filosofia tentando encontrar nela uma fundamentação de sua posição política, uma posição que alegadamente reconciliava os extremos opostos.

A fórmula do Partido leninista definiu sindicatos como “a escola do comunismo”, a fórmula de Trótski, como “aparato técnico administrativo de controle”, enquanto Bukharin raciocinou assim:

Não vejo bases lógicas para provar que qualquer uma das proposições está errada; ambas, e uma combinação de ambas, está correta.

Lenin condenou rispidamente este argumento “lógico”:

O camarada Bukhárine fala de fundamentos “lógicos”. Todo o seu raciocínio mostra que ele, talvez inconscientemente, adopta aqui o ponto de vista da lógica forma ou escolástica, e não o da lógica dialéctica ou marxista (Lenin, 2004, pp. 450-451).

Tomando-se o exemplo elementar usado por Bukharin durante a polémica, Lenin forneceu uma brilhante demonstração da diferença entre a interpretação dialéctica de “análise global” e sua variante eclética.

Um “argumento lógico” do tipo “por um lado, por outro lado”, um argumento mais ou menos accidental, isolando vários aspectos de objetos e colocando-os em uma conexão mais ou menos accidental, foi corretamente ridicularizada por Lenin como argumento no espírito da lógica formal escolástica.

O copo é, indiscutivelmente, um cilindro de vidro e um instrumento para beber. Mas o copo não tem apenas estas duas propriedades ou qualidades ou aspectos, mas uma quantidade infinita de outras propriedades, qualidades, aspectos, inter-relações e “mediações” com todo o resto do mundo. O copo é um objecto pesado que pode ser um instrumento de arremesso. O copo pode servir de pesa-papéis, de recipiente para uma borboleta capturada, o copo pode ter valor como objecto com uma gravura ou desenho artísticos, independentemente do facto de servir ou não para beber de ser ou não feito de vidro, da sua forma ser cilíndrica ou não, etc., etc. (Lenin, 2004, p. 451).

O raciocínio deslizando de uma definição unilateral abstrata do objeto para outra, tão abstrata e unilateral, é sem fim e não leva a qualquer definição. Se o Partido raciocinasse sobre sindicatos de acordo com esse princípio, não haveria esperanças de qualquer linha política trabalhada, científica, principiada. Teria sido equivalente a uma rejeição completa de uma atitude teórica para com as coisas em geral.

A posição do Partido, claramente expressa por Lenin, de forma alguma rejeita o fato que sobre as diferentes condições sociais e em estágios diferentes no desenvolvimento da sociedade, sindicatos podem desempenhar diferentes papeis e

podem ser usados para propósitos diferentes, e que as formas de sua organização e métodos de trabalho podem variar de acordo.

Mas, uma formulação concreta do problema procedendo da realização do papel que os sindicatos desempenham ou podem desempenhar objetivamente, independente dos desejos ou aspirações de alguém, no sistema dos organismos da ditadura do proletariado durante a transição do capitalismo ao socialismo, leva à conclusão de que sindicatos não são uma coisa, por um lado, e outra coisa, por outro lado, mas, *visto de todos os lados, são uma escola do comunismo e somente uma escola do comunismo*, uma escola da unidade, uma escola da solidariedade, uma escola da defesa dos interesses do proletariado pelo próprio proletariado, uma escola de gerenciamento e administração (Lenin, 2004, p. 453).

Lenin enfatiza particularmente este ponto, apontando que na polêmica contra a plataforma errônea proposta por Trótski, sindicatos precisam ser considerados como uma escola e não de outra forma. Pois este é seu único papel objetivo, seu objetivo solicitado por sua posição no sistema da ditadura do proletariado.

Se alguém pudesse usar um copo não da forma que é para ser usado – digamos, como um míssil, ao invés de um recipiente para beber, não existe grande mal nisso. Mas quando tal “objeto”, como o sindicato, está envolvido, a coisa toda pode terminar em um desastre. É por isso que o PCR(B) reagiu tão fortemente à plataforma de Trótski para a qual os sindicatos são um “aparato técnico administrativo para o controle da produção” e à tentativa de Bukharin de justificar essa interpretação como “unilateral”.

Lenin representa o ponto de vista de que essa plataforma não pode ser aceita tanto como uma definição exaustiva quanto como uma definição unilateral abstrata da essência dos sindicatos.

O papel, propósito e lugar histórico concreto dos sindicatos no sistema dos órgãos da ditadura do proletariado são expressos somente na posição do Partido: sindicatos soviéticos, de qualquer forma que se olha para eles, são uma *escola*. Todas as outras definições são derivadas desta definição determinante, principal, básica. Essa definição expressa a natureza específica dos sindicatos, a razão porque eles podem desempenhar seu papel como um órgão da ditadura do proletariado lado a lado com o Partido e estado e cooperação próxima com eles.

É por isso que Lenin, continuando a analogia irônica com o copo, define a posição de Trótski como a de um homem que precisa usar um copo em seu propósito real, como um instrumento para beber, mas deseja que ele não tivesse fundo. Enquanto considerando os sindicatos soviéticos como um instrumento da ditadura do proletariado, Trótski rejeita precisamente aquilo que os permite desempenhar seu papel específico e necessário distinto do papel do estado. “A plataforma de Trótski consiste em que o copo é um instrumento para beber, enquanto o copo em questão não tem fundo” (Lenin, 2004, p. 456).

Sobre a posição de Bukharin, Lenin a descreve como ecletismo morto e insignificante, isto é, enumeração sem sentido de uma definição abstrata de um objeto atrás do outro, uma enumeração que não para em qualquer coisa concreta e não leva a qualquer lugar, meramente desconcertando o Partido.

Para ambas as plataformas, Lenin opõe uma posição concreta, clara e principiada de Partido: os sindicatos soviéticos são um instrumento da educação comunista da ampla massa de trabalhadores, uma escola da unidade, solidariedade comunista, defesa dos interesses do proletariado dos elementos burocráticos dos órgãos



do estado, uma escola de gerenciamento e administração, um instrumento para a transformação das pessoas trabalhadoras em construtores conscientes do comunismo.

Esta definição concreta expressa um papel objetivo dos sindicatos no sistema de organizações implementando a transformação socialista da sociedade, isto é, sua essência e natureza independente do capricho ou objetivos subjetivos de alguém.

Ecletismo, que tem sempre servido como a metodologia do oportunismo e revisionismo, se orgulha em seu amor pela abordagem multilateral. Um eclético irá voluntariamente pregar sobre o “dano de qualquer unilateralidade” e sobre a necessidade de levar em conta mil e uma coisas. Em suas mãos, entretanto, o requisito para a consideração multilateral se torna um instrumento para lutar contra a dialética e o princípio da concreticidade em seu significado real.

O caminho para uma concepção teórica concreta é aqui substituído por divagações sem fim de uma abstração a outra de forma alguma diferente da primeira. Ao invés de ascender do abstrato ao concreto, um eclético moverá do abstrato a algo tão abstrato quanto. E sua ocupação é tão fácil quanto é infrutífera.

É fácil porque até mesmo o menor e mais insignificante objeto de fato possui um número verdadeiramente infinito de aspectos e elos com o mundo em volta. Cada gota de água reflete toda a riqueza do universo. Até mesmo fenômenos aparentemente desconexos a mundos de distância vão, através de bilhões de elos intermediados, provar ter algo em comum; até mesmo o resfriado de Napoleão era um fator na Batalha de Borodino. Se se interpreta o requisito da análise concreta como uma demanda de levar em conta absolutamente todos os detalhes empíricos, sem exceção, fatos e circunstâncias conectados de alguma maneira ou outra com o objeto em estudo, a concreticidade (assim como qualquer categoria interpretada metafisicamente) provará ser uma mera abstração nua, um tipo de ideal inexecutável existindo meramente na imaginação, mas nunca realizado no conhecimento verdadeiro. O teórico professando essa concepção de concreticidade se encontra na posição do herói de Maeterlinck perseguindo o Pássaro Azul, que cessa de ser azul no momento que ele o toca.

Aqui, no problema da relação do abstrato e do concreto, a metafísica prova ser aquela ponte pela qual o pensamento inevitavelmente alcança o agnosticismo e na análise final a liquidação da teoria enquanto tal, na visão de que a teoria está para sempre condenada a se mover na esfera das abstrações mais ou menos subjetivas, nunca agarrando a concreticidade objetiva.

A interpretação metafísica da concreticidade como levando em conta absolutamente todas as circunstâncias disponíveis, inevitavelmente faz com que a pessoa professando isso fique extremamente suscetível aos argumentos dos idealistas subjetivos e agnósticos.

O argumento “da complexidade e confusão infinita” do mundo é provavelmente usado mais que qualquer outro argumento pelos filósofos burgueses contemporâneos em sua luta contra a teoria marxista-leninista do desenvolvimento social. Karl Jaspers, o existencialista, francamente inicia seu ataque ao marxismo com a afirmação de que toda a teoria de Marx é baseada na crença no um e único e é por natureza uma perspectiva total. Essa crença na habilidade do pensamento em agarrar o objeto em sua totalidade de todos seus aspectos necessários e de percebê-los como “unidade da diversidade” é, de acordo com Jaspers, um preconceito filosófico obsoleto abandonado pela “ciência moderna”. “A ciência moderna real [...] sendo oposta à ciência marxista do integral, é particularista” (Jaspers, 1950, S. 13, 14), diz Jaspers; faz muito tempo que abandonou seu orgulho, estando modestamente satisfeito com

“particulares”. “Unidade do conhecimento” é um ideal ou mito inatingível, de acordo com Jaspers.

Jaspers expressa bastante abertamente a razão de seu desgosto pela “visão total de Marx”. Ele ressentido “a unidade da teoria” e “a unidade da teoria e prática”, nomeadamente a prática da transformação comunista do mundo: “E essa política acredita em sua habilidade, baseada neste entendimento, de fazer o que nenhuma outra política foi capaz de fazer. Tendo uma visão total do passado, pode fazer planos totais e realiza-los” (Jaspers, 1950, S. 15).

Henri Niel, um adepto francês de Jaspers, ecoa o ponto de vista do último. Ele rejeita a concepção materialista dialética da concreticidade pelas mesmas razões, escrevendo que se na forma hegeliana ou marxista, a dialética é baseada na habilidade do homem de agarrar mentalmente a totalidade da existência, assim inevitavelmente se torna uma religião do plano.<sup>0</sup>

Existencialistas acreditam que a forma do conhecimento foi emprestada de Hegel e aplicada, por um *tour de force*, ao conteúdo especificamente moderno.

Na verdade, a concepção de Marx e Lenin da concreticidade da teoria é hostil e estranha a qualquer “superimposição da forma do conhecimento” sobre seu material, sobre a diversidade real dos fenômenos.

Pensar concretamente significa “construir uma fundação confiável de fatos precisos e indisputáveis que podem ser confrontados com quaisquer dos argumentos ‘gerais’ ou ‘baseados em exemplos’ agora tão grosseiramente usados em certos países” (Lenin, 1964b, p. 272).

Fatos estabelecidos com precisão e indisputáveis em sua interconexão total adequada, fatos tomados como um todo, como condicionadas concretamente e historicamente – é isso o que Lenin insiste, primeiro de tudo, ao explicar o princípio marxista da “concreticidade do pensamento”. A questão do princípio é que “nós não devemos tomar fatos individuais, mas a *soma total* dos fatos, sem uma *única* exceção, relacionados à questão em discussão” (Lenin, 1964b, p. 272).

Essa é a questão atacada por Jaspers na medida em que faz uma virtude do “particularismo” alegadamente inerente à ciência moderna, isto é, daquele artifício ou isolamento arbitrário dos fatos de sua interconexão objetiva para ser posteriormente interpretada fora dessa conexão, fora do todo, fora de sua interdependência, o que é extremamente característico do pensamento burguês desses dias.

Aqui está outra tirada do mesmo tipo. “A realidade é muito confusa. Mas nem o pensamento, nem a experiência estão em posição de apresentar a realidade em sua unidade e totalidade. Nós não podemos conceber a realidade ou agarrá-la empiricamente; nós só podemos experimentá-la em sua totalidade” (Vito, 1941, S. 332).

Quanto ao conhecimento, o raciocínio é o seguinte:

Qualquer conhecimento mental da realidade infinita pelo espírito humano finito é encontrado na suposição silenciosa de que cada vez somente uma parte finita do mesmo pode ser o assunto da percepção científica e que isso é a única parte ‘essencial’ no sentido de que é digno de conhecer (Weber, 1951, S. 171).

---

<sup>0</sup> Ver Niel (1956, p. 235).

A questão de o que nós deveríamos estar interessados e o que nós poderíamos negligenciar, o que “digno de conhecer” e o que não é, “é uma questão de valor e só pode ser resolvida com base em avaliações subjetivas” (Weber, 1924, S. 420).

Em outras palavras, um todo objetivamente (isto é, sobre uma base objetiva) circunscrito nunca pode formar o assunto da ciência – somente uma área particular de fatos cujas fronteiras qualquer cientista é livre para traçar onde quiser.

Escolha é sempre da necessidade subjetiva. Fazer escolhas é o negócio de cada homem individual da ciência. Ninguém pode prescrever ou ajuda-lo, pois a escolha é sempre vinculada com valor. Mas não podemos provar valor (Tagwerker, 1957, S. 43).

Quando é uma questão do assunto da economia política, esse ponto de vista passa a significar o seguinte: o assunto da economia política é “o campo de interesse de todos aqueles que se designam como economistas ou aqueles que são chamados assim pelos outros” (Tagwerker, 1957, S. 26). O assunto da economia política desse modo compreende tudo que é então referido por “todas as pessoas educadas”. “A unidade do objeto [...] não é a estrutura lógica dos problemas [...]; são as conexões conceituais dos problemas que constituem a área de trabalho da ciência” (Tagwerker, 1957, S. 28).

Estes argumentos são tomados do trabalho dos mais diversos autores – economistas burgueses contemporâneos, filósofos existencialistas, neopositivistas e representantes da “sociologia do conhecimento”. Eles diferem em muitos aspectos, ainda assim eles formam uma unidade contra a concepção materialista da “concreticidade do conhecimento”. A linha de raciocínio é em todo lugar a mesma: desde que nenhum todo pode ser agarrado pelo pensamento por causa de sua complexidade infinita, é preciso se satisfazer com o “conhecimento particularista”, com grupos de fatos selecionados mais ou menos arbitrariamente.

“O método mais amplamente usado, e mais falacioso, no reino dos fenômenos sociais é arrancar pequenos fatos *individuais* e fazer malabarismos com exemplos” (Lenin, 1964b, p. 272), escreveu Lenin. A filosofia burguesa contemporânea faz uma virtude dessa prática afiada. É naturalmente muito mais fácil selecionar exemplos e fatos menores para se adequar a uma proposição escolhida previamente e completamente não comprovada considerando “valores” do que estudar fatos com a mesma profundidade de Marx ao coletar materiais para *O Capital* no espaço de mais de 25 anos. Mas a ciência não pode ser guiada pelo princípio do “fácil” ou “economia de esforço mental”. Ciência é um trabalho difícil. E seu mais alto princípio é o princípio da concreticidade do conhecimento e verdade.

### **3. Caráter em Espiral do Desenvolvimento da Realidade e seu Reflexo Teórico**

Assim, materialistas dialéticos interpretam concreticidade da teoria como um reflexo de *todos os aspectos necessários* do objeto em seus condicionantes mútuos e *interconexão interna*.

A natureza de condicionante mútuo típico de qualquer todo dividido dialeticamente impõe demandas rigorosas à teoria e ao mesmo tempo dá aos teóricos um critério claro para destacar somente as definições internamente necessárias da multiformidade dada sensorialmente.

Em um sentido mais imediato, isso significa que cada abstração concreta (cuja totalidade constitui uma teoria) reflete somente aquela forma da existência de um objeto que é ao mesmo tempo uma *condição* necessária universal de todas as outras assim como uma *consequência* necessária e universal de sua interação.

Essa condição é satisfeita, por exemplo, pela definição analisada anteriormente de homem como sendo um ser produzindo instrumentos de trabalho. Produção de instrumentos de trabalho, produção de meios de produção, não é somente um *pré-requisito* universal (logicamente e historicamente) de todas as outras formas humanas de atividade viva, mas também um *resultado* ou *consequência* reproduzido continuamente do desenvolvimento social como um todo.

A cada momento em seu desenvolvimento, a humanidade é necessariamente obrigada a reproduzir, isto é, postular como seu produto, sua própria base universal, a condição universal da existência do organismo humano social como um todo.

Hoje, a produção de instrumentos de trabalho, que se desenvolveu em fantásticas máquinas complexas e conjunto de máquinas, permanece, por um lado, uma base objetiva universal do resto do desenvolvimento humano, assim como do amanhecer da humanidade. Mas, por outro lado, depende essencialmente do nível de desenvolvimento da ciência, sua própria descendência remota, em sua própria consequência e a dependência é tão forte que máquinas podem ser consideradas (dentro de uma estrutura materialista) como “*órgãos do cérebro humano criados pela mão humana*” (Marx, 2011, p. 589). Assim como modo, mercadorias, dinheiro, força de trabalho “livre” – todos esses não são menos produtos do capital, consequências de seu movimento específico, do que são suas premissas históricas, as condições de seu surgimento. E estes são os tipos de produtos que o capital reproduz em e sempre aumentando uma escala inconcebível antes de seu surgimento.

Esta dialética de todo desenvolvimento real, na qual a condição necessária universal do surgimento de um objeto se torna sua própria consequência necessária e universal, esta inversão dialética na qual a condição se torna condicionada, a causa se torna efeito, o universal se torna particular, é uma característica peculiar da interação interna através da qual o desenvolvimento verdadeiro assume a forma de um círculo, ou para ser mais preciso, de uma espiral que estende o alcance de seu movimento todo o tempo, a cada nova virada.

Ao mesmo tempo, existe um tipo de “bloqueio em si mesmo” aqui que transforma um conjunto de fenômenos individuais em um sistema relativamente fechado, um organismo integral concreto se desenvolvendo de acordo com suas leis imanescentes.

Marx resolutamente enfatizou esta natureza da interação dentro do sistema de produção capitalista: “Se em um sistema burguês desenvolvido [...] qualquer coisa que é postulada é ao mesmo tempo uma *premissa, a mesma coisa toma lugar em qualquer sistema orgânico*” (Marx, 2011, *itálicos de Ilienkov*). As palavras em itálico nessa citação expressam diretamente o fato de que a natureza “circular” da interação não é de forma alguma uma lei específica da existência e desenvolvimento do capitalismo, mas sim uma *lei universal* do desenvolvimento dialético, uma lei da dialética. Essa é exatamente a lei que fundamenta a lei lógica de coincidência do abstrato e do concreto e a concepção materialista dialética da concreticidade teórica.

Entretanto, a mesma lei de desenvolvimento em forma de espiral de um sistema de fenômenos interagindo apresenta algumas dificuldades específicas para o

pensamento – dificuldades que não são superadas sem o método dialético em geral e sem uma concepção clara da dialética do abstrato e do concreto em particular.

Economistas burgueses, ao chegarem em seus estudos contra tais circunstâncias, a natureza em forma de espiral do condicionamento mútuo das diversas formas da riqueza burguesa, inevitavelmente caducaram em uma circularidade ao definir as mais importantes categorias. Marx descobriu essa circularidade incorrigível esperança já em sua primeira tentativa de análises das teorias econômicas Inglesas em 1844. Ao analisar a argumentação de Say ele descobriu que o último, assim como outros economistas, em todo lugar substituía o conceito de valor por uma explicação de fenômenos que eram eles próprios silenciosamente assumidos ao explicar o valor, por exemplo, os conceitos de “riqueza”, “divisão do trabalho”, “capital” etc.

Riqueza. Aqui o conceito de *valor*, que não havia ainda sido desenvolvido, já é assumido; por riqueza é definido como “a soma total dos valores”, “soma total das coisas valiosas” que alguém possui (Marx e Engels, 1932, S. 449).

Quinze anos depois, retornando a este ponto, Marx revela o mistério desse círculo lógico incorrigível:

Se na teoria o conceito de valor precede o de capital, mas, por outro lado, subentende um modo de produção fundado no capital para seu desenvolvimento puro, o mesmo sucede na prática. Daí porque os economistas consideram necessariamente o capital ora como criador, fonte dos valores, ora, por outro lado, pressupõem valores para a formação do capital e apresentam ele próprio só como uma soma de valores em uma função determinada (Marx, 2011, p. 194).

Esta circularidade lógica em definições inevitavelmente acontece em razão de que qualquer objeto é na verdade um produto do desenvolvimento dialético, devido ao qual a realidade estudada pela ciência sempre aparece como um sistema de aspectos *condicionantes mútuos*, como uma concreticidade surgindo e desenvolvendo historicamente.

Assumindo de fato ambos dinheiro e valor como *premissas* para seu surgimento, o capital em seu nascimento imediatamente os transformou em formas universais de seu próprio movimento, em momentos abstratos de seu ser específico. Como resultado, ele surgiu antes do observar contemplando uma relação estabelecida historicamente como o criador do valor. A dificuldade reside aqui em que é somente no surgimento do capital que transforma valor em uma forma econômica *universal real* de toda produção, de um sistema de relações econômicas totais. Antes disso, antes do surgimento do capital, o valor é qualquer coisa que não a relação econômica *universal* se somente porque não inclui tal fator “particular” significativa da produção como força de trabalho.

É impossível romper a circularidade lógica na definição do valor e capital por qualquer procedimento lógico sofisticado ou manipulações semânticas com conceitos e suas definições, pois a circularidade surge não de uma falta de definições de conceitos, mas da falha em entender a natureza dialética de interação entre eles, de uma falha em implementar uma abordagem genuinamente histórica ao estudo de sua interação. É somente uma abordagem histórica que capacita encontrar uma maneira de sair do

círculo vicioso, ou melhor, uma forma para ela. Na medida em que os economistas burgueses eram alheios a tal abordagem, a circularidade é incorrigível para eles.

A falha de tais tentativas é determinada pela incapacidade de agarrar a concreticidade como um sistema historicamente desenvolvido de fenômenos interagindo internamente que sofre um maior desenvolvimento, como uma “unidade da diversidade” evoluindo historicamente. Mas era exatamente essa concepção dialética da concreticidade que deu a Marx uma chave metodológica para a solução dos problemas teóricos básicos da economia política; em particular, explica o fato de que foi Marx quem revelou o mistério do fetichismo das mercadorias. A concreticidade do mundo capitalista inclui somente aquelas formas objetivas de movimento que este mundo assume como seus pré-requisitos e, além disso, reproduz como seu *produto* específico, postulando eles como sua *consequência*.

O sol, mercadorias, recursos naturais, dinheiro, força de trabalho livre, disponibilidade de máquinas – tudo isso são premissas e condições igualmente objetivas na ausência das quais o capital não pode nem surgir nem existir. Mas nem as circunstâncias naturais de sua origem, nem os parâmetros técnicos das máquinas, nem as características antropológicas do homem, e sua habilidade de trabalhar, forma as formas imanentes necessárias e universais da existência do capital.

A análise de Marx aponta como as características teóricas concretas, somente aquelas condições necessárias e universais do ser do capital que são reproduzidas pelo movimento do próprio capital. O capitalismo não reproduz força de trabalho enquanto tal ou recursos naturais e outros componentes materiais, mas sim força de trabalho como *mercadoria*, isto é, como aquela forma social na qual a força de trabalho funciona dentro de um sistema desenvolvido de relações capitalistas.

Força de trabalho enquanto tal, como uma soma total de habilidade psicológicas ou fisiológicas, é produzida e reproduzida por outro processo ou processos. O capitalismo não a reproduz, assim como não produz luz do sol ou recursos naturais ou ar etc., mas sim produz aquelas formas sociais dentro das quais e através das quais todas essas coisas estão envolvidas em seu movimento específico e se movem dentro de seu organismo como suas formas.

O critério que Marx aplicou aqui para distinguir formas imanentes do movimento do objeto é essencialmente um critério lógico, universal. Isso significa que para qualquer objeto, coisa, fenômeno ou fato individual é dado certa forma concreta de sua existência pelo processo concreto no movimento do qual isso acontece de estar envolvido; qualquer objeto individual de qualquer forma concreta deve sua existência ao sistema concreto historicamente estabelecido de coisas dentro do qual surge e forma uma parte, ao invés de si mesmo, sua própria natureza individual contida.

Ouro tomado por si mesmo não é dinheiro. Ele se torna dinheiro na circulação de dinheiro e mercadorias na qual está envolvido. “Uma cadeira com quatro pernas, forrada de veludo, representa, em certas circunstâncias, um trono, mas nem por isso, essa cadeira - objeto que serve para sentar - é um trono por natureza de seu valor de uso” (Marx, 1978, pp. 27-28), isso quer dizer que, por sua natureza imanente, “em e por si mesmo”, tomado em abstração daquelas condições específicas que fazem dela um trono, absolutamente não é um trono.

Dessa forma se torna aparente a enorme importância da concepção dialética da concreticidade que as abstrações teóricas possuem para a superação das ilusões fetichistas naturalistas dissimulando a natureza do valor assim como todas as suas formas derivadas, incluindo juros, renda etc.

Em sua natureza, o ouro não é mais dinheiro do que carvão é combustível para a locomotiva, a lua uma protetora dos amantes, e homem como escravo ou patricio, proletário ou burguês, filósofo ou matemático.

Existe uma questão excelente aqui, entretanto, que a dialética tem que levar em conta. Ouro, carvão e homem em si mesmos possuem certas características e qualidades devidas ao qual o processo em que eles estão envolvidos pode transformá-los em formas de seu próprio movimento, de sua existência.

É ouro e não argila ou pedaços de granito que prova ser o material natural no qual a forma universal de valor é realizada. Aqui as qualidades físico-químicas naturais realmente desempenham um papel. Mas estas propriedades naturais não são consequentes quando nós estamos lidando com a *essência*, a *natureza* da forma dinheiro do valor enquanto tal. Essa forma se desenvolve na circulação mercantil independente de suas propriedades naturais de ouro. É a esfera da circulação que desenvolve a “forma puramente econômica” que depois “encontra” o material mais flexível para sua implementação apropriada para seu objetivo. Tão logo o ouro prova ser um meio ou substância insuficientemente flexível e plástica para expressar os novos traços se desenvolvendo da forma dinheiro, ele é substituído por papel, notas bancárias, compensação por escrito etc.

Essa discussão mostra qual realidade objetiva estava mistificada pela dialética Aristotélica (e mais tarde Hegeliana) na forma de ensino do intelecto, da “forma pura” existindo fora e independentemente da “matéria” na qual é subsequentemente encarnada, e na qual molda depois de sua própria maneira, em acordo com os requisitos contidos nela. Essa é a *concreticidade objetiva real como um sistema de coisas interagindo* onde a coisa individual, uma vez que entra no sistema, se conforma a seus requisitos e adquire uma forma de existência previamente desconhecida a ela.

A concepção materialista dialética da concreticidade dessa forma destruiu o último refúgio do idealismo inteligente, dialético, dando uma solução racional ao mistério do intelecto, o mistério do universal como a “causa objetivo”, como “forma pura” desenvolvendo fora e independentemente do mundo de coisas individuais e subordinando essas coisas ao seu movimento específico.

Realidade que é expressa de maneira idealista e mistificada no movimento do conceito como uma causa objetivo, como uma forma ativa, não é nada além de uma concreticidade objetiva real, isto é, um sistema surgindo e desenvolvendo historicamente de fenômenos mutuamente condicionantes, um complexo todo dividido dialeticamente que inclui cada coisa individual e condições da natureza e forma concreta das coisas.

A categoria materialistamente interpretada de ações recíprocas revela o mistério da “causa objetivo”: “a interação é a verdadeira *causa finalis* das coisas” (Engels, 2000, p. 140), é a maneira como Engels formula essa proposição.

O que está acima requer uma qualificação essencial. Cada ciência obviamente reflete em suas categorias somente formas e leis específicas de um sistema concreto de fenômenos interagindo constituindo seu assunto especial, fazendo abstração de todo o resto, apesar do fato de que sem este “todo o resto” seu assunto é impossível e inconcebível.

Por exemplo, economia política revela em uma forma sistemática a totalidade concreta das relações de produção social entre homens, deixando de lado os aspectos tecnológicos de comunicação e as relações biológicas entre indivíduos, apesar do fato de que homens não podem existir um sem o outro.

É bastante aparente que todas essas mudanças que tomam lugar dentro do sistema de relações de produção, toda a evolução do sistema de relação de produção e formas de conexão econômica dependem na verdade do desenvolvimento da força produtiva do homem e, além disso, são determinados por esse desenvolvimento.

Contudo, Marx considera em *O Capital* o sistema das relações capitalistas como um “sistema se autodesenvolvendo”, como uma concreticidade fechada em si mesma, na qual a força motriz do desenvolvimento reside dentro de si mesma, em suas contradições internas, nas contradições imanentes da forma econômica. Mas, falando estritamente, a verdade força motriz da evolução do sistema de relações de produção não estão contidas dentro do próprio sistema, mas sim no desenvolvimento das forças produtivas. A não ser que as forças produtivas se desenvolvam, nenhuma dialética “interna” do sistema de relações econômicas produzirá uma evolução. Entretanto, Marx estuda o modo de produção como um todo e, portanto, registra um condicionante dialético mútuo das forças produtivas e relações de produção. O desenvolvimento das forças produtivas é aqui tomado não por si mesmo, não somente como uma causa, mas também como uma consequência, resultado e produto da ação reversa do sistema de relações de produção sobre as forças produtivas.

Por exemplo, *O Capital* mostra o mecanismo devido ao qual o surgimento da forma econômica do mais-valor relativo causa um crescimento na produtividade do trabalho, induzindo o capitalista a substituir trabalho manual por trabalho da máquina e desenvolver a base técnica da produção do mais-valor.

Está claro, entretanto (e está mostrado no próprio Marx), de que na verdade é o aparecimento das máquinas que é a causa real da forma absoluta de mais-valor sendo derrubada por sua forma relativa.

Mais-valor relativo claramente se torna a forma dominante de mais-valor exatamente em razão de que está em melhor conformação com o trabalho da máquina do que o mais-valor absoluto, que é aumentado por um simples aumento na jornada de trabalho, com a produtividade do trabalho permanecendo inalterada.

A questão é, entretanto, que a própria correspondência entre a forma econômica de um estágio do desenvolvimento de uma força produtiva é, por sua vez, uma correspondência dialética. Mais-valor relativo se conforma à produção maquinal exatamente porque não permanece uma forma passiva dentro da qual as máquinas trabalham, mas sim se torna uma *forma ativa* exercendo um efeito reverso muito forte sobre a produção maquinal, isto é, em sua própria base que a deu origem, desenvolvendo essa base e assim criando um novo incentivo para seu próprio movimento.

Aqui toma lugar a transformação da causa em efeito, que é característica de qualquer desenvolvimento real. Essa circunstância é extremamente importante para entender os caminhos escolhidos por Marx em sua pesquisa.

Marx considerou a evolução do sistema de relações de produção baseado em trabalho assalariado. Ele estava muito mais preocupado com aquelas mudanças que tomaram lugar dentro do sistema de relações de produção, dentro da estrutura econômica da sociedade. Quanto ao desenvolvimento das forças de produção enquanto tais, independentemente de qualquer forma de relações de produção, não é considerado em *O Capital*. Este é o assunto de outra ciência, a ciência da tecnologia.

Marx toma como dado o fato de que as forças produtivas enquanto tais desenvolvem independentemente de certa forma histórica concreta de relações entre



homens, assumindo isso ser um fato que não é para ser estudado especialmente dentro da economia política.

Isso significa que o desenvolvimento das relações de produção é em geral considerado por ele como não relacionado ao desenvolvimento das forças produtivas? Ao contrário. Na verdade, exatamente aquelas mudanças são consideradas dentro do sistema de relações econômicas que são causadas pelo desenvolvimento das forças produtivas. Além disso, precisamente porque a economia política não considera o desenvolvimento das forças produtivas *em si mesmo* (“*an und für sich*”, “*an sich*”, “*für sich*”), o efeito deste desenvolvimento no sistema de formas econômicas, sua interação com o último é concebida em uma maneira histórica concreta, isto é, exatamente naquela forma na qual esse efeito funciona no mundo do proprietário capitalista privado.

A natureza da mudança introduzida por um novo acréscimo de forças produtivas ao sistema de relações de produção depende inteiramente das características específicas do sistema no qual esta mudança é introduzida.

Qualquer novo acréscimo das forças produtivas não cria automaticamente uma relação econômica ou forma socioeconômica conformando diretamente a ele, mas sim determina a *direção* a qual o sistema já existente formado historicamente de relações econômicas evolui. A situação não é afetada pelo fato de que o sistema formado antes de relações econômicas por sua vez, do início ao fim, um produto de todo o desenvolvimento precedente das forças produtivas.

Um sistema concreto historicamente formado de economia é sempre um organismo relativamente independente produzindo um efeito reverso em sua própria base – a soma total de forças produtivas e refratando qualquer efeito do último sobre sua própria natureza específica. A totalidade das formas econômicas tece em um único sistema de desenvolvimento de uma base idêntica, constitui a natureza específica de um organismo econômico que assim adquire uma relativa independência em consideração às próprias forças produtivas.

Economia política como uma ciência especial tem por sua matéria subjetiva exatamente aquelas formas que expressam a relativa independência do sistema de relações de produção. O efeito determinante das forças produtivas nas relações de produção é revelado em uma maneira histórica concreta precisamente porque o desenvolvimento das forças produtivas como tais não é considerado; o que é considerado é somente a lógica interna da evolução do sistema de relações de produção, a lógica interna da formação e desenvolvimento do sistema. Assim o processo no qual as forças produtivas criam relações de produção apropriadas é traça bastante *concretamente*. Caso contrário o estudo permaneceria palavreado abstrato.

Tudo isso tem uma influência não somente na economia política, mas em qualquer ciência teórica. Toda ciência é exigida a desenvolver uma concepção sistemática de precisamente aquelas formas de existência de um objeto que expressa sua relativa independência, ao invés daquelas cujas características abstratas que possuem em comum com outros.

As forças produtivas não criam qualquer coisa cada vez novamente do zero (essa é realmente uma possibilidade somente no amanhecer do desenvolvimento humano); eles determinam o tipo e caráter das mudanças tomando lugar dentro de um sistema já estabelecido de relações de produção. A situação é a mesma no desenvolvimento de todas as formas de cultura espiritual, direito, instituições políticas, filosofia e arte.

“Aqui a economia cria nada novo, mas determina a forma na qual o corpo de pensamento encontrado na existência é alterado e mais à frente desenvolvido, e isso também, na maior parte, indiretamente” (Engels, 1975, p. 401), enfatiza Engels, considerando este ponto ser o traço mais importante distinguindo a teoria do materialismo histórico da deliberação abstrata dos economistas vulgares que reduziram a inteira complexidade concreta do verdadeiro processo de desenvolvimento espiritual à insistência abstrata no primado da economia e a natureza derivada de todo o resto.

Assim o materialismo histórico leva em conta plenamente o fato que a economia sempre prevalece “dentro de termos previstos pela própria esfera particular” (Engels, 1975, p. 401), isto é, uma e a mesma mudança econômica produz certo efeito na esfera da arte e um bastante diferente, ao contrário do primeiro, na esfera do direito, e assim por diante.

A dificuldade não é nunca em reduzir certo fenômeno na esfera do direito ou arte a sua causa econômica. Isso não é muito difícil de fazer. Mas isso não é materialismo histórico. Em geral, a filosofia Marxista toma a perspectiva de dedução ao invés de redução, exigindo que em cada caso concreto deveria ser entendido porque a dada mudança na economia foi refletida em políticas ou arte e não em alguma outra forma.

Essa tarefa assume, entretanto, um entendimento teórico da natureza específica na qual a mudança econômica é refletida e transformada. Cada uma das esferas superestruturais da atividade do homem social deve ser entendida e explicada como um sistema de formas concretas historicamente estabelecidas, específica para essa esfera refletindo a economia, ser social do homem.

Todos os princípios filosóficos e lógicos aplicados por Marx ao estudo do sistema de relações capitalistas como um sistema de interação historicamente estabelecido, são aplicáveis a qualquer ciência natural ou social.

Vamos considerar somente um exemplo – a origem das normas legais. Uma condição necessária e universal para o surgimento de qualquer norma legal é a “relação fatal”, um termo aplicado por juristas ao fato não-legal, puramente econômico. Este fato, tomado em si mesmo, está fora da competência do direito escolar, referindo à esfera da economia política.

A questão é, entretanto, que não é qualquer relação econômica, qualquer “relação fatal” que engendra uma norma legal apropriada, mas somente uma que objetivamente precisa de proteção legal, isto é, exige uma subjugação forçada da vontade dos indivíduos. Em outras palavras, somente aquelas relações econômicas que precisam de proteção que, com a ajuda de uma norma legal, é depois afirmada como o *resultado da ação do direito*. No comunismo, por exemplo, a necessidade do direito e de um sistema de normas legais murchará exatamente porque a própria forma de relações econômicas, a forma comunista de propriedade (como uma “relação fatal”) assumirá um caráter que não precisará mais de uma forma legal para sua afirmação.

Segue que somente tal relação econômica, um fato não-legal, que exige uma forma legal para sua afirmação, constitui uma premissa e condição real de surgimento de uma norma legal. Em outras palavras, somente aquele fato não-legal se tornará uma condição real de uma norma legal que é afirmada *ativamente* (isto é, em consequência de aplicação da lei) e protegida por todo o sistema de funcionamento do direito. Se certa “relação fatal” não precisa de proteção e afirmação legal, se não é uma *consequência* da aplicação da lei, então também não é a *causa* da lei. Neste caso uma norma legal absolutamente não surge: uma moral ou alguma outra norma sim.

De acordo com isso, somente aquela relação econômica entre homens constitui uma premissa e condição real para o surgimento da norma legal, que é afirmada pela norma legal como um *produto*, uma *consequência* de sua aplicação e aparece na superfície como uma *consequência* do direito, e não como sua causa. Neste caso lidamos novamente com a transformação dialética da causa em feito, que deriva do caráter de tipo espiral de qualquer desenvolvimento real de fenômenos mutuamente condicionantes. É o fato real, sendo compreendido e elucidado de uma maneira unilateral, somente na perspectiva do efeito reverso ativo da consciência social em todas as suas formas no ser social, na esfera das relações econômicas entre homens e homens e natureza, que dá origem a diversas concepções idealistas.

Absolutização abstrata deste aspecto, do efeito reverso ativo do pensamento em todas as outras esferas da atividade, incluindo economia e o campo de relações entre homem e natureza, formou a base para a concepção Hegeliana, que em última análise declarou toda a vida social do homem e até mesmo sua própria natureza como sendo uma consequência ou produto do pensamento em termos de conceitos, um resultado da atividade lógica da razão universal. É este fato de relativa independência do pensamento, do desenvolvimento lógico do homem, devido ao qual o pensamento possui um efeito reverso ativo em todas as esferas da atividade do homem (incluindo economia), que Hegel enfatizou unilateralmente. Essa unilateralidade coincide com o ponto de vista idealista-objetivo da relação do pensamento com o ser.

Rejeitando a tese relativa à *absoluta* independência do processo lógico, do sistema de categorias lógicas, a lógica marxista-leninista leva em conta a *relativa* independência da esfera da atividade social lógica do homem, atividade das categorias lógicas na percepção e análises do dado sensorial. Embora não seja uma simples réplica passiva das “formas gerais” dos fatos dados sensorialmente, é um modo bastante específico de atividade espiritual do sujeito desenvolvido socialmente. As formas universais nas quais esta atividade é realizada (categorias lógicas) não é meramente um conjunto acidental das abstrações mais gerais, mas um sistema dentro do qual cada categoria é definida concretamente através de todas as outras.

O sistema de categorias lógicas implementa a mesma subordinação do sistema de conceitos de qualquer ciência, que reflete o todo dividido dialeticamente. Essa subordinação não é de natureza gênero-a-espécie: a categoria de quantidade, por exemplo, não é nem uma espécie de qualidade, nem um gênero em consideração à causalidade ou essência. Uma categoria lógica não pode assim ser em princípio definida por inclusão em um gênero mais elevado e indicação de suas próprias características específicas. Isso confirma mais uma vez o fato que um conceito real só existe em um sistema de conceitos e através dele, se tornando fora de um sistema uma abstração vazia sem qualquer definição clara – um mero termo ou designação.

#### **4. Abstração Científica (Conceito) e Prática**

Prática, atividade objetiva sensorial do homem social, tem sido sempre e ainda é um pré-requisito e condição universal com base nos quais o inteiro mecanismo complexo das habilidades cognitivas do homem, transformando ativamente impressões sensoriais, surge e desenvolve. Tendo surgido e, ainda mais, tendo se desenvolvido a um alto nível, um sistema de formas de atividade lógica (categorias) tem um efeito

reverso muito considerável na própria prática. Nesta base a filosofia marxista-leninista resolveu o problema da relação das abstrações empíricas com as abstrações do pensamento teórico.

No fenômeno aberto à contemplação direta, as coisas em sua maioria parecem bastante diferentes do que são em essência expressos em um conceito. Se ambos coincidem diretamente, ciência como análise teórica especial de fenômenos absolutamente não seria necessária.

E isso é exatamente porque a mera referência ao fato de que tal e tal “traço geral” pode ser registrado em um fenômeno aberto à contemplação direta, não pode ainda sim servir como um argumento de peso tanto para ou contra a abstração do conceito. Ao mesmo tempo, quando Jean-Jacques Rousseau formulou sua tese histórica, “O homem nasce livre e em todo lugar ele está em correntes”, muitos homens de fato passar suas vidas virtualmente “em correntes”, desde o berço até a sepultura. A tese de que todos os homens desde o nascimento são essencialmente iguais não podia ser provada à época por se referir a um estado empírico geral de questões. E ainda assim, historicamente e teoricamente, as concepções filosóficas do Iluminismo eram verdadeiras, e não aquelas de seus oponentes.

Contemplação direta e as abstrações surgindo dela sempre e em todo lugar refletem fenômenos entre homens e homem-natureza existindo no momento. Natureza é contemplada por um indivíduo historicamente definido concreto vivo tecido em uma rede de relações sociais, isto é, um ser parado em uma relação objetiva prática ativa com o mundo, ao invés de imaginária, alegadamente “contemplativa passiva”, subjetiva. E isso é exatamente porque propriedades sócio-históricas das coisas muito frequentemente mesclam aos olhos do indivíduo com suas propriedades naturais, enquanto propriedades transitórias das coisas e do próprio homem começam a parecer propriedades eternas ligadas com a própria essência das coisas. Essas ilusões naturalistas fetichistas (fetichismo da mercadoria é apenas um exemplo) e as abstrações expressando elas não podem assim ser refutadas por mera indicação de coisas dadas em contemplação. As coisas dadas em contemplação a um indivíduo da sociedade burguesa (“civil”) são, superficialmente, exatamente da forma que parecem para ele. Essas ilusões e abstrações são formadas não somente na consciência de um indivíduo da sociedade burguesa, mas na própria realidade das relações sociais econômicas que ele contempla. É por isso que Marx apontou que o ponto de vista contemplativo do indivíduo moldado pelo “civil”, isto é, sociedade burguesa, não permite ver a realidade em sua luz genuína. Desta perspectiva (e essa foi, como Marx apontou, a perspectiva de todo o velho materialismo, incluindo o de Feuerbach), as coisas aparecem em contemplação, também, encoberto em uma névoa de ilusões fetichistas. Na contemplação viva o indivíduo é sempre ativo; “contemplação passiva” que alegadamente permite ver coisas como elas são na verdade pertence ao reino de fantasias da velha filosofia. Na contemplação viva real as coisas são sempre dadas à luz da existência prática.

Isso obviamente não significa que as coisas devem aparecer no pensamento teórico fora de qualquer conexão com a prática, sendo compreendido “em uma maneira puramente desinteressada”, como materialistas antes de Marx acreditavam. Ao contrário. A diferença aqui é que abstrações do pensamento teórico estão vinculadas com a prática de uma maneira menos direta do que abstrações da contemplação viva, mas, para compensar isso, os elos são mais profundos e mais compreensivos.

Abstrações empíricas nascidas na cabeça de um membro praticamente ativo da sociedade burguesa são criticadas por Marx na perspectiva da própria prática. Mas

prática é aqui tomada como um escopo real inteiro e, o que é ainda mais importante, em certa perspectiva.

O princípio de Marx de criticamente superar abstrações empíricas da consciência burguesa é o seguinte: ele procedeu do fato de que, se alguém toma a perspectiva do indivíduo contemplativo da sociedade burguesa, coisas vão de fato parecer exatamente da forma como aparecem para ele. Consequentemente, uma crítica das abstrações da consciência empírica do indivíduo precisa começar com a crítica do ponto de vista, da posição a qual ele considera as coisas, mostrando a limitação desse ponto de vista.

Um ponto de vista mais amplo compreendendo os fenômenos em seu conteúdo verdadeiro total, coincide em Marx com a perspectiva da prática tomada em sua perspectiva necessário mentalmente esticada no futuro. Rompendo o horizonte limitado da prática existente (burguesa), um ponto de vista teórico das coisas rompe não com a prática (como pareceu para Feuerbach), mas somente com sua forma historicamente transiente dada. Assim, um ponto de vista teórico das coisas coincide com a prática em seu significado real, em seu significado revolucionário e revolucionarizante, e assim com a perspectiva de classe realizando esta prática.

A epistemologia de Marx é vinculada com a interpretação da relação de abstrações e prática. A perspectiva da prática, como Lenin indicou, é o ponto de partida da epistemologia. É preciso somente ter em mente que o que entende-se aqui é a verdadeira perspectiva da prática revolucionária em seu escopo e perspectiva total e, de forma alguma, o ponto de vista pragmático limitado, como é caluniosamente afirmado por alguns revisionistas ecoando a conversa desejosa dos ideólogos burgueses.

Essa interpretação também está vinculada com as opiniões de Marx e Lenin sobre conceito, em particular a proposição de que uma mera correspondência às “características gerais” diretamente observáveis do fenômeno não é ainda um critério da verdade de um conceito. Pode acontecer, como resultado da mudança prática, de essas características de uma coisa que foram observados como constantemente recorrentes ou gerais desaparecerão inteiramente, e o que pareceu ser excepcional no fenômeno aberto à contemplação provará ser a expressão da essência da coisa.

Para verificar se nossa concepção da situação fora de nossa consciência é correta ou incorreta (isto é, se nossa concepção corresponde ou não à coisa), é suficiente olhar para a coisa cuidadosamente, comparando a noção com a situação verdadeira, com o geral nos fatos. Mas para definir se esses elementos gerais são ou não *necessariamente* inerentes à coisa, em sua natureza *concreta*, exigirá um critério diferente. O critério é a prática que muda ativamente a coisa, ao invés de uma contemplação passiva, por mais minuciosa e atenta que seja.

A verdade de um conceito não é provada comprando suas definições com características gerais empíricas de fatos, mas sim de uma maneira mais complicada e mediada, incluindo uma transformação prática da realidade empírica. Prática é a mais alta instância para verificar um conceito. A correspondência de um conceito a um objeto é plenamente provada somente quando o homem sucede em encontrar, reproduzir ou criar um objeto correspondente ao conceito que ele formou.

Na medida em que um conceito expressa a essência de uma coisa ao invés de características gerais abstratas abertas à contemplação e exprimível em noções, um conceito não pode ser confirmado nem refutado por referência a todos os fatos individuais disponíveis à contemplação que possui (ou não possui) dadas características em dado momento. Marx nunca foi tão desdenhoso como ao zombar a maneira de teorizar

praticada pelos economistas vulgares, que acreditavam que eles poderiam refutar uma teoria mostrando que coisas em forma fenomênica pareciam diferentes do que pareciam em essência expressa pelo conceito.

O economista vulgar pensa que fez uma grande descoberta quando, em face da revelação da interconexão intrínseca, ele orgulhosamente afirma que na superfície as coisas parecem diferentes. Na verdade, ele ostenta que adere à aparência, e toma isso como a última análise. Porque, então, ter qualquer ciência? (Marx, 1975b, p. 197).

A essência de uma coisa expressa em um conceito reside no sistema concreto de sua interação com outras coisas, no sistema de condições objetivas dentro do qual e através do qual ele é o que é. Cada individual tomado separadamente inclui sua própria essência potencialmente, somente como um elemento de algum sistema concreto de coisas interagindo, ao invés de na forma de uma característica geral realmente dada. Essa essência não é implementada na coisa na realidade (e desse modo também não na contemplação) como o geral diretamente observável, e se ela é, não acontece tudo de uma vez, mas somente no processo de seu movimento, mudança e desenvolvimento.

A importância deste ponto pode ser bem ilustrada ao considerar a história do conceito do proletariado, a categoria mais importante da teoria marxista-leninista.

Quando Marx e Engels trabalharam o conceito de proletariado como a classe mais revolucionária da sociedade burguesa, como o coveiro do capitalismo, era a princípio impossível obter este conceito ao considerar um traço geral abstrato inerente a cada proletário separado e cada estrato particular do proletariado. Uma abstração formal que poderia ser feita em meados do século XIX ao comparar todos os representantes individuais do proletariado, pelo tipo de abstração recomendada pela lógica não-dialética, teria caracterizado o proletariado como a classe mais oprimida, sofredora passiva, montada na pobreza, capaz, na melhor das hipóteses, somente de uma rebelião faminta desesperada.

Este conceito do proletariado era corrente nos inúmeros estudos da época, nos escritos filantrópicos dos contemporâneos de Marx e Engels, e nos trabalhos dos socialistas utópicos. Esta abstração era um reflexo preciso do empiricamente geral. Mas foi somente Marx e Engels que obtiveram uma expressão *teórica* desses fatos empíricos, uma concepção de que o proletariado era como uma “classe em-si” (“*an sich*”), em sua natureza interna expressa no conceito, do que ainda não era “para si” (“*für sich*”), isto é, em uma realidade empírica diretamente refletida em uma noção ou simples abstração empírica.

Esta conclusão, este conceito expressando a natureza objetiva real do proletariado como classe foi obtido através do estudo da inteira totalidade de condições nas quais o proletariado é inevitavelmente formado como a classe mais revolucionária chamado para destruir a própria fundação de todo sistema de condições sociais que deram origem a ela. O conceito de proletariado, sendo distinto da noção geral empírica dele, não era uma abstração formal aqui, mas uma expressão teórica das condições objetivas de seu desenvolvimento contendo uma compreensão de seu papel objetivo e da última tendência de desenvolvimento.

A verdade do conceito do proletariado encontrado por Marx e Engels não poderia ser provado por compará-lo com a característica empiricamente comum a todos os proletários. Esta característica se encaixa bastante com a atual abstração entre filantrópicos e utópicos. A verdade deste conceito foi mostrada, como é bem conhecido,

pela transformação real do proletariado de uma “classe em-si” em uma “classe para-si”. O proletariado se desenvolveu, no sentido pleno do termo, em direção a uma correspondência com “seu próprio conceito”, com o conceito que foi encontrado pelos clássicos do marxismo com base na análise das condições objetivas de sua formação, a inteira totalidade concreta das condições sociais desse ser como o proletariado. Cessando de ser uma massa de trabalhadores oprimidos e humilhados dispersos por todo o país e divididos pela competição, se tornou uma classe monolítica realizando sua missão histórico-mundial – abolição revolucionária da propriedade privada e da forma de classe da divisão do trabalho em geral.

A mesma prática refutou a “noção correta” que refletia bastante precisamente o traço que era comum na experiência empírica direta a cada indivíduo proletário. É preciso enfatizar em particular que levando em conta o requisito mais fundamental da dialética materialista precisa formar a base para encontrar todos os conceitos científicos do desenvolvimento da sociedade.

É ignorando (ou conscientemente distorcendo) a perspectiva da prática como um ponto de partida da teoria que serve na época do imperialismo como base para tendência do revisionismo e oportunismo que tanto danificam o movimento da classe trabalhadora internacional.

As políticas dos oportunistas de direita têm sido sempre marcadas por um fracasso em entender o curso do desenvolvimento histórico-mundial da prática revolucionária dos trabalhadores de todo o mundo.

Já antes da Revolução de Outubro de 1917, que introduziu na transformação prática do mundo os princípios do comunismo científico, o oportunista Karl Kautsky abandonou o caminho do marxismo revolucionário pelo caminho da adaptação às forças do imperialismo mundial. Ele começou com uma pequena coisa, como assumir a hipótese abstrata do “ultra imperialismo”. A previsão de Lenin, que diagnosticou bastante precisamente o perigo desta doença no movimento da classe trabalhadora internacional, foi aqui mostrada de forma completa. A construção teórica abstrata de Kautsky procedia, à primeira vista, inteiramente de proposições marxistas. No século XX, Kautsky argumentou, o capitalismo se desenvolve em direção à união dos barões do capital em um único *supertrust*. Na visão de Kautsky, a luta e competição de estados capitalistas isolados precisam ser extintos neste *supertrust* imperialista. O sistema mundial do imperialismo assim se tornaria uma economia socializada integral que meramente teria que ser formalmente “nacionalizado” para se tornar socialismo. Nem revolução nem ditadura do proletariado seriam necessárias, mas meramente uma sanção legal formal para privar o último proprietário de suas propriedades privadas em favor de toda a sociedade.

Consequentemente, a política que Kautsky recomendou ao movimento da classe trabalhadora internacional já naquele tempo: esperar até o imperialismo socializar a economia mundial por seus próprios meios, e ajuda-lo nessa empreitada, ao invés de dificultar. Lenin infalivelmente apontou para as profundas raízes desta teoria e política prejudicial: divorciar pensamento teórico do verdadeiro desenvolvimento da prática proletária revolucionária, e raciocínio *abstrato*.

Lenin apontou que um estágio ultra imperialista no desenvolvimento do mundo capitalista poderia muito bem ser imaginado no reflexo abstrato.

Tal fase pode ser imaginada. Mas na prática isso significa se tornar um oportunista, se afastando dos problemas agudos do dia para sonhar

com os problemas não-agudos do futuro. Em teoria isso significa refutar ser guiado pelo desenvolvimento verdadeiro, *abandonando-os* arbitrariamente por tais sonhos (Lenin, 1964a, p. 107).

Se isso fosse meramente uma questão de “sonhos”, poderia muito bem ser ignorado. A coisa é, entretanto, que sonhos em políticas inevitavelmente se tornar uma plataforma política prática.

De modo alguma a teoria pode, devido a sua natureza e enorme papel na vida social, se tornar divorciada da prática em geral. Ela só pode se manter indiferente de certas formas de prática. Mas neste caso, também, é imediatamente empregado por um diferente tipo de prática. Teoria é muito valiosa para permanecer muito tempo sem um dono.

Ao continuar sua análise crítica do ponto de vista de Kautsky, Lenin fez uma conclusão que mais tarde corroborou com literal acurácia pelo curso dos eventos – precisamente por esta razão que Lenin sempre manteve a prática revolucionária real de milhões de pessoas trabalhadoras transformando o mundo como sendo o mais alto critério das construções teóricas.

Não existe dúvida que a tendência de desenvolvimento (do capitalismo no século XX – E. I.) é *em direção a* um único *trust* mundial absorvendo todos as empresas sem exceção e todos os estados sem exceção. Mas este desenvolvimento procede em tais circunstâncias, em tal passo, através de contradições, conflitos e convulsões – não somente econômico, mas também político, nacional etc. – que inevitavelmente o imperialismo explodirá e o capitalismo será transformado em seu oposto *muito antes* de um único *trust* mundial se materializar, antes do “ultraimperialismo”, amálgama a nível mundial de capitais financeiros nacionais tomarem lugar (Lenin, 1964a, p. 107).

Que características distinguem o pensamento teórico de Lenin do raciocínio abstrato de Kautsky? Primeiro de tudo, é *concreticidade*. E isso significa o seguinte. As construções teóricas de Kautsky levam em conta a prática do imperialismo, suas forças e representantes, os caminhos que esta prática irá tomar. Mas Kautsky ignora completamente “uma pequena coisa” como a atividade prática e a luta das massas oprimidas. Suas construções não as consideram.

Lenin não negou o fato de que o imperialismo se desenvolveu na direção que Kautsky discursou, que o desenvolvimento do capitalismo moderno de fato contém a possibilidade abstrata da “socialização” imperialista da economia mundial, mas ele resolutamente se contrapôs a esse esquema abstrato o princípio fundamental do marxismo revolucionário – a perspectiva da prática revolucionária das classes trabalhadoras. Este exemplo mostra claramente que somente esta perspectiva coincide com o ponto de vista concreto do desenvolvimento capitalista no imperialismo. E outra coisa se torna também aparente: o ponto de vista abstrato de Kautsky inevitavelmente leva a uma rejeição da dialética. Em nome de seu esquema teórico abstrato ele recusa ver o crescimento agudo da luta de classe. Mas o crescimento agudo do antagonismo de classe é precisamente a forma que toma a “socialização” capitalismo da economia mundial. Em Kautsky, esta “socialização” aparece como puramente um processo evolucionário de reconciliação das contradições de classe. A dialética materialista do



marxismo é descartada em favor da ideia tipicamente hegeliana de reconciliação de opostos em nome dos objetos “mais altos”, acima das classes, da humanidade.

Na análise final, o esquema abstrato de Kautsky leva a uma concepção que é inteiramente falsa em seu conteúdo teórico, à apologia direta do imperialismo, a uma posição hostil ao socialismo existente. A concepção abstrata escolástica não-revolucionária da teoria do marxismo provou ser a ponte pela qual Kautsky inevitavelmente chegou à completa traição do marxismo, tanto em teoria quando na política.

A análise teórica concreta de Lenin do mesmo problema é bastante diferente. Seu ponto de partida é a perspectiva da prática revolucionária das classes trabalhadoras, das massas. Este princípio joga luz diretamente na dialética concreta, real, do verdadeiro processo em suas contradições e tensão. Também explica o fato de que a previsão teórica de Lenin se tornou verdade com literal acurácia dois anos depois: em 1917 o imperialismo mundial explodiu em seu elo mais fraco, e toda história subsequente tomou a forma de mais e mais elos no sistema mundial do imperialismo se rompendo.

A dialética da história é tal que, substituindo os elos fracos do sistema imperialista, elos de uma nova economia e sistema político surgem e ganham força dia a dia, os elos da comunidade dos países socialistas. Esta é a forma como o mundo moderno é transformado, em exata concordância com a previsão teórica concreta de Lenin, aquele grande mestre da dialética.

Aí está a lição para teóricos marxistas se esforçando para realçar em uma maneira científica as leis do desenvolvimento social e evoluir os conceitos teóricos deles.



### **Capítulo 3. Ascensão do Abstrato ao Concreto**

## 1. Sobre a Formulação da Questão

Ao analisar o método da economia política, Marx propõe um número de proposições de enorme importância filosófica. Estas incluem a bem conhecida tese em respeito à ascensão do abstrato ao concreto como o único procedimento possível e correto para a solução pelo pensamento da tarefa específica do conhecimento teórico do mundo.

O concreto, na concepção de Marx, é unidade da diversidade.

É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação. [...] O todo, na forma em que aparece no espírito como todo-de-pensamento, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, de um modo que difere da apropriação desse mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático (Marx, 2003, pp. 248-249).

O método de ascensão do abstrato ao concreto, onde “as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento” (Marx, 2011, p. 54), foi definida por Marx como um método correto na perspectiva científica. Este método é, de acordo com Marx, aquele específico “modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental” (Marx, 2011, pp. 54-55).

É somente este método que permite o teórico resolver sua tarefa especial, a tarefa de processar o dado da contemplação e noção em conceitos.

Visando uma importância particular dessas proposições para compreender o método de *O Capital* é preciso se debruçar sobre eles em grandes detalhes, pois eles têm se tornado frequentemente objetos de falsificação das ideias econômicas e filosóficas de Marx pelos filósofos burgueses e por revisionistas.

Vamos lembrar primeiro de tudo que por concreto Marx não entende absolutamente somente a imagem da contemplação viva, a forma sensorial de reflexo do objeto na consciência, e também ele não interpreta o abstrato como somente “destilação mental”. Se alguém lê as proposições acima de Marx na perspectiva dessas noções do abstrato e do concreto, característica do empirismo e neokantismo limitados, chegará em um absurdo incompatível com a teoria do reflexo. Teria a ilusão de que Marx recomenda a ascensão da abstração mental como algo imediatamente dado à imagem da contemplação viva como algo secundário e derivado em consideração ao pensamento.

Ao ler Marx, é preciso então tomar cuidado para se livrar de noções acríticas emprestadas dos tratados pré-marxianos e neokantianos da epistemologia.

Da perspectiva das definições de Marx do abstrato e do concreto, as proposições acima caracterizam a dialética da transição da contemplação viva ao pensamento abstrato, da contemplação e noção ao conceito, do concreto como é dado em contemplação e noção ao concreto como aparece no pensamento teórico.

Marx é primeiro de tudo um materialista. Em outras palavras, ele procede de um ponto de vista de que todas aquelas abstrações através das quais e pelas quais a síntese pela qual um teórico reconstrói mentalmente o mundo são réplicas conceituais de momentos separados da própria realidade objetiva reveladas pela análise. Em outras palavras, é suposto como algo bastante óbvio de que cada definição abstrata tomada

separadamente é um produto de generalização e análise do dado imediato da contemplação. Neste sentido, e somente neste sentido, é o produto da redução do concreto na realidade à sua expressão resumida abstrata na consciência.

Marx diz que todas as definições usadas na (pré-marxiana) economia política eram produtos do movimento longe do concreto, dado em noção, a abstrações cada vez mais escassas. Ao descrever o caminho histórico percorrido pela economia política, Marx assim caracterizou como um caminho começando com o real e concreto e levando primeiro a “abstrações escassas” e somente depois disso, das “abstrações escassas” a um sistema, uma síntese, uma combinação de abstrações na teoria.

A redução do concreto pleno da realidade a sua expressão resumida (abstrata) na consciência é, evidente, um pré-requisito e uma condição sem a qual qualquer pesquisa teórica especial com tanto proceder ou até mesmo começar. Além disso, esta redução não é somente um pré-requisito ou condição histórica da assimilação teórica do mundo, mas também um elemento orgânico do próprio processo de construção de um sistema de definições científicas, isto é, da atividade sintetizante da mente.

As definições que os teóricos organizam em um sistema não são, naturalmente, emprestadas prontas da fase prévia (ou estágio) do conhecimento. Sua tarefa não é de forma alguma restrita à síntese puramente formal de “abstrações escassas” prontas, de acordo com as regras familiares para tais sínteses. Ao construir um sistema fora das abstrações obtidas anteriormente, prontas, um teórico sempre as analisa criticamente, as verifica com fatos e assim vai mais uma vez através da ascensão do concreto na realidade ao abstrato no pensamento. Essa ascensão é assim não somente e não tanto um pré-requisito da construção de um sistema da ciência como um elemento orgânico da própria construção.

Definições abstratas separadas, cuja síntese produz o “concreto no pensamento”, são formadas no curso da própria ascensão do abstrato ao concreto. Assim o processo teórico levando à obtenção do conhecimento concreto é sempre, em cada elo separado assim como no todo, também um processo de redução do concreto ao abstrato.

Em outras palavras, pode-se dizer que a ascensão do concreto ao abstrato e a ascensão do abstrato ao concreto, são duas formas mutuamente supostas de assimilação teórica do mundo, do pensamento abstrato. Cada um deles é realizado somente através de seu oposto e em unidade com ele. A ascensão do abstrato ao concreto sem seu oposto, sem a ascensão do concreto ao abstrato se tornaria uma ligação puramente escolástica das abstrações escassas prontas, emprestadas acriticamente. Ao contrário, uma redução do concreto ao abstrato, desempenhada aleatoriamente, sem uma ideia geral claramente percebida da pesquisa, sem uma hipótese, não pode e também não irá produzir uma teoria. Produzirá somente uma pilha disjunta de abstrações escassas.

E mesmo assim, porque Marx, levando tudo isso em conta, definiu a ascensão do abstrato ao concreto como o único modo possível e cientificamente correto de assimilação (reflexo) teórica do mundo? A razão é que a dialética, diferente do ecletismo, não raciocina pelo princípio do “por um lado, por outro lado”, mas sempre aponta o aspecto determinante, aquele elemento na unidade de opostos que é na instância dada o líder ou determinante. Este é um axioma da dialética.

A característica peculiar e específica da assimilação (sendo distinto da mera familiaridade empírica com fatos) teórica é que cada abstração separada é formada dentro de um movimento geral de pesquisa em direção a uma concepção mais compreensiva e completa, isto é, concreta, do objeto. Cada generalização separada (de acordo com a fórmula “do concreto ao abstrato”) tem um significado somente na

condição de que é um passo no caminho da ascensão do reflexo abstrato do objeto no pensamento, a sua expressão cada vez mais concreta no conceito.

Se um ato separado de generalização não é simultaneamente um passo em direção ao desenvolvimento da teoria, um passo ao longo do caminho do conhecimento já disponível a um conhecimento novo e mais completo, se ele não avança a teoria como um todo sendo enriquecido com uma definição geral nova, mas meramente repete o que já é conhecido, isso prova ser simplesmente insignificante em respeito ao desenvolvimento da teoria.

Em outras palavras, o concreto (isto é, o movimento contínuo a uma compreensão teórica cada vez mais concreta) surge aqui como um objetivo específico do pensamento teórico. Enquanto tal objetivo, o concreto determina, como uma lei, o modo de ação (ação mental, naturalmente) do teórico em cada caso particular, em cada generalização separada.

O abstrato nesta perspectiva prova ser meramente um *meio* do processo teórico, ao invés de um objetivo, enquanto cada ato separado de generalização (isto é, de redução do concreto ao abstrato) surge como um momento subordinada em desaparecimento do movimento global. Na linguagem da dialética “um momento em desaparecimento” é aquele que não tem importância por si mesmo, divorciado dos outros momentos – só é significativa em conexão com estes, em interação viva com eles, em transição.

Essa é a grande questão. Precisamente porque Marx era um dialético, ele não se restringiu a uma mera afirmação do fato de que no pensamento teórico o movimento do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto têm lugar, mas apontou, primeiro de tudo, aquela forma de movimento do pensamento que na dada instância prova ser o principal e dominante, determinando o peso e importância do outro, seu oposto. Tal é a forma da ascensão do abstrato ao concreto nos estudos teóricos especiais. É assim uma forma específica de pensamento teórico.

Naturalmente, isso não significa absolutamente que a outra forma, a oposta, não tem lugar no pensamento. Isso meramente significa que a redução do concreto pleno de fatos à expressão abstrata na consciência não é uma forma específica nem, ainda menos, determinante de reflexo teórico do mundo.

O homem come para viver – ele não vive para comer. Mas somente um louco concluirá que o homem absolutamente não precisa de comida; isso seria tão estúpido de insistir nisso que o aforismo depreciaria o papel da comida.

O mesmo é verdade para a presente instância. É somente uma pessoa bastante ignorante em questões científicas que pode tomar a absorção do concreto sensorial pleno de fatos em abstração como a forma principal e determinante da atividade mental do teórico. Na ciência este é somente um meio necessário para a realização de uma tarefa mais séria, a tarefa que é específica para a assimilação teórica do mundo, constituindo o objetivo genuíno da atividade do teórico. *Reprodução do concreto no pensamento* é o objetivo que determina o peso e importância de cada ato separado de generalização.

O concreto no pensamento não é, naturalmente, o objetivo final, um fim em si mesmo. Teoria como um todo é também somente “um momento em desaparecimento” na troca real, prática objetiva de matéria entre homem e natureza. Da teoria, transição é feita na prática, e essa transição pode também ser descrita como uma transição do abstrato ao concreto. Prática não mais possui um objetivo mais elevado fora de si, ela postula seus próprios objetivos e aparece como um fim em si mesmo. É por isso que

cada passo separado e cada generalização no curso de resolução de uma teoria é constantemente comensurado com o dado da prática, testado por ele, correlacionado com a prática como o mais elevado objetivo da atividade teórica. É por isso que Lenin, ao falar do método de *O Capital*, aponta uma das características mais peculiares: “Comprovação através dos fatos, da prática – é assim que, em cada passo, se faz a análise” (Lenin, 2011, p. 201).

Correlação constante de “cada passo” na análise com a direção do caminho da pesquisa científica como um todo e em última instância com a prática, é vinculada com a própria essência da concepção de Marx da especificidade da assimilação teórica do mundo. Cada passo separado na análise, cada ato individual de redução do concreto ao abstrato, precisa desde o início ser orientado ao todo que “*tece na noção*”, em contemplação viva, o reflexo o qual é o objetivo mais elevado do trabalho teórico (naturalmente somente enquanto lidamos com trabalho teórico, enquanto o homem encara o mundo somente em uma relação teórica).

É aí que reside o significado profundamente dialético da proposição de Marx que é exatamente a ascensão do abstrato ao concreto que constitui um traço especificamente inerente no processo teórico e é o único possível e assim o único modo cientificamente correto de desenvolvimento de definições científicas, um modo de transformação de dados da contemplação viva e noção em conceitos.

Isso significa que todas as definições abstratas genuinamente científicas (não absurdas ou vazias) não surgem na cabeça humana como resultado da redução irracional aleatória do concreto ao abstrato – elas aparecem exclusivamente através do avanço consistente do conhecimento no desenvolvimento governado por leis global da ciência, através da concretização do conhecimento disponível e sua transformação crítica.

Seria errado tomar o ponto de vista de que cada ciência precisa passar por um estágio de atitude analítica unilateral para com o mundo, um estágio de redução puramente indutiva do concreto ao abstrato, e somente depois, quando este trabalho está plenamente realizado, pode proceder na ligação das abstrações assim obtidas em um sistema, para ascender do abstrato ao concreto.

Quando Marx se refere à história da economia política burguesa, ao fato de que em sua origem realmente seguiu um caminho analítico unilateral, para somente depois adotar o caminho cientificamente correto, ele quer dizer, é claro, que toda ciência moderna deveria seguir este exemplo, isto é, primeiro ir através de um estágio puramente analítico e depois proceder à ascensão do abstrato ao concreto.

O método analítico unilateral, que é de fato característico dos primeiros passos da economia política burguesa, não é de forma alguma uma virtude que deveria ser recomendada como um modelo. Era na verdade uma expressão das limitações históricas da economia política burguesa, condicionada em particular pela ausência de um método dialético bem desenvolvido de pensamento. A lógica dialética não recomenda absolutamente à ciência moderna a primeiro assumir a análise pura, redução pura do concreto ao abstrato, e depois proceder à síntese pura, pura ascensão do abstrato ao concreto. Conhecimento concreto não é para ser obtido por este caminho, e se ele é, isso só pode ser devido ao mesmo tipo de divagações que o desenvolvimento da economia política burguesa estava sujeita antes de Marx.

O exemplo citado por Marx é mais um argumento em favor da tese de que a ciência atualmente deveria desde o começar tomar o caminho que é cientificamente correto, ao invés de repetir as divagações do século XVII. É preciso desde o próprio início usar o método dialético de ascensão do abstrato ao concreto no qual análise e

síntese são intimamente entrelaçados, ao invés de um método analítico unilateral. Este é um argumento em favor da ciência procurando suas definições abstratas, desde o início, de tal forma que cada um deles poderia ao mesmo tempo ser um passo no caminho para o avanço em direção à verdade concreta, em direção ao conhecimento da realidade como um todo unificado, coerente e em desenvolvimento. Economia política burguesa tomou um caminho diferente no começo, mas isso não é razão para tomar isso como modelo.

Ciência, se é uma ciência genuína, ao invés de uma aglomeração de fatos e vários dados, deveria desde o início refletir seu objeto e desenvolver suas definições de uma forma que Marx caracterizou como o único possível e correto na ciência, e não deixar este método para mais tarde usar na exposição literária dos resultados já obtidos, como revisionistas neokantianos como Cunow, Renner e outros recomendam fazer. Mais tarde nós devemos discutir em detalhes estas tentativas de distorcer a essência do pensamento de Marx sobre o método da ascensão do abstrato ao concreto, para apresentar este método somente como um estilo literário de expor resultados disponíveis alegadamente obtidos de forma puramente indutiva.

Naturalmente, o método da ascensão do abstrato ao concreto é visto mais claramente naqueles trabalhos de Marx que expuseram sua teoria sistematicamente: *Contribuição à Crítica da Economia Política*, *Grundrisse – Esboços da Crítica da Economia Política* e em *O Capital*. Isso não significa, entretanto, que a exposição é aqui fundamentalmente diferente em seu método e da investigação, ou que o método aplicado por Marx na investigação é diretamente oposto à forma de exposição dos resultados de investigação.

Se assim fosse, a análise da “lógica de *O Capital*” não contribuiria em qualquer coisa para um entendimento do método de pesquisa, o método de processamento de dados da contemplação e noção aplicado por Marx. *O Capital* seria neste caso somente instrutivo como um modelo de exposição literária de resultados obtidos previamente e não como uma ilustração do método de obtê-los. Neste caso o método de Marx de investigação não deveria ser reconstruído de uma análise de *O Capital*, mas sim de uma análise dos rascunhos, excertos, fragmentos e argumentos que estiveram na cabeça de Marx em seu estudo original dos fatos econômicos. Neste caso deveria concordar com a insistência do fator de um panfleto anti-marxista, o teólogo Fetscher, que escreveu isso: “O método que Marx segue em *O Capital* é essencialmente o mesmo aplicado pelos estudiosos burgueses. Dialética foi usada por Marx, como ele mesmo diz no Posfácio da segunda edição de *O Capital*, somente como um ‘método de apresentação’, um método que de fato possui um número de vantagens e que nós não devemos considerar aqui em grandes detalhes” (Fetscher, 1957, S. 89), pois isso não tem suporte no problema do método do conhecimento.

Fetscher oferece uma interpretação bastante livre da afirmação bem conhecida de Marx de que a apresentação de uma teoria em sua forma desenvolvida não pode ser diferente da busca que resultou nessa teoria; mas a diferença formal entre as duas, referida por Marx, não afeta a essência do método de pensamento, do modo de processamento dos dados da contemplação e noção em conceitos. Este modo de análise permanece o mesmo, nomeadamente, dialético, ambos no processamento preliminar dos dados e na elaboração final, embora, naturalmente, foi aperfeiçoado enquanto o trabalho foi realizado no qual culminou na criação de *O Capital*.

A principal vantagem do modo de apresentação, que não é de forma alguma um caráter estilístico literário, consiste que o autor de *O Capital* não apresenta



dogmaticamente e didaticamente resultados prontos obtidos em alguma forma misteriosa, mas sim percorre todo o processo de obtenção desses resultados, toda a investigação levando a eles, perante os olhos do leitor. “O leitor que quiser seguir-me deverá decidir-se a passar do particular ao geral” (Marx, 2003, p. 3), alertou Marx já em seu Prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*. O método de apresentação leva o leitor da compreensão de certos particulares, do abstrato, a um ponto de vista compreensivo cada vez mais concreto, desenvolvido, geral, da realidade econômica, ao geral como o resultado da combinação dos particulares.

Naturalmente, o processo de investigação não é reproduzido em todos os detalhes e desvios de mais de vinte e cinco anos de pesquisa, mas somente naquelas características principais e decisivas, que, como o próprio estudo mostra, realmente avançaram o pensamento ao longo do caminho do entendimento concreto. Na elaboração final dos fatos para publicação, Marx não mais repetiu aqueles numerosos desvios do tema principal de investigação que são inevitáveis no trabalho de qualquer estudioso. No curso da verdadeira investigação, fatos são frequentemente considerados que não são diretamente relevantes: é somente sua análise que pode mostrar se eles são ou não relevantes. Além disso, o teórico precisa recorrer, tão frequentemente quanto, à consideração de fatos que uma vez pareceram ser exaustivamente analisados. Como resultado, a pesquisa não procede tranquilamente em direção a, mas se move a frente em uma maneira bastante complicada com frequentes reversões e desvios.

Estes momentos não são, naturalmente, reproduzidos na apresentação final. Devido a isso, o processo de investigação em sua forma genuína, livre dos elementos acidentais e desvios. Aqui ele é endireitado, como era, assumindo o caráter do movimento contínuo para frente, que é um acordo com a natureza e movimentos dos próprios fatos. Aqui pensamento não procede da análise de um fato à análise do próximo antes de ter exaurido este fato; é por isso que não existe tempo de repetir novamente o mesmo assunto em ordem a enfrentar o que foi deixado inacabado.

Assim o método de apresentação do material em *O Capital* é nada exceto o método “corrigido” de sua *investigação*, as correções sendo não arbitrárias, mas em completo acordo com os requisitos e leis ditadas pela própria investigação. Em outras palavras, o método de apresentação é neste caso o método de investigação livre de qualquer coisa na natureza dos acessórios e quaisquer elementos confusos – um método de investigação estritamente conformado ao estudo objetivo das leis lógicas. Este é um método de investigação em forma pura, em uma forma sistemática desobscurecida de desvios e elementos oportunistas.

Quanto a diferença de forma, o que Marx fala no posfácio da segunda edição de *O Capital*, eles têm a ver com circunstâncias bastante diferentes, em particular, o fato de que *Marx pessoalmente* se tornou familiar com os diferentes círculos do inferno capitalista em uma sequência que é diferente da que corresponde à lei de seu próprio desenvolvimento e é apresentado em *O Capital*.

O método de ascensão do abstrato ao concreto não corresponde à ordem a qual certos aspectos do objeto em estudo por alguma razão ou outro entraram no campo de ponto de vista dos teóricos individuais ou a ciência como um todo. Ele é orientado exclusivamente pela ordem que corresponde às inter-relações objetivas de vários momentos dentro da concreticidade em estudo. Essa sequência genuína, não é necessário dizer, não é realizada de uma só vez. Uma justificação do método da ascensão do abstrato ao concreto não precisa ser procurada nas carreiras científicas dos teóricos ou até mesmo no desenvolvimento histórico da ciência como um todo. Ciência

como um todo também chega ao seu ponto de partida genuíno através de uma busca longa e árdua.

Marx, por exemplo, chegou à análise e compreensão das relações econômicas a partir do estudo das relações políticas e legais entre os homens. A esfera do direito e política provou ser para ele o ponto de partida do estudo da estrutura do organismo sócia. Na apresentação da teoria do materialismo histórico, o requisito de Marx é proceder de um entendimento das relações materiais econômicas a um entendimento do direito e política.

Teóricos do tipo de Fetscher podem insistir, nesta base, que a tese de Marx de acordo com a qual o ponto de partida para o entendimento de todos os fenômenos sociais precisa ser econômico, ao invés do direito ou política, pertence meramente às peculiaridades da maneira literária da apresentação da teoria de Marx, enquanto na própria investigação, Marx e os marxistas fizeram o mesmo que qualquer cientista burguês.

A questão é, entretanto, que embora a esfera do direito e política foi estudada por Marx antes dele investigar a economia, ele entendeu esta esfera corretamente, da perspectiva científica (materialista), somente depois ele analisou a economia, seja em um esboço muito geral.

O mesmo é verdadeiro para o ponto de vista de Marx da economia política. Marx estudou as leis do movimento do dinheiro, lucro e renda muito antes de suceder a realização da natureza dual e genuína da mercadoria e do trabalho que produz mercadorias. Entretanto, até ele entender a real natureza do valor, sua concepção de dinheiro e renda era incorreta. Em *Miséria da Filosofia* ele ainda compartilha as ilusões da teoria ricardiana do dinheiro e renda. Somente uma concepção clara da natureza do valor obtida na década de 1850 mostrou dinheiro e renda em uma luz verdadeira. Antes disso, dinheiro não podia ser entendido a princípio.

No começo da década de 1850, Marx gastou muito tempo tentando entender a confusão e os conflitos envolvidos na circulação do dinheiro em tempos de crises e “prosperidade”. São essas tentativas que o levaram a concluir que as leis da circulação do dinheiro não podiam ser entendidas a não ser que se procurasse em grande detalhe o *conceito de valor*. Tendo encontrado esse conceito, ele viu que ele tinha compartilha um número de ilusões de Ricardo.

O método de ascensão do abstrato ao concreto como um método de investigação sobre fatos não pode assim ser justificado por referências à ordem na qual o estudo dos dados procedeu. Ele expressa a sequência na qual a concepção objetivamente correta correspondente ao objeto toma forma na mente do teórico, ao invés da ordem na qual certos aspectos da realidade, por alguma razão ou outra, chama a atenção do teórico e então entra no campo da ciência.

O método da ascensão do abstrato ao concreto expressa a lei interna do desenvolvimento do entendimento científico que no curso dos avanços históricos pavimenta seu caminho através da massa de momentos acidentais, desvios, frequentemente em uma forma indireta desconhecida aos próprios teóricos. Esta lei é assim difícil de descobrir na superfície do desenvolvimento científico (isto é, na consciência dos próprios teóricos). Na consciência dos teóricos esta lei pode não aparecer por muito tempo ou pode aparecer na forma que a tornará irreconhecível. Um representante individual da ciência, como Marx apontou, frequentemente possui uma concepção bastante equivocada do que ele realmente faz e como faz isso. Vendo isso, não se pode julgar um pensador pelo que ele pensa de si mesmo. É muito mais

importante (e difícil) estabelecer a importância objetiva de seus pontos de vista e seu papel no desenvolvimento da ciência como um todo.

Por esta razão, a importância *genuína* dos fatos da biografia de um cientista e a ordem *genuína* do desenvolvimento das definições científicas não podem ser revelados através de uma investigação puramente biográfica. O real progresso do conhecimento científico (isto é, avanços sistemáticos do pensamento à verdade concreta) frequentemente diverge significativamente da sequência ordinariamente cronológica. Lenin apontou, em seu fragmento *Sobre a Questão da Dialética*, que cronologicamente em consideração a pessoas é desnecessário na análise da lógica do desenvolvimento do conhecimento, que nem sempre corresponde à verdadeira ordem de estágios pelo qual o pensamento concebe seu assunto.

Levando tudo isso em conta, pode desenhar a conclusão de que das características peculiares do método de Marx de investigação aparecem mais claramente e distintamente em *O Capital* e não nos rascunhos, excertos e argumentos que entraram em sua cabeça enquanto ele estava estudando os fatos econômicos.

Esta é onde a sequência genuína do desenvolvimento das definições científicas é revelada, a qual somente gradualmente vem à luz no curso do estudo preliminar do material e não foi sempre claramente realizado pelo próprio Marx. Um traço mais característica de Marx era, a todo tempo, uma atitude crítica sóbria de sua própria conquista: muitas vezes ele resolutamente corrigiu, “*post factum*”, os erros e omissões do estágio preliminar de investigação. Em geral é possível distinguir, com rigorosa objetividade, entre os núcleos da verdade objetiva e a forma na qual eles apareceram originalmente na consciência somente depois do evento: os rudimentos das formas mais avançadas só podem ser entendidos corretamente quando estas formas mais avançadas já são conhecidas.

Assim, se alguém tentou reconstruir o método de investigação de Marx a partir da massa de rascunhos e fragmentos de seus arquivos, ao invés de *O Capital*, isso somente complicaria a questão. Para entendê-lo corretamente, seria necessário também ter que analisar *O Capital* primeiro. Caso contrário “rudimentos das formas mais avançadas” simplesmente não poderiam ser distinguidos nele. Além disso, é difícil entender porque esta investigação preferiria uma forma inicial e preliminar de expressar a uma forma de expressar posterior, mais refinada e madura. Isso só resultaria na forma inicial de expressão sendo tomada como uma ideal, e a forma posterior como uma variante distorcida. As formulações e o método de seu desenvolvimento em *O Capital* de fato teriam que ser atribuídos à maneira literária de apresentação e sua perfeição, ao invés da ampliação do escopo do pensamento, da percepção e método de investigação.

(Este truque estranho é, a propósito, assiduamente praticado por revisionistas atuais, que insistem que o marxismo genuíno deveria ser procurado nos manuscritos do jovem Marx, ao invés de seus trabalhos maduros. Como resultado, *O Capital* é apresentado como uma concepção distorcida do tão falado humanismo real desenvolvido por Marx e Engels em 1843-1844).

Foi por isso que Lenin apontou que no desenvolvimento *Da Grande Lógica do Marxismo* alguém poderia primeiro de tudo ter em mente *O Capital*, e que o método de apresentação aplicado por Marx em *O Capital* deveria servir como um modelo para a interpretação dialética da realidade e um modelo para o estudo e elaboração da dialética em geral. Procedendo dessas considerações preliminares, alguém poderia empreender um estudo mais detalhado do método de ascensão do abstrato ao concreto como um

método cientificamente correto de formação de definições científicas, como um método do processamento teórico dos dados da contemplação viva e noção.

Vamos retomar novamente nesta conexão de que os dados da contemplação e noção são aqui tomados para significar algo diferente do que um indivíduo pessoalmente contempla e imagina em imagens sensoriais. Esta interpretação, característica da filosofia pré-marxista e da concepção antropológica do sujeito do conhecimento, é bastante falsa e extremamente limitada. Os dados da contemplação e noção foram sempre interpretados por Marx como a massa total das experiências empíricas socialmente acumuladas, a massa colossal total dos dados empíricos disponíveis ao teórico de livros, relatórios, tabelas estatísticas, jornais e relatos. É lógico, no entanto, que todos esses dados empíricos são armazenados na memória social de forma resumida, reduzida a uma expressão abstrata. Eles são expressos no discurso, na terminologia, em números, tabelas e outras formas abstratas. A tarefa específica dos teóricos que usam toda essa informação sobre a realidade não consiste, naturalmente, em emprestar a esta expressão abstrata uma forma mais abstrata. Ao contrário, seu trabalho sempre começa com uma análise e revisão crítica das abstrações do estágio empírico do conhecimento, com a superação crítica dessas abstrações, fazendo progresso através de uma crítica do caráter subjetivo e unilateral dessas abstrações e revelando as ilusões contidas nelas, a partir da perspectiva da realidade como um todo, em sua concreticidade. Neste sentido (e somente neste sentido) a transição do estágio empírico do conhecimento ao estágio racional também aparece como uma transição do abstrato ao concreto.

Naturalmente, a ascensão do conhecimento da forma mercantil simples à compreensão de tais formas bem desenvolvidas da riqueza burguesa como juros também aparece, de certa perspectiva, como o movimento do concreto às formas *abstratas* de sua manifestação na superfície dos eventos. Juros, por exemplo, expressa em sua linguagem quantitativa impessoal o processo mais complexo e profundo da produção capitalista. Nos juros, mais-valor assume uma forma extremamente abstrata de manifestação. Esta forma quantitativa abstrata só é explicada a partir de seu conteúdo concreto. Mas isso é também evidência do fato de que qualquer momento abstrato da realidade encontra uma explicação real somente no sistema concreto de condições que dão origem a ela, e só pode ser corretamente entendido através dela. Assim, juros são entendidos *concretamente* (cientificamente) somente na análise final, como resultado final, enquanto que na superfície dos fenômenos aparece como uma forma bastante abstrata.

Tudo isso também deve ser levado em conta.

A partir do ponto de vista do fato de que Marx formulou suas ideias sobre o método de ascensão do abstrato ao concreto em polêmica direta com sua interpretação hegeliana, seria apropriado ter um olhar crítico para com o último. A natureza materialista do método de Marx vai se destacar claramente e graficamente em comparação com isso.

## 2. Concepção de Hegel do Concreto

Como sabemos, Hegel foi o primeiro a entender o desenvolvimento do conhecimento como um processo histórico sujeito às leis que não dependem da vontade

e consciência dos homens. Ele descobriu a lei da ascensão do abstrato ao concreto como a lei governando todo o curso do desenvolvimento do conhecimento.

Esta lei é, primeiro de tudo, parecendo ser um simples fato empiricamente estabelecido – o fato do desenvolvimento progressivo da cultura espiritual da humanidade. Indubitavelmente, a cultura espiritual do homem, seu mundo espiritual, está se tornando gradualmente cada vez mais rico, complicado, variado e neste sentido, mais concreto. Apesar de toda sua complexidade, entretanto, o mundo espiritual do homem permanece um mundo integral governado pelas mesmas leis, assim constituindo uma genuína unidade da diversidade.

Movimento do abstrato ao concreto aparece em Hegel primeiro de tudo como a forma natural empiricamente indubitável na qual a construção do “reino do espírito” é completada. Em primeiro este reino (a esfera da cultura humana) é naturalmente descomplicada, pobre em formas estabelecidas, isto é, extremamente abstrata, se tornando ao longo do tempo cada vez mais complexo, rico e variado, isto é, concreto.

É fácil ver que ainda não existe qualquer coisa dialética ou idealista em tudo isso.

O idealismo, e ao mesmo tempo a dialética específica de Hegel, começam mais tarde, quando Hegel aborda a questão das forças motivadoras do desenvolvimento do “reino do espírito”, a esfera da consciência. Esta característica específica da filosofia hegeliana é o fato de que a ideia do desenvolvimento é plenamente aplicada somente aos fenômenos da consciência.

Em seu ponto de vista, a natureza existindo fora e independentemente do espírito não se desenvolve. Ela confronta consciência como uma imagem congelada no tempo, idêntica desde o início e por todo o tempo que virá. A consciência realiza sua natureza ativa incansável através de considerar ativamente essa imagem imóvel, este reino de coisas eternamente paradas nas mesmas relações com as outras. A atividade da realização enquanto tal também contém dentro de si o a mola principal de seu próprio desenvolvimento.

O espírito é a única concreticidade, isto é, o único sistema desenvolvido e em desenvolvimento de vivos fenômenos interagindo passando um no outro. Este último traço é, em seu ponto de vista, inteiramente não característico da natureza. Para ele, a natureza é abstrata de ponta a ponta, metafísico em sua própria essência: todos os fenômenos da natureza estão *lado a lado* com algum outro, *isolado* um do outro, situado fora um do outro. Como Hegel coloca, natureza recai dentro de si mesma em seus momentos abstratos, em coisas, objetos, processos separados existindo lado a lado um com o outro e independentemente um do outro. Na melhor das hipóteses, a dialética genuína é só vagamente refletida ou vagamente aparece na natureza.

A natureza idealista da filosofia de Hegel é aqui revelada de uma forma bastante marcante: ele atribui diretamente as limitações metafísicas da ciência natural contemporânea, o *conhecimento da natureza, à própria natureza* como sua propriedade eterna.

Onde a ciência natural contemporânea timidamente começa a realizar a dialética das próprias coisas, ele também vê “rudimentos” da concreticidade real, da interação dialética viva dos fenômenos. Assim ele vê uma forma imperfeita de concreticidade na vida orgânica. Aqui ele descobre interação viva ligando todas as partes do organismo animal em um sistema unificado dentro do qual cada membro separado existe e possui um significado somente através de sua interação com outros: fora desta interação não pode existir em geral. Uma mão amputada se decompõe, cessa

de ser uma mão até mesmo na forma externa e em última análise no nome, também. Não pode existir separadamente em abstração.

Aqui Hegel vê uma fraca semelhança da concreticidade que ele considera como a excepcional propriedade do mundo espiritual. No mundo da química, no seu ponto de vista, interação interna é ainda mais fraca, embora existam rudimentos disso aqui também. Aqui oxigênio, por exemplo, pode e existe lado a lado com o hidrogênio, até mesmo se eles não estão ligados como elementos da água. Essa relação é impossível no organismo: a mão não pode existir separadamente da cabeça, tanto mão quanto cabeça existem somente através de sua interconexão, somente dentro desta conexão e condicionamento mútuo. Uma partícula possuindo somente propriedades mecânicas permanece a mesma partícula, que não muda em si mesma dependendo do tipo de ligação mecânica com outras partículas do mesmo tipo. Isoladas ou extraídas desta ligação, isto é, em sua forma abstrata, ainda permanecerá a mesma, não apodrecerá ou decairá como a mão “abstraída” do corpo.

O sistema hegeliano da natureza é construído como um sistema de estágio começando com a esfera abstrata do mecanismo e terminando com uma esfera relativamente concreta da vida orgânica. A pirâmide toda é coroada pelo espírito, como a esfera na qual todo o significado reside na *concreticidade*, na interconectividade absoluta de todos os seus fenômenos.

Onde está a falsidade desta construção hegeliana?

Primeiro de tudo nele tomando as concepções historicamente limitadas da ciência natural contemporânea, que, de fato, não contém dialética consciente, como sendo a característica absoluta da própria natureza.

Quanto ao fato da natureza como um todo ser um sistema integral realmente em desenvolvimento de formas de movimento da matéria condicionando mutuamente um ao outro, aquela natureza como um todo, incluindo o homem, é a *concreticidade objetiva*, real; este fato é mistificado por Hegel em seu sistema, no qual o abstrato, isto é, o mecanismo, é a manifestação da concreticidade do *espiritual*.

Ele não atribui qualquer forma ao movimento, à parte do movimento da razão pensante, a esfera de conceitos, com uma concreticidade imanente, isto é, com condicionantes mútuos reais dos fenômenos dentro de um todo natural.

Da mesma forma, Hegel considera a esfera da vida econômica da sociedade. Para ele, esta é a esfera da “vontade e intelecto”, uma esfera onde indivíduos únicos isolados uns dos outros interagem, cada um deles conectado com os outros somente porque ele tem que preservar si mesmo como um indivíduo abstrato único, como um tipo de átomo social.

É fácil ver aqui assim também que Hegel tomou as limitações metafísicas da economia política contemporânea (ele tinha um bom conhecimento dos teóricos Ingleses) por um caráter abstratamente intelectual da *própria esfera econômica*. A esfera da vida econômica, a esfera da sociedade civil, é supremamente governada pelo *intelecto*, isto é, nos termos hegelianos, a forma abstratamente unilateral da consciência.

Nesta esfera, opostos permanecem sem mediação, irreconciliáveis, eles se chocam um com o outro, repulsam um ao outro, permanecendo os mesmos opostos metafísicos. Desenvolvimento real é assim impossível aqui. Uma e a mesma relação, a relação eterna de necessidades de meios de gratificá-lo, é reproduzido eternamente aqui.

Assim a única forma possível de transição para algum estágio mais elevado no qual todos os extremos abstratos da esfera econômica são resolvidos é a transição para a

realidade *legal*. O direito surge como a mais alta concreticidade que é *manifestada* como dividida em seus elementos abstratos na esfera da vida econômica.

Aqui nós vemos que a lógica de Hegel, sua dialética, ainda que ao mesmo tempo uma concepção essencialmente idealista do concreto e do abstrato, serve para justificar aqui que existe. Na ciência natural, a concepção de Hegel perpetua o dado nível de conhecimento da natureza, e na sociologia suporta a atitude apologética tanto da forma econômica da propriedade, quanto do direito que sanciona sua propriedade.

A atitude de Hegel para com a economia política poderia ser considerada em grande detalhe. É instrutivo em dois aspectos: por um lado, é aqui, na concepção de concreticidade, que a oposição entre a dialética idealista de Hegel e a dialética materialista de Marx é vista mais claramente, e por outro lado, é vista tão clara que a dialética idealista desculpa completamente a natureza metafísica do pensamento dos clássicos da economia burguesa (Smith, Ricardo e outros) pela negação da natureza genuinamente dialética do assunto da própria economia política, declarando ser uma esfera na qual as definições intelectuais abstratas correspondem plenamente ao caráter do assunto.

Em outras palavras, o idealismo da dialética hegeliana produz o mesmo resultado que em Smith, Ricardo e Say é a consequência do modo *metafísico* de investigação.

Qual é a característica mais impressionante de sua abordagem? O fato de que a esfera da vida econômica para ele não é uma esfera concreta, não é um sistema de interação de homens e coisas que se desenvolveu historicamente e pode ser entendido como uma esfera realmente concreta.

Para Hegel, a economia é somente uma de muitas manifestações do “espírito concreto”, isto é, uma manifestação abstrata de uma natureza mais elevada do homem. Essa natureza mais elevada, também manifestada unilateralmente na forma da atividade econômica, não é qualquer coisa além do que *objetivos dirigidos atuando na vontade* – a substância do direito e vida econômica, política e todo o resto. O objetivo dirigido (racional) aparecerá como uma substância concreta que é manifestada abstratamente e unilateralmente em seus produtos, em seus modos – economia, direito, política etc. Enquanto isso é tomado como o ponto de partida, enquanto o objetivo dirigido racional (ou simplesmente a razão, desde que vontade em Hegel é a forma da existência da razão no homem) será apresentado como uma substância concreta universal de todas as formas da atividade social, ele naturalmente considera economia somente como algo que pode ser interpretado como uma *manifestação* da vontade racional, como um de muitas revelações, como uma manifestação unilateral (abstrata) da razão e vontade do indivíduo social.

Assim, todas as definições de economia, todas as categorias da vida econômica (valor, lucro, salários etc.) aparecem como *modos abstratos da vontade racional*, como uma forma particular ou específica de seu ser social. Na economia, a razão surge em uma forma que não corresponde com sua natureza universal, mas *meramente a uma única* manifestação abstrata unilateral dela. O universal concreto criará a forma que é adequada a sua natureza somente no direito e no estado. O estado é, de acordo com Hegel, a realidade concreta da vontade universal incluindo em si mesma todas as formas particulares, específicas e, desse modo, abstratas de sua manifestação, incluindo a economia, a esfera das necessidades, um “sistema de necessidades”.

Dentro da economia, a substância concreta universal de qualquer coisa que é humana – vontade racional – aparece em uma forma extremamente unilateral e abstrata.

A esfera da atividade econômica dos homens não é, assim, um sistema *concreto* de interação de homens e coisas, surgindo e desenvolvendo *independente da vontade e consciência* dos indivíduos. Ela não pode constituir o assunto de uma ciência especial e só pode ser considerada em um sistema de definições universais da vontade racional, isto é, dentro da filosofia do espírito, dentro da filosofia da lei do estado. Aqui ela aparece como uma das esferas específicas da atividade da razão, como uma forma abstrata de revelação da razão atuando na história.

Não é difícil ver a oposição diametral entre os pontos de vista de Marx e Hegel da economia, da natureza de sua interconexão dialética com todas as outras manifestações da vida social, e seu papel no todo social.

Neste ponto, Marx contraria Hegel como um *materialista* primeiro de tudo. A característica mais interessante aqui é, entretanto, que é o *materialismo* que permite que ele desenvolva um ponto de vista mais profundo da dialética do assunto.

Para Marx, a esfera da interação econômica dos homens é a esfera plenamente *concreta* da vida social, com suas próprias leis *imanescentes* específicas de movimento. Em outras palavras, ela parece ser relativamente independente de todas as outras formas de atividade social dos homens e precisamente por esta razão constitui o assunto de uma ciência especial. O sistema de interação econômica entre homens surge como um sistema historicamente decorrente e historicamente desenvolvido, todos os aspectos os quais são mutuamente conectados um com o outro através da unidade de origem (geneticamente).

É importante enfatizar que o sistema de relações econômicas é um sistema que não é somente *relativamente*, mas também *absolutamente* independente da vontade e consciência dos indivíduos, embora a vontade e consciência dos indivíduos desempenham um papel muito ativo na sua formação. A própria natureza desta participação da vontade consciente na formação do sistema é determinada pelo próprio sistema de relações econômicas, incorporando homens dotados com vontade e consciência, ao invés de pela “natureza do espírito”, de antemão e de fora. Em outras palavras, vontade e razão aparecem elas mesmas aqui como modo de algumas outras substâncias, como suas manifestações e produtos abstratos. Todas as definições da vontade e consciência dos indivíduos envolvidos no desenvolvimento do sistema econômico são literalmente *deduzidas* da natureza do auto movimento interno do sistema como um todo, interpretado como *produtos* do movimento desse sistema.

Assim, deste ponto de vista tudo parece exatamente o reverso quando comparado à construção hegeliana: tudo está revirado. É o materialismo que age como a principal causa e condição do fato de que a dialética é aplicada para o entendimento da economia em uma medida plena e muito mais compreensivamente do que é geralmente possível fazer a partir das posições hegelianas.

Para Hegel, a categoria da concreticidade é plenamente aplicável somente aqui e ali, quando e onde nós lidamos com vontade consciente e seus produtos, somente na esfera do espírito e seus produtos, suas manifestações (*Entäusserungen*).

No ponto de vista de Marx, essa mais importante categoria da dialética é plenamente aplicável *em todo lugar, em qualquer esfera do ser social e natural*, independentemente de qualquer espírito que seja, e nesta base, aos fenômenos da vida do próprio espírito, isto é, ao desenvolvimento de qualquer esfera da consciência social, incluindo raciocínio, a esfera da lógica.

De acordo com a construção hegeliana e seu ponto de partida idealista, nenhuma forma de movimento na natureza pode ser entendida como uma forma



*concreta*, como um sistema historicamente surgindo e autodesenvolvendo de fenômenos interagindo internamente. Qualquer esfera assim adquire alguma relação com a concreticidade somente quando está envolvida no processo espiritual, quando alguém sucede em interpretá-la como um produto do espírito, como modos da substância espiritual. O atributo da concreticidade prova ser um monopólio exclusivo do espírito autodesenvolvendo, enquanto a própria natureza (incluindo o aspecto material do ser social humano) não possui concreticidade em sua existência. Aos olhos de Hegel, interconexão é em geral possível somente como interconexão ideal, como afirmado pelo espírito ou conceito.

A categoria de concreticidade, uma das categorias centrais da dialética, é assim emasculada no sistema de Hegel em tal medida que é impossível aplica-la na ciência natural ou à concepção materialista da sociedade. Em resumo, a categoria de concreticidade e conseqüentemente dialética como um todo, que é inconcebível sem esta categoria, revela-se inaplicável a qualquer coisa que não a esfera do espírito. Para tudo o mais só é aplicável na medida em que essas outras coisas são interpretadas puramente idealisticamente, como uma manifestação do espírito universal, como uma manifestação unilateral (abstrata) do espírito concreto, do concreto pleno e rico do espírito absoluto, a ideia absoluta.

Estas limitações idealistas da concepção de Hegel de concreticidade, a estreiteza desta concepção, são indissolúvelmente vinculadas com a noção de que natureza é algo estático, que o desenvolvimento pertence somente à esfera do espírito.

Concreticidade de fato é indissolúvelmente vinculado com o desenvolvimento, e desenvolvimento dialético, com autodesenvolvimento através das contradições. O último Hegel viu na consciência e em nenhum outro lugar. Por isso a estreiteza de sua concepção de concreticidade, uma concepção que, *limitada como ela é*, é depois estendida ao inteiro campo da natureza.

Conectado a isso está a interpretação de Hegel do método de ascensão do abstrato ao concreto. De acordo com Hegel, isso significa que a inteira realidade, incluindo a natureza e história, é a ascensão do espírito a si mesmo, um processo que vai através de um número de estágio a partir do “mecanismo”, como a esfera da *manifestação puramente abstrata da espiritualidade*, a um espírito humano concreto. A ascensão a si mesmo é realizada pelo *absoluto*, não-humano, espírito divino. Enquanto tal, este espírito é concreto em si mesmo (*an sich*) antes mesmo de ter se revelado como “mecanismo”, “quimismo”, ou “organismo” em uma maneira unilateral, abstrata.

É por isso que a lógica pura no sistema de Hegel precede a consideração filosófica da natureza, sendo a última apresentada como um número de estágio nos quais o espírito lógico concreto *revela a si próprio (sich entäussert)* ainda mais pleno e concreto na forma de espaço e tempo.

Ascensão do abstrato ao concreto, desse modo, coincide em Hegel com a geração do mundo pela ideia lógica. Assim a lei da *reprodução* espiritual do mundo pelo pensamento é aqui representada diretamente como a lei da *produção* desse mundo pelo poder criativo do conceito.

Esta ilusão hegeliana, como Marx mostrou, é baseada simplesmente em um ponto de vista unilateral do filósofo e lógico da realidade. Hegel, como lógico *ex professo*, está interessado em todos os lugares e primeiro de tudo na “matéria da lógica, ao invés da lógica da matéria”. A partir deste ponto de vista, o homem é considerado somente como o sujeito da atividade teórica lógica, e o mundo, somente como objeto, somente como material processado nesta atividade. Esta abstração é, dentro de certos

limites, justificada na lógica, e enquanto a lógica suporta estas limitações na mente, não existe qualquer coisa idealista nesta abstração.

A abordagem de Hegel, entretanto, elimina estas fronteiras. Ele considera pensamento não somente e não simplesmente como uma das habilidades do homem, mas também como a fonte substancial de todas as outras habilidades humanas e tipos de atividade, como sua fundação essencial. Ele trata a habilidade de mudar praticamente o mundo externo, natureza fora do homem, também como uma manifestação do princípio mental no homem. O verdadeiro processo da transformação prática do mundo aparece em sua filosofia como uma consequência e manifestação da atividade puramente espiritual – em última análise, da atividade puramente lógica, enquanto o todo da cultura material da humanidade, como um produto do pensamento, como um “conceito refinado”, como o “outro ser do conceito”.

Na realidade, a base imediata do desenvolvimento do pensamento não é a natureza enquanto tal, mas precisamente a transformação da natureza pelo homem social, isto é, prática. Se a base prática objetiva do pensamento é apresentada como o produto do pensamento, como pensamento em sua realização material, alguém precisa concluir que pensamento tem a ver com a objetividade somente na aparência, enquanto o fato verdadeiro, essencialmente, lida somente com si mesmo, com seu próprio “outro ser”. Definições lógicas, isto é, aquelas definições que o mundo objetivo externo deve ao pensamento, aparece como o absoluto e as definições unicamente genuínas deste mundo.

O ponto de vista da lógica se torna em Hegel absoluto e que tudo abarca. Se a essência do homem acredita-se estar no pensamento, e a essência da realidade objetiva, em sendo o produto do pensamento, um “conceito alienado”, a lei do desenvolvimento do pensamento aparece como a lei do desenvolvimento do mundo real. É por isso que o homem e pensamento em conceito provam serem sinônimos completos em Hegel, assim como o mundo e o mundo em conceitos, o mundo assimilado logicamente. A lei a qual de fato determina somente a atividade da cabeça pensante teórica é feita a suprema lei do desenvolvimento e prática do homem e do mundo objetivo.

O verdadeiro assunto da lógica hegeliana permanece, apesar de suas ilusões, somente o processo da assimilação teórica do mundo, da reprodução mental do mundo. Na medida em que Hegel estuda este mundo, ele chega a verdades descobertas. Na medida em que ele toma este assunto como algo diferente do que realmente é, por algo maior – a formação do próprio mundo, ele toma o caminho da compreensão errônea do mundo e do pensamento, também. Ele priva a si mesmo de qualquer possibilidade de entendimento do processo do próprio pensamento. Enquanto as verdadeiras condições produzindo a atividade lógica são apresentadas como seus próprios produtos e consequências, o raciocínio lógico é suspenso em pleno ar, ou ainda no “éter do pensamento puro”. O próprio fato da origem do pensamento e as leis de seu desenvolvimento se tornam bastante inexplicáveis. Ele não possui fundação em qualquer coisa residindo fora de si. As fundações acredita-se residirem em si mesmo. É por isso que Hegel é compelido no final a interpretar a habilidade lógica, a habilidade de distinguir entre e combinar conceitos, como um tipo de dom divino, como atividade do conceito se autodesenvolvendo. A lei da ascensão do abstrato ao concreto, descoberta por Hegel no movimento do conhecimento teórico, também permanece inexplicável. A questão de porque o pensamento se move em uma direção ao invés de outra, é respondida pela filosofia hegeliana em uma forma essencialmente tautológica: tal é a

natureza original e “não-criável” do pensamento. Tautologia cessa ser uma mera tautologia aqui, se tornando uma mentira idealista.

Este é o ponto ao qual Marx nivela sua crítica, mostrando que absolutamente não existe explicação aqui, e a tentativa de transmitir uma ausência de uma explicação por uma explicação é equivalente ao idealismo.

Embora Marx descarte a concepção hegeliana do pensamento como o demiurgo do mundo objetivo, ele, entretanto, não rejeita a lei que Hegel estabeleceu no movimento do conhecimento teórico, embora ele tenha dado a isso uma falsa interpretação idealística. A ascensão do abstrato ao concreto, como Marx apontou, é de fato nada além de um método para o pensamento humano assimilar a realidade concreta existindo fora e independentemente dele. Enquanto tal, este método assume, primeiro, a existência de uma concreticidade não interpretada, segundo, a atividade objetiva prática do homem social se desenvolvendo independentemente do pensamento, e terceiro, uma forma sensorial imediata de reflexo da concreticidade objetiva na consciência, isto é, consciência, contemplação e noção empíricas formando bastante independentemente de e anteriormente a atividade teórica especial. Em outras palavras, pensamento teórico é posterior a existência do mundo objetivo e, além disso, a outra forma de consciência forma diretamente ao longo da atividade prática sensorial – *o modo espiritual prático da assimilação do mundo*, como Marx se referiu a isso.

Hegel apresenta todas essas premissas do pensamento teórico como seus produtos e consequências. Marx coloca todas as coisas em seus devidos lugares.

A partir do ponto de vista materialista, como Marx mostrou, o método da ascensão do abstrato ao concreto pode e deve ser entendido bastante racionalmente, sem qualquer misticismo, como o único método pelo qual o pensamento pode reproduzir no conceito, no movimento dos conceitos, a concreticidade historicamente estabelecida existindo fora e independentemente dele, um mundo existindo e se desenvolvendo fora e independentemente do pensamento.

### **3. Ponto de Vista de Marx do Desenvolvimento do Conhecimento Científico**

Como sabemos, a questão da relação do abstrato e do concreto no pensamento surgiu antes de Marx na luz de outro problema, mais geral: qual método científico deveria ser usado?<sup>0</sup>

Esta questão assume um ponto de vista do desenvolvimento científico como um processo histórico natural. Em geral, Marx sempre foi decididamente contrário ao ponto de vista esquerdista do desenvolvimento da cultura espiritual, que ignora todas as prévias realizações do pensamento humano. Na ciência, assim como em todos os outros campos da cultura espiritual, verdadeiro progresso é sempre atingido por um desenvolvimento posterior dos valores criados pelo desenvolvimento prévio, não por começar do zero; por uma cabeça teoricamente desenvolvida, ao invés de pela *tabula rasa* lockeana.

Vai sem dizer que a assimilação dos resultados dos desenvolvimentos teóricos prévios não é uma matéria de simplesmente herdar fórmulas prontas, mas sim um processo complexo de sua reinterpretação crítica com referência a sua correspondência

---

<sup>0</sup> Ver Marx (2003).

a fatos, viva, prática. Uma nova teoria, entretanto, tão revolucionária quanto é seu conteúdo e importância, sempre nasce ao longo da reavaliação crítica do desenvolvimento teórico prévio. Lenin enfatizou este ponto em sua luta contra os pontos de vista Esquerdistas dos proponentes da tão falada cultura proletária, que insistiam que a cultura proletária deveria ser desenvolvida “direta da vida”, enquanto as realizações do pensamento humano deveriam ser descartadas como lixo inútil.

Quanto mais revolucionária uma teoria, maior é seu papel como herdeiro genuíno do desenvolvimento teórico prévio, e o grau no qual ele assimila os “núcleos racionais” acumulados pela ciência no desenvolvimento prévio. Essa é uma lei necessária do desenvolvimento da ciência, da teoria. Uma nova concepção teórica dos dados empiricamente dados sempre surge ao longo da reavaliação crítica revolucionária da velha interpretação teórica desses fatos.

“Acerto de contas crítico” com as teorias desenvolvidas previamente não é uma questão de importância secundária, mas um elemento necessário na elaboração da própria teoria, um elemento da análise teórica dos fatos. Não é acidental que *O Capital* tenha um subtítulo, um segundo título: *Uma Análise Crítica da Produção Capitalista*.

Em *O Capital*, a análise de conceitos desenvolvidos na inteira história precedente da economia política coincide organicamente, em essência, com uma análise dos fatos persistentes da realidade econômica. Estes dois aspectos da investigação teórica-científica coincidem e mesclam em um único processo. Nenhum deles é concebível ou possível sem o outro. Assim como a análise crítica dos conceitos é impossível fora de uma análise dos fatos, análise teórica dos fatos é impossível se não existirem conceitos através dos quais eles podem ser expressos. A lógica dialética de Marx leva plenamente esta circunstância em conta.

É por isso que a dialética é a área onde a consciência, coincidência intencional dos momentos indutivos e dedutivos, toma lugar, os dois constituindo um elo indissolúvel e assumindo momentos mútuos de *investigação*.

A velha lógica era mais ou menos consistente ao interpretar indução como análise dos *fatos empíricos*, como formação de definições analíticas do fato. É por isso que a indução apareceu como a forma *básica*, se não única, de atingir novo conhecimento. Dedução era principalmente considerada como análise do conceito, como o processo de estabelecer distinções entre o conceito. Enquanto tal, parece largamente ser o processo e forma da *explicação* ou *exposição* do conhecimento já existente, conhecimento que já está na cabeça, ao invés de uma forma de obtenção de novo conhecimento e novos conceitos. A questão é que homem (naturalmente, na condição de que ele realmente forma um conceito dos fatos) nunca retoma a análise dos fatos com uma consciência vazia, mas sempre com uma consciência desenvolvida pela educação. Em outras palavras, ele sempre aborda os fatos tendo em mente certos conceitos. Querendo isso ou não, ele não pode agarrar ativamente ou conceber fatos em geral sem esta condição – ele pode, na melhor das hipóteses, somente contemplar passivamente eles.

Na mais simples generalização, indução é indissolúvelmente vinculada com dedução: homem expressa fatos em um *conceito*, e isto significa que uma nova definição analítica dos fatos é ao mesmo tempo formada como uma nova, e mais concreta, definição daquele conceito que serve como a base para interpretação destes fatos. Se este não é o caso, uma definição analítica do fato não é formada.

O homem querendo isso ou não, cada nova definição indutiva do fato é formada por ele à luz de algum conceito pronto que ele em algum momento aprendeu da

sociedade, na luz de algum sistema conceitual ou outro. Ele que acredita que expressou fatos “sem qualquer viés que seja”, sem quaisquer “ideias preconcebidas”, não é realmente livre delas. Ao contrário, ele frequentemente prova ser escravo das ideias mais banais e absurdas.

Aqui, assim como qualquer outro lugar, liberdade reside em dominar a *consciência* da necessidade, ao invés de tentar escapar dela. Uma pessoa genuinamente não-preconceituosa não expressa fatos sem quaisquer “ideias preconcebidas” que sejam, ele faz isso com a ajuda dos conceitos *corretos* conscientemente assimilados.

Em considerando categorias filosóficas, isso foi demonstrado bastante convincentemente por Engels em sua crítica do empirismo: um cientista natural que se orgulha de sua liberdade de qualquer categoria lógica prova ser um cativo das concepções mais banais delas. Por si mesmo, ele não pode formá-las fora dos fatos – isso seria equivalente a dizer que fez algo que só poderia ser feito pela humanidade em seu desenvolvimento. Ele assim, na realidade, sempre emprega categorias lógicas da filosofia. A única questão é, de qual filosofia ele as emprestará: de um sistema da moda que não serve para qualquer coisa ou um que é na verdade o pico do desenvolvimento, um sistema baseado no estudo de toda a história do pensamento humano e suas realizações.

Isso é verdade, naturalmente, não somente para os conceitos da filosofia: a mesma coisa acontece com as categorias de qualquer ciência. O homem nunca começa a raciocinar “do zero”, “direto dos fatos”. O grande cientista russo, Ivan Pavlov, disse uma vez que sem uma ideia na cabeça, você não pode ver os fatos. Contemplação irracional e indução sem ideias são produtos da imaginação, assim como “pensamento puro”.

Empirismo assumindo que ele “estar manipulando fatos inegáveis [...] manipula preferentemente idéias recebidas de outrem, produtos do pensamento de seus predecessores, na sua maioria superados” (Engels, 2000, p. 96). É por isso que um empirista facilmente confunde abstrações com realidade, realidade com abstrações, e toma as ilusões subjetivas por fatos objetivos e fatos objetivos e conceitos os expressando, por abstrações e ilusões. Como uma regra, ele postula truísmos abstratos como definições dos fatos.

Segue que a própria “indução abstrata” toma a forma de concretização de noções e conceitos que servem como a base para considerar os fatos, isto é, a forma de dedução ou processo de preenchimento de conceitos originais com definições novas e mais detalhadas obtidas dos fatos através de abstração.

A velha oposição de dedução e indução é racionalmente suprassumida na dialética materialista. Dedução cessa de ser um meio de derivação formal de definições contidas *a priori* no conceito, se tornando um meio do real desenvolvimento do conhecimento dos fatos em seu movimento, em sua interação interna. Esta dedução organicamente inclui um momento empírico: procede através de uma rigorosa análise dos fatos empíricos, isto é, através de indução. Neste caso, entretanto, os nomes “indução” e “dedução” expressam somente uma semelhança forma e externa entre o método materialista dialético e os métodos correspondentes da lógica orientada intelectualmente, raciocinativa. Na verdade, isso não é nem indução nem dedução, mas sim um terceiro método incluindo os outros dois como momentos suprassumidos. Aqui eles são realizados simultaneamente, como contrários assumidos mutuamente, resultando em uma forma nova e mais elevada de desenvolvimento lógico, precisamente através de sua ação recíproca.

Essa forma mais elevada, uma combinação orgânica de análises dos fatos dos conceitos, é exatamente o método de ascensão do abstrato ao concreto que Marx fala. Esta é a única forma lógica do desenvolvimento do conhecimento que corresponde à natureza objetiva da coisa. A questão é que nenhum outro método pode reproduzir a concreticidade objetiva no pensamento como realidade que surgiu e se desenvolveu historicamente. Não se pode fazer isso de qualquer outra forma.

Enquanto tal, método da ascensão do abstrato ao concreto não é de forma alguma meramente um método de expor o conhecimento disponível obtido de alguma outra maneira, como os ensinamentos de Marx têm sido frequentemente apresentados por revisionistas que distorcem o método de *O Capital* no espírito do neokantismo banal.

Essa é a forma que o método da ascensão do abstrato ao concreto é interpretado por Rudolph Hilferding. Citando o prefácio dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de Marx* de 1857-1858 (“Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento” (Marx, 2011, p. 54)), Hilferding faz este comentário:

Está claro a partir disso quão falso é igualar dedução e indução como fontes do conhecimento como do mesmo valor. Ao invés, dedução é somente um *método científico de apresentação* que, entretanto, precisa ser precedido no espírito pela indução se ele deveria realmente chegar, em última análise, do geral à apresentação do particular (Hilferding, 1910/1911, S. 578, itálicos de Ilienkov).

Hilferding chama o método de ascensão do abstrato ao concreto de dedução e o interpreta de uma maneira extremamente unilateral, somente em consideração com sua semelhança externa a dedução como é tradicionalmente concebida, negando que possui quaisquer vantagens como um método para o estudo dos fatos reais e reduzindo-o meramente a uma forma de apresentação sistemática do conhecimento disponível, que precisa, em seu ponto de vista, ser obtido de alguma outra maneira avançada, nomeadamente, em uma maneira indutiva.

Karl Renner, o bem conhecido marxista austríaco, autor de *A Economia como um Processo Total e Socialização*, segue a mesma avenida de pensamento no prefácio de seu trabalho. Ele reduz a essência do método da ascensão do abstrato ao concreto aplicada em *O Capital*, a maneira de apresentação característica dos filósofos alemães, que Marx, de acordo com Renner, aprendeu de seus contemporâneos. Na medida em que essa maneira de apresentação foi alegadamente se tornando bastante alheia ao leitor moderno, Renner acredita apropriado substituí-la por uma bastante diferente. “Eu não conheço qualquer livro nascido de tal grande massa de dados empíricos como *O Capital* de Marx, e somente alguns poucos livros cujo método de apresentação é tão dedutivo e abstrato” (Renner, 1924, S. 5-6). Desse modo, Renner acredita ser conveniente apresentar o conteúdo da teoria de Marx de outra maneira, uma que “proceda da evidência visual dos fatos da experiência, as arranje em certa ordem, e assim gradualmente avança ao conceito abstrato” (Renner, 1924, S. 5), isto é, indutivamente. Neste caso, Renner acredita, o método de apresentação corresponderá ao método de investigação, enquanto em *O Capital* os dois estão em contradição.

Como resultado, Renner generaliza, bastante acriticamente, os fenômenos empíricos do capitalismo moderno como eles aparecem na superfície, fazendo passar suas generalizações para uma expressão teórica da essência desses fenômenos.

Seguindo este caminho ele descobre, por exemplo, que o trabalhador comprando ações desse modo se torna dono de meios sociais de produção, que resulta na automática “democratização do capital” e “socialização” da produção social, tornando a revolução desnecessária. Assim Renner suplanta o *método* de Marx de estudar fenômenos pelo método de apologia, distinguindo-o como uma maneira diferente de apresentação.

O método de ascensão do abstrato ao concreto pode muito pouco ser interpretado como um método de síntese puramente lógica de abstrações disponíveis (previamente obtidas em uma forma puramente analítica) em um sistema. A noção de que o conhecimento envolve em primeiro lugar análise “pura” produzindo numerosas abstrações seguidas assim como pela síntese “pura”, é o mesmo tipo de invenção da epistemologia metafísica como a ideia da indução sem dedução.

Substanciando este ponto de vista, o desenvolvimento da ciência nos séculos XVII e XVIII é frequentemente tomado como um exemplo, mas os fatos são frequentemente violados, inadvertidamente. Mesmo que alguém possa concordar que a característica daquela época era de fato a atitude analítica em direção aos fatos (embora síntese, apesar das ilusões dos teóricos, era realizada aqui também), era preciso não esquecer que esse não era o estágio inicial no desenvolvimento científico da humanidade e que a “análise unilateral” característica da época assumiu a ciência anciã grega como um pré-requisito. E a ciência anciã grega, é muito mais caracterizada pelo ponto de vista sintético generalizado das coisas. Referindo a história da metafísica dos séculos XVII e XVIII, alguém pode ter em mente que não era a primeira, mas sim a segunda grande época do desenvolvimento do pensamento. Neste caso, é síntese ao invés de uma análise que surge historicamente como o primeiro estágio do processamento dos fatos no pensamento.

O exemplo referido assim mostra algo diametralmente contrário ao que pretendia mostrar.

Análise e síntese são (e têm sido sempre) contrários tão indissolúveis internamente do processo do pensamento como dedução e indução. Se em uma certa época um foi superestimado em detrimento do outro, isto não deveria ser elevado a uma lei de que o pensamento deveria ser sujeita no futuro, uma lei lógica, um preceito de acordo com o qual cada ciência precisa primeiro passar através de um estágio puramente analítica do desenvolvimento para depois proceder, nesta base, a um sintético.

Mas isto é exatamente a concepção com a qual o ponto de vista é baseado de que o método da ascensão do abstrato ao concreto pode ser aplicado somente aqui e ali, onde o concreto tenha sido previamente “destilado” no abstrato.

O método da ascensão do abstrato ao concreto é primeiro de tudo um método de análise dos fatos empíricos reais. Enquanto tal, organicamente inclui em si mesmo o movimento reverso como seu contrário internamente necessário: cada passo neste caminho é exatamente um ato da ascensão da concreticidade dada sensorialmente a uma expressão teórica abstrata. É por isso que a ascensão do abstrato ao concreto no pensamento é ao mesmo tempo um movimento continuamente renovado do concreto em contemplação e noção ao concreto no conceito.

Definições abstratas dos fatos dados sensorialmente, que são sintetizados no caminho da ascensão em direção à verdade concreta, são formadas no processo do próprio movimento. Eles não são de forma alguma tomados prontos como produtos do estágio prévio de conhecimento lógico, alegadamente puramente analítico.

Se existe algum sentido na asserção de que a ascensão do abstrato ao concreto assume uma redução puramente analítica da concrete sensorialmente empírica à expressão abstrata, como um estágio especial do desenvolvimento lógico interior em tempo e essência, este significado pareceria ser que a consideração teórica da realidade assume a existência do vocabulário bem desenvolvido, uma terminologia formada espontaneamente, e um sistema de concepções gerais abstratas. Este estágio “puramente analítico” no reflexo da realidade objetiva na consciência é somente um pré-requisito da atividade lógica teórica, ao invés de seu primeiro estágio.

Assim nós podemos resumir o descrito acima como segue: o método da ascensão do abstrato ao concreto é uma forma específica da atividade do pensamento, da transformação lógica da contemplação e noção em conceitos. Não é de forma alguma um procedimento artificial, uma forma de apresentação do conhecimento já existente, ou um método formal para combinar abstrações disponíveis em um sistema.

Esta é, em primeiro lugar, uma lei natural do desenvolvimento teórico da humanidade, estabelecido pela filosofia e, em segundo lugar, um método aplicado conscientemente do desenvolvimento da teoria.

Cada generalização indutiva tomada separadamente (de acordo com a fórmula “do concreto em contemplação ao abstrato no pensamento”) é de fato sempre realizada no contexto do avanço global do conhecimento e é neste sentido somente um “momento desaparecendo” no movimento geral à verdade concreta. Assim, ascensão do abstrato ao concreto no pensamento e a dialética do pensamento são vinculados indissolúvelmente.

Não é por nada que Lenin, tendo copiado cuidadosamente uma extensa definição do caminho do abstrato ao concreto dado por Hegel na última seção de sua grande *Lógica*, descreve-a como segue: “Este extrato não é absolutamente ruim como um tipo de resumo da dialética”.

A definição citada por Lenin caracteriza o raciocínio como ascensão do abstrato ao concreto:

“Assim, o conhecimento avança de conteúdo em conteúdo. Antes de tudo, esta progressão se determina pelo fato de começar por determinações simples, a que se seguem determinações continuamente mais *ricas* e mais *concretas*. De fato, o resultado contém o seu começo e seu movimento enriqueceu-o com uma nova determinação. O universal constitui o fundamento; por isto, a progressão não deve ser tomada como um fluir de uma coisa à outra. No método absoluto, o conceito *se conserva* em seu ser-outro, o universal na sua particularização, no juízo e na realidade; ele eleva a cada degrau da determinação seguinte toda a massa do seu conteúdo anterior e, pela sua progressão dialética, não deixa nada para trás e carrega consigo todo o adquirido e se enriquece e se condensa em si mesmo...” (Lenin, 2011, pp. 191-192).

São essas seções da *Lógica* de Hegel, onde a ideia é exposta como ascensão da definição universal abstrata do objeto à sua personificação cada vez mais concreta, que Lenin aponta em sua sinopse como a seção na qual o idealismo é menos sentido e onde o método dialético está em primeiro plano.

É curioso que todo o capítulo sobre a Ideia “absoluta” quase não mencione a palavra “deus” (escapou-lhe uma vez: o “conceito divino” faz uma pequena aparição); ademais – N.B. *isto* –, este capítulo não



contém especificamente quase nenhum *idealismo* específico, mas tem como objeto essencial o *método dialético*. Síntese e resumo, a última palavra e a essência da lógica de Hegel é o *método dialético* – e isto deve ser observado com ênfase. Mais ainda: na obra *mais idealista* de Hegel há *menos* idealismo e *mais* materialismo. É “contraditório”, mas é um fato! (Lenin, 2011, p. 194).

No ponto de vista dialético do processo do conhecimento, o método de ascensão do abstrato ao concreto, da definição teórica universal do *objeto* dado na contemplação e noção, as suas definições cada vez mais concretas, aparece como uma forma de transformação teoricamente correta dos fatos empíricos em um conceito. Este é o ponto de vista tomado por Marx, no prefácio a sua *Contribuição à Crítica da Economia Política* e por Lenin em suas notas e avaliação do último capítulo da *Lógica* de Hegel.

#### **4. O Fundamento Materialista do Método de Ascensão do Abstrato ao Concreto em Marx**

O método de ascensão do abstrato ao concreto como lei universal cujo desenvolvimento científico está sujeito, foi formulada por Hegel. Mas se tornou um método real do desenvolvimento do conhecimento *científico concreto* somente nas mãos de Marx, que deu a ele uma fundamentação materialista, enquanto que em Hegel, devido a sua interpretação e aplicação idealistas, apareceu exclusivamente como um método para construção de uma ciência especulativa de ciências, um sistema absoluto do “mundo como um todo”.

Marx não somente fundamentou sua lei no plano teórico geral – ele na verdade aplicou no desenvolvimento de uma ciência concreta, economia política. *O Capital*, criado com a ajuda deste método, contém uma prova prática extensiva e concreta da necessidade deste método, sua fundamentação materialista real como o único método que concordo com a dialética da realidade objetiva.

Análises de *O Capital* com referência ao método de investigação aplicado nele deveria também mostrar a essência concreta do método de ascensão do abstrato ao concreto.

Deveria ser mostrado como o único método que pode assegurar a solução da tarefa central da investigação científica como é vista na dialética materialista – a tarefa de traçar o condicionante recíproco concreto dos fenômenos, criando, através de sua interação, um *sistema* que surgiu e se desenvolveu historicamente, e ainda continua a desenvolver novas formas de sua existência e interação interna.

Esta tarefa não pode ser resolvida de qualquer outra forma. Qualquer outro método não corresponde à natureza objetiva do objeto reproduzido com sua ajuda no espírito.

Seria bastante errôneo derivar a necessidade pelo método da ascensão do abstrato ao concreto meramente do fato de que a consciência do homem é incapaz de agarrar o objeto em sua inteira complexidade para que ele possa ascender, quer queira quer não, da noção incompleta unilateral (abstrato) do objeto a um conhecimento cada vez mais completo e compreensivo dele. Esta explicação seria simplesmente bastante inadequada. Para ser mais preciso, esta não é uma explicação, mas uma referência a um

fato bem conhecido. A realidade é que a consciência é de fato evidente. Mas todas as propriedades e características específicas da consciência precisam elas mesmas de uma explicação materialista. Além disso, tal referência à natureza da consciência não explicaria qualquer coisa, falando genericamente, sobre a especificidade do método de ascensão do abstrato ao concreto como um método da investigação teórica científica. Familiarização com um objeto, fenômeno ou sistema de fenômenos também toma a forma de assimilação gradual e ordenada de novos detalhes, de transição de uma noção unilateral e escassa de um objeto a uma noção compreensiva (embora ainda empírica) dele. Acumulação de informação empírica através da qual a realidade se torna *familiar*, mas não ainda *conhecida*, também procede como desenvolvimento de um conhecimento unilateral a um compreensivo.

Essa interpretação, portanto, levaria em conta somente aquelas características abstratas idênticas, cuja reprodução teórica da concreticidade no conceito tem em comum com a simples familiarização empírica com fenômenos, e não expressaria a especificidade de ambos.

O método de ascensão do abstrato ao concreto é meramente um método de *reflexo* da realidade concreta no pensamento, ao invés de um método de *criação* dela pelo poder do pensamento, como foi apresentado por Hegel. É precisamente por isso que não depende do pensamento onde o desenvolvimento lógico de conceitos por ele método vai começar e em qual direção vai proceder. Como Marx mostrou, depende somente da relação na qual os vários aspectos do todo concreto fica uns com os outros. O método do desenvolvimento lógico prefere assim corresponder ao método da divisão interna deste todo, à dialética da formação da concreticidade fora do pensamento, isto é, na análise final, ao desenvolvimento histórico dessa concreticidade, embora, como será mostrado mais tarde, esta coincidência não é de forma alguma simples, morta ou espelhada, sendo causa somente com os momentos universais do desenvolvimento.

A fórmula do materialismo na epistemologia e lógica é o inverso do que tem sido formulado: o objeto é tal que somente o dado, ao invés de alguma outra forma de atividade da consciência corresponde a ele; o objeto é tal que ele só pode ser refletido na consciência com a ajuda do método dado.

Em outras palavras, a discussão do modo da atividade lógica aqui, também, se torna o estudo da *natureza objetiva da realidade objetiva*, uma elaboração adicional da categoria da concreticidade como uma categoria *objetiva* expressando a forma universal da existência da realidade.

Aqui, também, o princípio da coincidência da lógica, epistemologia e dialética, é o dominante: a questão que é puramente lógica, à primeira vista, é essencialmente uma questão de formas universais nas quais a concreticidade objetiva surge e se desenvolve.

Uma fundamentação materialista da concreticidade e necessidade do método de ascensão do abstrato ao concreto pode consistir somente em demonstrar as leis universais reais que dominam igualmente a formação de qualquer sistema concreto de fenômenos interagindo (seja ele o sistema capitalista de relação sociais ou o sistema solar, a forma química ou biológica de interação etc.).

Aqui novamente nos deparamos com uma dificuldade dialética familiar: a abordagem da dialética é em si mesma dialética. É aparentemente impossível estabelecer e expressar teoricamente as leis universais da formação de *qualquer* concreticidade no caminho da generalização indutiva, de abstração das características gerais e idênticas que o sistema capitalista tem em comum com o sistema solar e a forma biológica de interação na natureza com a eletromagnética ou química.

Formulando a questão desta maneira significa definir uma tarefa absolutamente insolúvel em sua própria natureza. Humanidade como um todo não conhece todos os casos de interação concreta na natureza infinita, muito menos o presente autor. Contudo, obstante nos deparamos com a tarefa de estabelecer exatamente as leis *universais* (isto é, lógicas) da formação de qualquer sistema objetivo de interação concreta. Em outras palavras, nós recorremos a um dos problemas eternos da filosofia – se é possível resolver uma generalização realmente universal, *infinita* com base no estudo de uma série limitada e necessariamente *finita* de fatos, e se é assim, como alguém pode abordar a tarefa.

Por sorte, a filosofia a filosofia nunca tentou obter este entendimento dentro da abordagem indutiva. O real desenvolvimento da ciência e filosofia há muito tempo achou uma forma *prática* de resolver esta antinomia, que apenas parece insolúvel a princípio enquanto for formulado metafisicamente.

Na verdade, a humanidade tem sempre obtido generalizações e conclusões universais, “infinitas”, não somente na filosofia, mas em qualquer área do conhecimento também, através de *análises* de pelo menos um caso típico, e não através de *abstração* daquelas características idênticas que todos os casos comuns possuem em comum.

É suficiente nesta conexão lembrar as palavras da *Dialética da Natureza*, de Engels:

Um exemplo notável do que há de injustificado na pretensão segundo a qual a indução é a forma única ou ainda predominante da investigação científica, pode ser encontrado no terreno da termodinâmica: a máquina a vapor constituía a demonstração mais assombrosa de que, do calor, é possível extrair-se movimento mecânico. Mas a verdade é que 100.000 máquinas a vapor não o demonstram melhor que uma; criam apenas, para os físicos, a necessidade cada vez maior de explicar o fenômeno. Sadi Carnot foi o primeiro que se propôs a fazê-lo com seriedade. Mas não por meio da indução. Estudou a máquina a vapor, analisou-a, e verificou que o processo de seu funcionamento, aquilo que nela interessava, não se encontrava sob uma *forma simples*, mas encoberto por uma série de processos secundários; pôs de lado todas as circunstâncias estranhas ao processo essencial e construiu uma máquina a vapor, ideal (ou máquina a gás), de construção, por certo tão difícil como, por exemplo, uma linha ou superfície geométrica, mas que, de certa maneira, presta o mesmo serviço que essas abstrações matemáticas: apresentava o processo sob uma forma simples, independente, não adulterada (Engels, 2000, p. 166).

Não é indução direcionada à busca de abstrações expressando as características gerais de todos os casos particulares, mas *análises* em profundidade de um caso particular visando revelar o processo em estudo em sua forma pura que tem sido o método da filosofia quando e onde ela realmente chegou a descobertas objetivas. São somente homens como Comte e Spencer que tentaram seguir o caminho da indução e abstração – com resultados adequadamente escassos.

A filosofia tem sempre se preocupado com seus próprios problemas específicos essencialmente diferentes do desejo de encontrar as características gerais abstratas que um crocodilo tem em comum com Júpiter e o sistema solar com riqueza. A filosofia tem sempre tido seus próprios problemas sérios, a solução disso colocou-a mais próxima do

estabelecimento de leis universais de tudo que existe, revelando o conteúdo das categorias.

Marx, como é bem conhecido, fez uma análise crítica do sistema hegeliano de categorias universais, mas ele não fez isso comparando estas categorias com características que a humanidade tem em comum com o núcleo atômico ou com a estrutura e grandeza do Universo.

O sistema de Hegel foi superado criticamente através de sua comparação crítica basicamente com uma instância do desenvolvimento dialético (mas, o que é mais importante, a mais típica delas) – com a dialética das relações sociais de produção em um estágio de seu desenvolvimento.

Uma superação crítica das categorias universais historicamente desenvolvidas pela filosofia, com referência a pelo menos *um* caso típico, é o verdadeiro caminho que é sempre tomado pela evolução do entendimento do conteúdo das categorias universais.

A tarefa básica da análise teórica do universal é sempre reduzir verdadeiramente à análise do individual, na perspectiva do universal. Só é possível apontar no individual aquilo que constitui a universalidade deste caso, ao invés de sua individualidade ou especificidade. É neste ponto que é necessária uma atitude consciente de abstração e o método de sua obtenção. O erro mais ordinário da investigação teórica é feito quando aquilo que realmente se refere à ocorrência dada das circunstâncias transientes na qual uma forma universal real é contemplada, é tomada como a própria forma universal do fato individual.

Para revelar o conteúdo de tal categoria universal como concreticidade, pode-se e deve-se estudar ao menos um caso típico do sistema vivo dialeticamente desenvolvido dos fenômenos objetivos interagindo internamente.

O sistema de relações capitalistas entre homens é o exemplo mais típico de tal sistema relativamente independente se autodesenvolvendo (concreticidade). Nós devemos considerar isso como um caso particular imediato da concreticidade em geral, na qual o delineamento universal de qualquer concreticidade pode e deve ser revelada. Materiais de outros campos serão considerados à medida na qual eles são característicos em si mesmos.

A escolha deste material é determinada por outras razões que não capricho subjetivo ou inclinação pessoal. Uma consideração de muito mais peso em favor desta escolha é que nenhuma outra concreticidade tem sido compreendida tão profundamente quanto essa. Nenhum outro sistema de interação concreta tem sido apresentada ao intelecto na inteira complexidade e plenitude de sua dialética interna, na inteira complexidade de sua estrutura como o sistema das relações capitalistas reveladas em *O Capital* e outros trabalhos dos fundadores do marxismo-leninismo, e é exatamente por isso que é mais conveniente usar este material como a base para considerar as características universais de qualquer concreticidade, para explicar a categoria da concreticidade em geral.

Este modo de consideração coincide plenamente com o que o próprio Marx fez em sua prática cognitiva.

Quando Marx se deu a tarefa de revelar a lei universal do capitalismo enquanto tal, como um sistema historicamente determinado de produção social, ele não tomou o caminho da comparação indutiva de todos os casos, sem exceção, do desenvolvimento capitalista que tomou lugar no planeta em seu tempo. Ele agiu diferentemente, como um dialético: ele tomou o *caso mais característico e melhor desenvolvido*, nomeadamente, a realidade capitalista da Inglaterra e seu reflexo na literatura econômica inglesa e

desenvolveu uma teoria econômica *universal*, basicamente com base na investigação detalhada desse exemplo *único*.

Ele entendeu que as leis universais do desenvolvimento do capitalismo são as mesmas para qualquer país, e que a Inglaterra, tendo avançado mais longe do que qualquer outro país no caminho do desenvolvimento capitalista, demonstrava todos os fenômenos em sua forma mais distinta. Tudo aquilo que em outros países estava presente como um rudimento muito fraco e dificilmente distinguível, como uma tendência que não estava ainda plenamente formada, obscurecida e complicada por circunstâncias secundárias externas, existia aqui na forma mais desenvolvida e classicamente definida. Somente em algumas ocasiões Marx utilizou materiais relativos ao desenvolvimento capitalista de outros países (em sua análise da renda, por exemplo, ele usou numerosos materiais do desenvolvimento econômico de uma cidade russa). Desta forma, a forma de estabelecimento de características imediatamente comuns de diferentes exemplos do desenvolvimento capitalista, não era uma estrada real para chegar a uma teoria *universal* do desenvolvimento capitalista. A estrada real de sua investigação foi invariavelmente o estudo da realidade econômica inglesa e uma crítica construtiva da economia política inglesa.

As mesmas considerações poderiam aparentemente ser levadas em conta ao enfrentar o problema das categorias da dialética como lógica e epistemologia, como a ciência do pensamento. É a realidade capitalista teoricamente revelada em *O Capital* e outros trabalhos do mesmo ciclo (tanto por Marx e por seus melhores pupilos e seguidores, em primeiro lugar por Engels e Lenin) que fornece a imagem mais compreensiva da concreticidade historicamente emergente e desenvolvida, como o exemplo mais típico da concreticidade em geral. É *O Capital* que nós consideramos como o modelo até então inigualável da *aplicação consciente do método dialético*, da *lógica* dialética na plenitude de seu conteúdo. Ele mostra a muitas ciências seus próprios futuros, demonstrando em uma forma classicamente bem definida todos aqueles aspectos do método que ainda não haviam sido realizados em outras ciências da mesma maneira consistente.

Poderia também ser apontado que a crítica construtiva de teorias prévias – um momento necessário da elaboração teórica dos problemas científicos de nossos tempos – assume que criticamente assimilado é o material teórico (mental) de melhor qualidade, os verdadeiros melhores modelos da compreensão teórica da realidade que aparece no caso dado como o objeto da atenção e investigação.

Enquanto Marx desenvolvia sua teoria econômica, os principais oponentes teóricos com quem ele discutia ao elaborar sua compreensão da realidade, eram os representantes *clássicos* da economia política burguesa, ao invés dos representantes contemporâneos da economia vulgar e da “forma professoral de decaimento” da teoria. Os últimos eram contemporâneos de Marx só cronologicamente, não na perspectiva da compreensão teórica do assunto. Em consideração a teoria, eles eram infinitamente inferiores aos clássicos e não eram de forma alguma uma oposição teórica digna de argumentos sérios. Desdobrando sua compreensão teórica da realidade na forma de argumentos sérios com os clássicos, Marx meramente ridiculariza, sempre que a ocasião justifica, tais “teóricos” como Senior, Bastiat, MacCulloch, Roscher etc. Criticando estes últimos era somente apropriado quando a compreensão teórica do assunto já havia sido desdobrada em sua essência.

Na medida em que as categorias filosóficas, as categorias da dialética, estão em causa, a filosofia *clássica* burguesa ainda permanece como único oponente teórico sério

e digno da filosofia do materialismo dialético, que, entretanto, não elimina absolutamente a tarefa de lutar contra o sistema burguês moderno, mas, ao contrário, ajuda a revelar seu desejo de escapar os grandes problemas filosóficos.

A atitude de Marx, Engels e Lenin com relação a Hegel ou Feuerbach foi fundamentalmente diferente de sua atitude com relação a Schopenhauer, Comte, Mach ou Bogdanov. Criticando fortemente as especulações dos idealistas insignificantes, eles nunca nem tentaram procurar por um núcleo racional em seus escritos.

Ao denunciar a argumentação sofista confusa dos machistas, Lenin primeiro de tudo reduz isso à expressão de princípios e classicamente transparente que foram dados a estes pontos de vista por Berkeley e Fichte. Esta não é meramente uma manobra polêmica, mas a melhor forma de desvendar *teoricamente* a essência de sua posição. Por outro lado, quando Lenin enfrenta a tarefa de elaboração posterior da dialética materialista, ele deixa de lado os Machistas, como adeptos teóricos de Berkeley, e volta a uma análise crítica da *Ciência da Lógica* de Hegel, como o auge real do pensamento burguês em compreender as leis universais da natureza, sociedade e pensamento humano.

O que está acima pode ser resumido como segue: uma fundamentação genuinamente concreta do método de ascensão do abstrato ao concreto como o único método cientificamente correto do desenvolvimento lógico, como o único método correspondendo à dialética objetiva, deveria ser procurada em *O Capital* de Marx, na análise de sua estrutura lógica.

Lógica, epistemologia e dialética coincidem consistentemente em *O Capital*, e essa coincidência sistemática, a coincidência da indução e da redução, da análise e da síntese, caracterizando o método de ascensão do abstrato ao concreto, é a característica distintiva do método de investigação de Marx. Vamos primeiro considerar o problema em sua expressão econômica concreta, e então proceder às conclusões lógicas e metodológicas gerais.

Deixe-nos fazer essa questão: é em geral possível entender teoricamente (reproduzir conceitualmente) a essência objetiva de tais fenômenos como mais-valor e lucro se a categoria do valor não havia sido previamente e independentemente analisada? O dinheiro pode ser entendido se as leis governando o movimento do mercado mercantil simples não são conhecidas?

Aqueles que leram *O Capital* e estão familiarizados com os problemas da economia política estão conscientes de que essa é uma tarefa insolúvel.

Alguém pode formar um conceito (uma abstração concreta) do capital através de generalização puramente indutiva das características abstratas observadas em qualquer dos vários tipos de capital? Tal abstração será satisfatória do ponto de vista científico? Tal abstração expressará a estrutura interna do capital em geral, como uma forma específica da realidade econômica?

Tão logo fazemos a questão nesta forma, a necessidade por uma resposta negativa a ela se torna aparente.

Esta abstração expressará, naturalmente, as características idênticas que capital industrial, financeiro, comercial e usurário tem em comum. Ela indubitavelmente nos libertará de repetições. Mas isso exaurirá seu verdadeiro potencial cognitivo. Não expressará a essência concreta de qualquer um desses tipos de capital. Ela vai apenas expressar pouco a essência concreta de sua conexão mútua, sua interação. Essas são precisamente as características das quais uma abstração é feita. Mas, a partir da

perspectiva da dialética, é exatamente a interação concreta dos fenômenos concretos que constituem o assunto e o objetivo do pensamento em conceitos.

O significado do geral é contraditório, como Lenin apontou; ele enfraquece a realidade viva, mas ao mesmo tempo é o único movimento possível em direção a sua compreensão. No exemplo dado, entretanto, é fácil ver que o geral *não faz nada* além de enfraquecer o concreto, se afastando dele e não sendo ao mesmo tempo um passo em sua direção. É *a partir do concreto*, assim como do “não essencial”, que este geral é uma abstração.

Esta abstração também não expressa a natureza universal do capital (de qualquer capital – industrial, financeiro ou comercial).

*O Capital* de Marx demonstra em uma forma bastante explícita que a natureza econômica concreta do capital comercial, como um aspecto concreto do todo capitalista, não pode, em princípio, ser entendida ou expressa em abstração teórica a não ser que o capital industrial seja previamente entendido em sua estrutura interna.

Considerar as definições imanentes do capital industrial é o esmo que revelar a essência do capital em geral. É tão indubitável quanto que o capital industrial não pode ser entendido antes do valor.

[...] a taxa de lucro não é fácil de ser compreendida quando se conhecem as leis do mais-valor. Do contrário, não se compreende *ni l'un, ni l'autre* [nem uma, nem outra] (Marx, 2013, p. 292, nota 28).

Vamos enfatizar que o ponto aqui é *compreender* (expressando em um *conceito*), pois isso é, naturalmente, bastante possível para criar a abstração do lucro em geral. No último caso é suficiente reduzir os fenômenos empiricamente observados do lucro a uma expressão abstrata. Essa abstração será bastante adequada para *distinguir* com certeza entre os fenômenos do lucro e outros fenômenos, para “reconhecer” o lucro. Isso é feito com bastante êxito por todo empreendedor, que pode muito bem distinguir entre lucro e salários, dinheiro e assim por diante.

Ao fazer isso, o empreendedor *não entende*, entretanto, *o que é o lucro*. Ele também não precisa disso. Na prática, ele age como um adepto instintivo da filosofia positivista e lógica empírica. Ele meramente empresta uma expressão generalizada aos fenômenos que são importantes e essenciais do seu ponto de vista, a partir da perspectiva de seus objetivos subjetivos, e essa expressão generalizada dos fenômenos serve excelentemente a ele na prática como um conceito, permitindo-o distinguir entre o lucro certo e o não-lucro. Como um positivista honesto-a-deus, ele acredita sinceramente tudo que se fala sobre a natureza interna do lucro, sobre a essência e substância deste fenômeno, tão caro ao seu coração, ser um sofisma metafísico, filosofia divorciada da vida. Sob as condições da produção capitalista, o empreendedor não precisa saber qualquer coisa disso. “Qualquer um pode usar dinheiro como dinheiro sem necessariamente entender o que o dinheiro é” (Marx, 1975a, p. 163).

O intelecto prático limitado, como Marx enfatizou, é basicamente alheio e hostil à *compreensão* (ver o comentário sobre Friedrich List no Capítulo Um de *Contribuição à Crítica da Economia Política*).

Isso pode ser até mesmo nocivo ao empreendedor a filosofar sobre o problema do lucro. Enquanto ele está tentando entendê-lo, outro, operadores ambiciosos mais espertos e mais práticos, vão arrebatá-lo a sua quota de lucro. Um homem de negócios nunca trocará lucro real por um entendimento do que o lucro é.

Na ciência, na argumentação, entretanto, *compreensão* é importante. Ciência como pensamento em conceitos começa somente onde a consciência não expressa simplesmente, em outras palavras, as concepções das coisas espontaneamente empurradas sobre ela, mas sim tentativas de analisar coisas e concepções das coisas em um objetivo direto e de maneira crítica.

*Compreender* um fenômeno significa estabelecer seu lugar e papel no sistema concreto de fenômenos interagindo no qual ele é necessariamente realizado, e encontrar precisamente aqueles traços que fazem isso possível ao fenômeno desempenhar seu papel no todo. *Compreender* um fenômeno significa descobrir o modo de sua origem, a regra de acordo com a qual o fenômeno surge com a necessidade enraizada na totalidade concreta de condições, significa analisar as próprias condições da origem dos fenômenos. Essa é a fórmula geral para a formação de um *conceito* e da *concepção*.

*Compreender* o lucro significa estabelecer a natureza universal e necessária de sua origem e movimento no sistema da produção capitalista, revelar seu papel específico no movimento global do sistema como um todo.

É por isso que o conceito concreto só pode ser realizado através de um sistema complicado de abstrações expressando o fenômeno na totalidade de condições de sua origem.

A economia política como uma ciência começa historicamente onde fenômenos recorrentes (lucro, salários, juro etc.) não são meramente registrados, em termos das designações geralmente entendidas e geralmente aceitas (isso tem lugar antes da ciência e fora da ciência, na consciência dos participantes práticos da produção), sendo compreendidas concretamente, através da análise de seu lugar e papel no sistema.

Assim, é em princípio impossível *compreender* (expressar em um conceito) o lucro, a não ser que o mais-valor e as leis de sua origem sejam compreendidos previamente e independentemente do primeiro.

Por que isso é impossível? Se nós respondermos essa questão em uma forma teórica geral, nós vamos mostrar assim a necessidade real do método de ascensão do abstrato ao concreto, sua aplicabilidade a qualquer campo do conhecimento.

Vamos, portanto, nos voltar à história da economia política.

## **5. Indução de Adam Smith e Dedução de David Ricardo. Os Pontos de Vista de Locke e Espinoza sobre Economia Política**

Os conflitos lógicos no desenvolvimento da economia política seriam incompreensíveis se nós não tivéssemos estabelecido conexões reais entre ela e a filosofia contemporânea. As categorias nas quais os economistas ingleses conscientemente compreenderam fatos empíricos eram enraizadas nos sistemas filosóficos da época.

Um fato peculiar que teve um efeito profundo no desenvolvimento do pensamento econômico na Inglaterra foi que um dos primeiros teóricos da economia política revelou ser não outro que John Locke, o representante clássico do empirismo na filosofia.



O ponto de vista de Locke é ainda mais importante porque foi a expressão clássica das ideias de direito da sociedade burguesa contra a sociedade feudal, e, além disso, *sua filosofia serviu como a base para todas as ideias de toda a subsequente economia política inglesa* (Marx, 1965, p. 367, itálicos de Ilienkov).

O ponto de vista de Locke provou ser o elo intermediário entre a filosofia do empirismo inglês (com todas as fraquezas do último) e a teoria emergente da riqueza. Através de Locke, a economia política assimilou os princípios metodológicos básicos do empirismo, em particular e especialmente a análise unilateral e o método indutivo, a perspectiva da redução dos fenômenos complexos aos seus constituintes elementares.

Entretanto, assim como nas ciências naturais da época, a prática cognitiva verdadeira do estudo dos fenômenos econômicos mesmo no próprio Locke diferenciava essencialmente do tipo de epistemologia que poderia ser e era recomendada pelo empirismo consistente. O método que era realmente usado pelos economistas teóricos para formar definições teóricas das coisas, apesar de suas ilusões epistemológicas unilaterais, não concordava com a lógica indutiva empírica. Enquanto conscientemente aplicando o método analítico unilateral, os teóricos procederam na verdade, sem realizar isso claramente, de um número de suposições teóricas que essencialmente contradiziam os princípios da limitada abordagem empírica.

A lógica do empirismo puro era incapaz de lidar com a tarefa de resolver o ponto de vista teórico dos fenômenos da realidade econômica pela simples razão que a verdadeira realidade econômica era um entrelaçamento muito mais complexo das formas capitalistas burguesas de propriedades com as feudais.

Sob estas condições, a generalização indutiva direta dos fatos empíricos teria produzido, na melhor das hipóteses, somente uma descrição correta dos resultados da interação de dois, não meramente diferentes, mas diametralmente opostos e hostis, princípios de propriedade. O método dedutivo-empírico de Locke não teria permitido se aprofundar na “fisiologia” interna da propriedade privada burguesa.

É bem conhecido que o próprio Locke não generalizou meramente o que viu, mas destacou ativamente nos fatos empíricos somente aquelas formas e momentos que, em seu ponto de vista, correspondiam à natureza eterna e genuína do homem.

Em outras palavras, a própria tarefa da extração analítica abstrata dos constituintes elementares, a tarefa de analisar os fatos empíricos aqui também, implica certo critério universal, de acordo com o qual algumas formas da economia são descritas como “genuínas”, como “correspondendo à natureza do homem”, enquanto outras são eliminadas como “não-genuínas”. A concepção individualista burguesa da “natureza do homem” foi usada por todos os teóricos burgueses enquanto tal critério. Locke foi um dos criadores deste ponto de vista.

Claramente, este princípio universal e fundamental da ciência burguesa, usado como um parâmetro para mensurar os fatos empíricos, poderia ser ao menos obtido por indução empírica como o conceito do átomo. No tempo de Locke, a forma capitalista burguesa de propriedade não era de forma alguma universal e dominante. Não era um fato empiricamente universal, e a concepção de riqueza como o ponto de partida da economia política burguesa não poderia ela própria ser formada por generalização indutiva de todos os exemplos particulares e tipos de propriedade sem exceção.

Ele foi formado com a ajuda de considerações bastante diferentes daquelas puramente lógicas. A razão social espontânea aqui também provou ser mais forte que os cânones da lógica intelectual, raciocinativa.

Em outras palavras, desde seu nascimento a economia política enfrentou o mesmo problema lógico que Newton enfrentou em seu campo: para fazer até mesmo uma única generalização indutiva, um economista teria que ter alguma concepção, pelo menos implícita, da natureza (substância) genuína universal dos fenômenos em consideração.

Assim como Newton baseou todas as suas induções na ideia de que somente as formas geometricamente definidas dos fatos são as únicas formas objetivas, os economistas silenciosamente assumiram que somente aquelas formas da economia que correspondiam aos princípios da propriedade privada burguesa eram as formas genuínas.

Todas as outras formas das relações econômicas eram silenciosamente eliminadas como erros subjetivos dos homens, como formas que não correspondem à natureza genuína, natural e, portanto, objetiva do homem. Somente aquelas definições dos fatos eram incorporadas na teoria que era um resultado imediato e direto da “natureza eterna” do homem – na verdade, da natureza específica do proprietário privado, o burguês.

Todos os teóricos da economia política burguesa tiveram assim que proceder e realmente procederam de um princípio básico bastante definido, de uma concepção clara da substância, da natureza objetiva geral dos casos particulares e formas da economia.

Essa concepção da substância, assim como na ciência natural, não poderia ser obtida através de indução empírica. Mas a epistemologia lockeana foi omissa justamente neste ponto – na questão dos caminhos de conhecimento da substância, dos caminhos da formação da função original universal da ciência. Esta fundação, a concepção da substância da riqueza, teve que ser resolvida pelos economistas (incluindo Locke) em uma maneira puramente espontânea, sem um entendimento claro dos caminhos de obtê-la.

Seja como for, a economia política inglesa praticamente resolveu esta dificuldade quando William Petty descobriu esta substância universal dos fenômenos econômicos, a substância da riqueza, no *trabalho que produz mercadorias*, no trabalho desempenhado com o objetivo de alienar o produto do trabalho no livre mercado.

Na medida em que os economistas realmente procederam desta concepção mais ou menos percebida da substância universal da riqueza, suas generalizações eram teóricas em natureza e diferiam das generalizações puramente empíricas de qualquer mercador, usurário ou mulher do mercado.

Mas isso significava que uma abordagem teórica das coisas coincidia com o desejo de entender as formas particulares diferentes da riqueza, como modificações da mesma substância universal.

O fato, entretanto, de que a economia política clássica era ligada, em suas convicções metodológicas conscientes, com a filosofia de Locke, fez-se sentir diretamente, e em uma forma bastante instrutiva. Como resultado, a investigação teórica adequada dos fatos foi continuamente entrelaçada com a reprodução acrítica simples das concepções empíricas.

Isso é mais claramente visto no trabalho de Adam Smith. O primeiro economista a expressar claramente o conceito de trabalho como a substância universal de todos os fenômenos econômicos, ele desdobrou uma teoria na qual qualquer a consideração propriamente teórica dos fatos foi continuamente entrelaçada com

descrições extremamente a-teóricas dos dados empíricos da perspectiva de um homem forçadamente envolvido na produção e acumulação de valor.

O próprio Smith se move com grande ingenuidade em uma contradição perpétua. Por um lado ele traça a conexão intrínseca que existe entre as categorias econômicas ou a estrutura obscura do sistema econômico burguês. Por outro lado, ele simultaneamente estabelece a conexão como ela aparece nos fenômenos da competição e assim ela se apresenta ao observador não-científico assim como para ele que está realmente envolvido e interessado no processo da produção burguesa. Uma dessas concepções mensura a conexão interna, a fisiologia, por assim dizer, do sistema burguês, ao passo que a outra toma os fenômenos externos da vida, como eles parecem e aparecem e meramente os descreve, cataloga, reconta e arranja sob definições formais. Com Smith ambos os métodos de abordagem não somente correm alegremente ao lado um do outro, mas também se misturam e constantemente contradizem um ao outro (Marx, 1968, p. 165).

O próprio Smith não notou, naturalmente, a contradição entre os dois modos de reflexo da realidade em abstrações. É fácil reconhecer aqui um cientista que imagina o processo de conhecimento em uma maneira puramente lockeana. Foi a epistemologia de Locke que ignorou a distinção entre abstração teórica (conceito) e a simples abstração empírica, simples expressão no discurso das distinções e similaridade estabelecidas sensorialmente.

David Ricardo, como é bem sabido, tomou um passo decisivo à frente, quando comparado com Adam Smith. A importância histórica-filosófica deste passo consistia primeiro de tudo em que ele foi o primeiro a distinguir, conscientemente e consistentemente, entre a tarefa da consideração propriamente teórica dos dados empíricos (a tarefa de expressar estes dados em conceitos) e a tarefa da simples descrição e catalogação de fenômenos na forma em que eles são imediatamente dados na contemplação e noção.

Ricardo entendeu muito bem que a ciência (pensamento em conceitos) lida com os mesmos fatos empíricos como simples contemplação e noção. Na ciência, entretanto, estes fatos devem ser considerados de um ponto de vista mais elevado – aquele de sua conexão interna. Este requisito não foi consistentemente e rigorosamente satisfeito em Smith, ao passo que Ricardo insistiu estritamente nisso.

O ponto de vista de Ricardo da natureza da investigação científica é muito mais reminescente do método de Espinoza do que da epistemologia do empirista Locke; ele consistentemente obedece à perspectiva substantiva. Toda formação econômica individual, cada forma separada de riqueza, precisa ser entendida como modificações da mesma substância universal, ao invés de ser simplesmente descrita.

*A este respeito*, também, Ricardo e Espinoza estão certos onde Smith e Locke estão errados.

Marx avaliou o papel de Ricardo no desenvolvimento da teoria da economia política com clareza e determinação clássicas:

Ricardo intervém e chama a ciência: Pare! A base, o ponto de partida para a fisiologia do sistema burguês – para o entendimento de sua coerência orgânica interna e processo de vida – é a determinação do

*valor pelo tempo de trabalho*. Ricardo começa com isso e força a ciência a sair da rotina, a prestar contas da medida na qual as outras categorias – as relações de produção e comércio – evoluídas e descritas por ela, correspondem ou contradizem essa base, este ponto de partida; para elucidar quão longe uma ciência que de fato somente reflete e reproduz as formas manifestas do processo, e desse modo também quão longe essas próprias manipulações, correspondem à base na qual a coerência interna, a verdade fisiologia da sociedade burguesa reside ou a base que forma seu ponto de partida; e em geral, examinar como estão as coisas com a contradição entre o aparente e o verdadeiro movimento do sistema. Isto então é a grande importância história de Ricardo para a ciência (Marx, 1968, p. 166).

Em outras palavras, o ponto de vista de Ricardo não consistia na redução dos fenômenos complexos a um número de seus constituintes elementares, mas sim na dedução de todos os fenômenos complexos de uma única substância.

Mas isso colocou Ricardo frente a frente com a necessidade de abandonar conscientemente o método de formação de abstrações teóricas recomendadas para a ciência pela lógica lockeana. Indução empírica não corresponde à tarefa enfrentada por Ricardo, a tarefa de *deduzir* definições teóricas de um princípio rigorosamente aplicado – a concepção da natureza do valor como determinado pelo trabalho.

Adam Smith, na medida em que ele realmente produz algo mais significativo que mera descrição dos fatos, contradizendo espontaneamente e inconscientemente a cada passo suas próprias premissas filosóficas emprestadas de Locke, fazendo algo bastante diferente do que ele pensou que estava fazendo, enquanto que Ricardo bastante conscientemente escolheu o caminho da dedução teórica das categorias.

O caráter rigorosamente dedutível de seu raciocínio tem há muito tempo se tornado proverbial dentre os economistas políticos. Mas foi Marx sozinho que corretamente avaliou a importância desta dedução, mostrando-a como a expressão lógica natural do grande mérito da abordagem teórica de Ricardo – seu desejo de entender todas as formas da riqueza burguesa sem exceção como produtos mais ou menos complexos e remotos do trabalho que produz mercadorias, do trabalho que produz valor, e todas as categorias da economia política, como modificações da categoria valor.

O que o distingue de Smith é seu desejo em considerar fatos empíricos consistentemente e sem vacilações do mesmo ponto de vista rigorosamente formulado na definição do conceito básico – a partir da teoria do valor-trabalho.

Esta perspectiva está presente também em Smith, e isso faz dele um teórico. Mas não é o *único* ponto de vista dele, e nesta contagem Ricardo é decisivamente uma variante de Smith. No último, a consideração teórica dos fatos (isto é, sua análise a partir da perspectiva da teoria do valor-trabalho) muito frequentemente dá lugar a sua descrição puramente empírica.

Ricardo encontrou, espontaneamente e por tentativa e erro, o ponto de vista correto da natureza da análise teórica dos fatos. Daí seu desejo por uma consideração estritamente dedutiva dos fenômenos e categorias.

Essa concepção de dedução, como é fácil de ver, não contém ainda qualquer coisa metafísica ou idealista ou lógica formal. Nesta concepção, dedução é equivalente à negação do ecletismo em consideração aos fatos. Isso significa que uma concepção da natureza universal ou substância de todos os fenômenos particulares e individuais, uma

vez estabelecidos, precisam permanecer o mesmo ao longo da investigação, fornecendo orientação para o entendimento de qualquer fenômeno particular ou individual.

Em outras palavras, dedução nesta interpretação (e somente nesta interpretação!) é um sinônimo da atitude realmente *teórica* para com os fatos empíricos.

A primeira indicação formal do declínio da escola de economia política de Ricardo foi o abandono de uma tentativa de desenvolver o inteiro sistema de categorias econômicas de um princípio estabelecido (a teoria do valor-trabalho). Representantes da “economia vulgar” e mais ainda da compilação confusa que Marx marcou desdenhosamente como a forma professoral do decaimento da teoria, rebelou primeiro de tudo contra o professor da forma dedutiva de investigação. Eles rejeitaram aquilo que era a virtude chefe de Ricardo como teórico – seu desejo de entender cada categoria particular *como uma forma convertida de valor*, como uma modificação complexa do trabalho que cria mercadorias.

O princípio da forma vulgar e professoral de teorizar era isso: se alguém não pode deduzir uma concepção dos fenômenos reais a partir de uma base comum a todos eles (neste caso a partir da teoria do valor-trabalho) sem ao menos uma vez se deparar com uma contradição, esse alguém precisa abandonar a tentativa em geral, precisa introduzir ainda outro princípio de explicação, mais um “ponto de vista”. Se isso não ajudar, esse alguém meramente precisa introduzir um terceiro e quarto princípio, levando isto, isso, e aquilo.

Supondo que alguém pode não explicar o valor real de mercado (preço) de uma mercadoria capitalistamente produzida em termos do tempo necessário gasto em sua produção. Isso só significa que é precisa não persistir em unilateralidade. Por que não assumir que o valor parte de muitas fontes diferentes, ao invés de uma única fonte universal, como Ricardo acreditava? Também do trabalho, mas não somente do trabalho. Não se pode subestimar o papel do capital e o papel da fertilidade natural do solo; é preciso levar em conta os caprichos da moda, acidentes de demanda, o efeito das estações (botas de feltro custam mais no inverno do que no verão), e uma série de outros fatores, incluindo o efeito sobre a situação do mercado de mudanças periódicas do número de manchas no sol que possuem um efeito indubitável nas colheitas e, desse modo, no preço (“valor”) do grão e pão. Marx nunca foi tão sarcástico do que quando criticando a forma peculiar de teorizar da pseudoteoria vulgar e professoral. Essa forma eclética de explicar um fenômeno complexo por um número de fatores e princípios sem qualquer conexão interna entre eles é, na frase apta de Marx, um túmulo real para a ciência. Não existe mais teoria, ciência, não mais pensamento por conceitos aqui, somente uma translação das noções superficiais amplamente divulgadas na língua doutrinária da terminologia econômica e sua sistematização.

John M. Keynes, um reconhecido clássico de toda ciência oficial atual do mundo capitalista, já não se permite falar de valor em geral. Em seu ponto de vista, essa é uma palavra vazia, um mito. A única realidade que ele reconhece é o preço de mercado. O último, de acordo com sua teoria, é determinado por uma concorrência das mais diversas circunstâncias e fatores, onde o trabalho desempenha um papel muito insignificante. Keynes insiste, por exemplo, que a taxa de juros depende inteiramente das emoções dos proprietários do capital e é, portanto, um fator puramente psicológico. Mas isso não é forte o bastante para Keynes: “Pode ser mais preciso, talvez, dizer que a taxa de juros é altamente convencional, ao invés de um fenômeno altamente psicológico” (Keynes, 1936, p. 203). “Recessões e depressões”, de acordo com Keynes, são “a mera consequência de perturbar a delicada balança do otimismo espontâneo. Ao

estimar as perspectivas de investimento, nós temos que considerar, dessa forma, os nervos e histeria e até as digestões e reações ao clima daqueles sobre cuja atividade espontânea isso depende largamente” (Keynes, 1936, p. 162).

Não pode haver questão da teoria ou ciência aqui, naturalmente. Onde a economia vulgar estava ocupada principalmente traduzindo concepções superficiais populares na linguagem doutrinária, assumindo que isso elaborou conceitos, a ciência burguesa moderna passa ao largo das emoções irracionais capitalistas em sua expressão escolástica para os conceitos. Este é o limite, como diz o ditado.

Marx mostrou claramente que depois de Ricardo, o peso da economia política burguesa, a última entrou na fase de degradação. Esta degradação é certamente camuflada por um palavreado que impressiona e apelos pelo estudo empírico, indutivo e sóbrio dos fatos, etc. Opondo sua indução ao método dedutivo de Ricardo, os representantes da decadente economia política burguesa meramente advogam o ecletismo contra a teoria rigorosa.

Seu desejo em compreender todas as categorias sem exceção a partir de uma posição consistente da teoria do valor-trabalho é inaceitável para eles, pois, como eles podem ter a oportunidade de ver, esta posição, quando considerada sua tendência de desenvolvimento, inevitavelmente leva à concepção do sistema da economia burguesa como um sistema de antagonismos e contradições insolúveis. A força motriz por trás desta atitude para com Ricardo e seu método dedutivo é simplesmente uma atitude apologética frente à realidade.

Assim, Ricardo não chega a escolher o método dedutivo de consideração dos fatos empíricos por uma lealdade ao racionalismo. Ele aplica este método de desenvolvimento de definições teóricas porque é o único que responde seu desejo de entender o sistema da economia burguesa como um sistema coerente integral em todas as suas manifestações, ao invés de como uma totalidade de relações mais ou menos acidentais dos homens e coisas. Ricardo quer deduzir qualquer forma específica, particular de relações de produção e distribuição da riqueza por fora da teoria do valor-trabalho, por fora da teoria expressando a substância universal, a essência real de todos os fenômenos econômicos.

Este desejo de Ricardo é seu mérito absoluto como um teórico. O abandono deste desejo é em geral equivalente a uma rejeição da atitude teórica quanto aos fatos empíricos. Aqui nós já vemos que o método de raciocínio que procede de uma expressão teórica universal da realidade como um princípio básico rigorosamente testado, pode assegurar uma atitude teórica quanto aos fatos empíricos. Caso contrário, o pensamento inevitavelmente desliza em um empirismo eclético.

Ricardo de forma alguma rejeita do elemento empírico na investigação. Pelo contrário, ele percebe que um entendimento genuíno dos fatos empiricamente dados, empirismo genuíno (ao invés de eclético), só pode ser levado em frente se os fatos empíricos são considerados a partir de uma perspectiva em si mesma fundamentada como a única correta e objetiva, ao invés de uma perspectiva arbitrária.

Obedecendo espontaneamente a lógica das coisas, Ricardo chega assim ao ponto de partida da teoria que mais tarde foi escolhida conscientemente por Marx. Ainda o fato de que Ricardo chegou a este ponto de vista da realidade e dos caminhos de reproduzi-la conceitualmente em uma forma puramente espontânea, não tendo uma ideia clara da dialética do universal, do particular e do individual, com o qual ele teve que lidar na realidade, este fato deixa sua marca em sua teoria.

As concepções filosóficas conscientes que estavam a sua disposição – aquelas da relação da dedução e indução, o universal e o particular, da essência e aparência etc., tiveram uma relação direta no processo de conhecimento enquanto ele foi, na verdade, realizado por ele. Elas tiveram um efeito significativo em sua investigação e em alguns casos foi responsável diretamente pela falha de sua pesquisa.

O que Ricardo realmente fez não foi dedução no sentido o qual foi interpretado pela lógica metafísica de sua época; não era de forma alguma dedução especulativa de um conceito a partir de outro conceito. Em suas mãos ele é, em primeiro lugar, um método para a expressão teórica dos fatos empíricos, dos fenômenos empíricos em sua unidade interna. Enquanto tal, este método inclui a indução empírica. Mas ele não passa ileso pela maneira puramente espontânea na qual indução e dedução coincidem em seu método. Onde ele tem que tomar um ponto de vista claro de seu método de estudar os fatos, ele é compelido a aceitar a concepção contemporânea de dedução e indução, da relação do universal e ao particular, da lei das formas de sua manifestação etc. A concepção metafísica das categorias da lógica e dos caminhos de reproduzir a realidade no pensamento o desorienta diretamente como um teórico.

Vamos analisar a linha de raciocínio de Ricardo para mostrar isso mais claramente. Seu método é o que segue. Ele procede de uma definição de valor pela quantidade de tempo de trabalho, tomando isso como um princípio básico universal de seu sistema. Então ele tempo aplicar este princípio básico universal, direta e imediatamente, a cada uma das categorias particulares, com o intuito de chegar se elas concordam ou não com este princípio básico universal.

Em todo lugar ele se esforça para mostrar a coincidência direta das categorias econômicas com a lei do valor.

No espírito da lógica e filosofia metafísica contemporânea, Ricardo assumiu que a definição universal na qual ele baseou sua dedução era um conceito genérico direto, isto é, um conceito geral abstrato compreendendo em si mesmo as características que eram diretamente comuns a todos os fenômenos compreendidos por ele, e nada mais. A relação do conceito de valor aos conceitos de dinheiro, lucro, renda, salários, juros etc., apareceu para ele como uma relação gênero-a-espécie entre os conceitos. De acordo com essa concepção baseada em uma noção metafísica da relação do universal com o particular e o individual, o conceito de valor deve incluir somente aquelas características que são igualmente comuns ao dinheiro, lucro, renda e qualquer das outras categorias. No mesmo espírito, ele acreditava que qualquer categoria específica não exaurida por traços expressos nas definições do conceito universal, e que cada categoria específica possuía, a parte dessas definições, características adicionais expressando precisamente a especificidade de cada categoria particular.

Consequentemente, não é de forma alguma suficiente subsumir qualquer categoria sobre um princípio ou definição universal de um conceito universal (neste caso, o conceito valor). Esta operação mostrará somente aquilo na categoria particular que já é expressa nas definições do conceito universal. É então necessário encontrar quais definições estão presentes nela para além disso – as definições expressando o distinto, ao invés das características idênticas, comuns.

Esta concepção lógica, aplicada às categorias da economia política, aparece como segue. Dinheiro, assim como todas as outras categorias, é uma forma particular de valor. Segue que o dinheiro real está sujeito em seu movimento à lei do valor, em primeiro lugar. Segue que a teoria do valor-trabalho é diretamente aplicável ao dinheiro; em outras palavras, definições contidas no conceito valor devem, acima de tudo, ser

incluídas na definição teórica de dinheiro. Este é o caminho em que a primeira definição de dinheiro é deduzida.

É bastante claro, entretanto, que isso não exaure a natureza concreta do dinheiro. A questão então surge naturalmente, o que é dinheiro *como dinheiro*, o que é dinheiro para além do fato de que é o mesmo tipo de valor como todos os outros tipos, porque dinheiro é dinheiro, ao invés de simples valor.

Neste ponto do estudo da natureza do dinheiro e da formação das definições teóricas necessárias do dinheiro como um fenômeno econômico separado, toda dedução naturalmente para. A dedução permitiu distinguir somente aquelas definições da natureza do dinheiro que estavam contidas previamente no conceito de valor.

E o que fazer em seguida? Como descobrir nos fenômenos empíricos reais da circulação do dinheiro, definições teóricas que expressariam propriedades tão necessárias do dinheiro quanto aquelas que são deduzidas do conceito valor? Como ler no dinheiro real aquelas características que pertencem a ele tão necessariamente quanto as definições do valor universal, no entanto, ao mesmo tempo, constitui o que difere o dinheiro de todas as outras formas de existência do valor?

A dedução se torna impossível neste ponto. É preciso recorrer à indução, cujo objetivo é apontar as definições que são igualmente inerentes em todos os casos do movimento do dinheiro – as propriedades especificamente gerais do dinheiro.

Esta é a forma que Ricardo é compelido a agir. Ele constrói ainda mais definições teóricas da forma dinheiro através da indução empírica imediata, através do apontamento daquelas propriedades gerais abstratas que todos os fenômenos da circulação do dinheiro, sem exceção, têm em comum. Ele generaliza diretamente os fenômenos do mercado monetário, na qual formas diversas de dinheiro circulam simultaneamente – moedas metálicas, lingotes, papel moeda etc. Ele procura aquelas características que são comuns às moedas metálicas, cédulas de papel, lingotes de ouro e prata, comprovantes bancários, notas promissórias etc. Esta é a fraqueza fatal de sua teoria do dinheiro.

Seguindo esta linha, Ricardo confunde definições teóricas do dinheiro como dinheiro, com aquelas propriedades que o dinheiro realmente deve ao capital, aquele movimento específico que o dinheiro não possui qualquer coisa em comum com os fenômenos da circulação do dinheiro enquanto tal. Como resultado, ele toma as leis do movimento do *capital* financeiro pelas leis do movimento do dinheiro e vice-versa – ele reduz as leis do capital financeiro àquelas da circulação simples de moedas metálicas. Dinheiro enquanto tal, como um fenômeno econômico específico, não é compreendido teoricamente, assim como antes, ou melhor, é concebido erroneamente.

O próprio Ricardo sentiu que este método era inadequado. Ele entendeu que a indução puramente empírica a qual ele havia recorrido neste ponto não produziu e não podia produzir, devido a sua própria natureza, a conclusão necessária sobre a natureza do dinheiro. Este entendimento não veio de considerações puramente lógicas. O fato é que ele continuamente discute com cabeças de bancos e financiadores que, em seu ponto de vista, manuseiam dinheiro em uma forma que contradiz a natureza valor do dinheiro, ao invés de concordar com ela. Ele considera isto como a causa de todos os conflitos e disfunções desagradáveis na esfera da circulação do dinheiro. É isto que o compele a procurar pela essência e natureza genuína do dinheiro, não o interesse lógico e filosófico.

A imagem empiricamente dada da circulação do dinheiro apresenta algo diretamente oposto à natureza genuína do dinheiro – a manipulação do dinheiro que não



corresponde à natureza do dinheiro, os resultados da manipulação incorreta do dinheiro pelos bancos. Assim, a indução puramente empírica, como o próprio Ricardo entendeu com bastante clareza, produzirá, na melhor das hipóteses, uma expressão generalizada do movimento falso do dinheiro, um que não corresponde à natureza do dinheiro e nunca produzirá uma expressão generalizada do movimento do dinheiro correspondente à lei de sua existência.

Em outras palavras, ele quer achar a expressão teórica do tipo do movimento do dinheiro (ouro, moedas, papéis, comprovantes etc.) que responde diretamente aos requerimentos da lei universal do valor e não depende (como na realidade empírica) da má vontade, avareza e capricho das cabeças dos bancos. Ele procura pela natureza genuína do dinheiro com o objetivo em vista de que o financeiro prático deveria agir diferentemente do que estava agindo previamente – de acordo com as necessidades fluindo da natureza do dinheiro.

Ele se esforça para resolver esta tarefa pela dedução das definições teóricas do dinheiro a partir da lei do valor, que sozinha pode mostrar as características necessárias contidas na própria natureza do dinheiro.

Mas ele não será capaz de deduzir as características específicas do dinheiro enquanto tal, aquelas que não estão contidas nas definições teóricas da lei universal do valor, mas constituem a especificidade do dinheiro *como um tipo particular de valor*. Nenhum procedimento sofisticado ajudará a deduzir as propriedades específicas do dinheiro a partir das definições do valor. Quer queira quer não, eles precisam ser obtidos não através da dedução a partir do princípio universal da teoria, mas através da indução puramente empírica, pela extração do geral abstrato a partir de todas as formas de circulação de dinheiro sem exceção, incluindo as moedas metálicas, papel moeda, notas bancárias estatais, e todo o resto.

A concepção de dinheiro, desse modo, permanece um dos pontos mais fracos da teoria da escola ricardiana.

A dedução de Ricardo na verdade permanece puramente formal, permitindo apontar no fenômeno somente aquilo que já estava contido nas definições do conceito universal, enquanto a indução permanece puramente empírica e formal, ao invés de teórica; a indução formal não permite abstrair do fenômeno aqueles aspectos que pertencem necessariamente a ele, sendo ligados à natureza do fenômeno como seus atributos, ao invés de emergir nele através da influência de circunstâncias externas desconectadas com sua natureza.

A natureza formal da dedução no sistema de Ricardo foi ainda mais evidente quando ele tentou incluir tais fenômenos como lucro e mais-valor na esfera da lei do valor.

Ao incluir lucro na categoria universal do valor, Ricardo ficou frente a frente com o paradoxo que o lucro, por um lado, poderia ser incluído na categoria do valor, mas, por outro lado, o lucro continha, para além das definições universais estabelecidas, algo que provou contradizer a lei universal se se tentasse expressar este “algo” através da categoria do valor.

A situação aqui é de alguma forma similar ao caso hipotético onde se aplicaria o ditado “Todos os homens são mortais” a um certo Caius e ver que, por um lado, o ditado se aplica sim a ele, mas, por outro lado, seu traço especial individual é precisamente que ele é – imortal.

Este é exatamente o tipo de situação absurda na qual Ricardo se viu quando tentou deduzir definições teóricas do lucro a partir da lei do valor, quando ele tentou

aplicar a lei do valor *diretamente* ao lucro. Verdade, o próprio Ricardo não notou esta contradição, embora foi ele que a descobriu. Mas foi notado imediatamente pelos inimigos da teoria do valor-trabalho, em particular por Malthus.

Os adeptos e seguidores de Ricardo se esforçaram para provar o que não podia ser provado – que esta contradição em seu sistema não existia de verdade, e se existia, era resultado meramente da impressão de expressão do professor, deficiência em sua terminologia etc., e poderia, portanto, ser eliminada por meios puramente formais – através de mudanças nos termos, definições e expressões mais precisas etc., etc.

Estas tentativas significaram o início do declínio da escola de Ricardo e a rejeição fatal dos princípios da teoria do valor-trabalho, apesar da concordância formal com eles. Precisamente porque a contradição *lógica* entre a lei universal do valor e a lei da taxa média de lucro estabelecida pela teoria de Ricardo é uma *contradição* bastante *real*, todas as tentativas de apresentá-la como inexistente, como o produto da expressão vaga e definição imprecisa, não poderiam resultar em qualquer coisa além da rejeição fatal da própria essência da teoria, de seu núcleo racional.

A primeira e principal indicação do declínio da escola de Ricardo foi o fatal descarte do objeto de desenvolvimento de todo o sistema de categorias econômicas a partir de um princípio universal, a partir do princípio de definir valor pela quantidade de tempo de trabalho, a partir da concepção do trabalho criando valor como a substância e fonte real de todas as outras formas de riqueza.

Ao mesmo tempo o desenvolvimento da teoria depois de Ricardo levou diretamente à necessidade por uma compreensão firme sobre a dialética da relação da lei universal com formas desenvolvidas de sua realização, com o particular. O desenvolvimento da teoria de Ricardo levou ao problema da contradição na própria essência das definições do assunto da investigação teórica. Nem o próprio Ricardo, nem seus seguidores ortodoxos poderiam lidar com as dificuldades através da qual a verdadeira dialética da realidade se manifesta ao pensamento. Seu raciocínio permaneceu essencialmente metafísico e naturalmente não poderia expressar conceitualmente a dialética sem rejeitar suas próprias noções lógicas fundamentais, incluindo o entendimento metafísico da relação do abstrato ao concreto, do universal ao particular e o individual.

Incapacidade e falta de vontade de expressar conscientemente em conceitos as contradições, a dialética inerente às coisas foi manifestada no raciocínio como contradições lógicas óbvias dentro da teoria. A metafísica em geral sabe somente um caminho para resolver contradições lógicas – *eliminação delas do raciocínio*, interpretação de contradição como produtos da imprecisão da expressão, das definições etc., como um mal puramente subjetivo.

Embora Ricardo tenha abordado os fatos e sua expressão teórica em uma forma espontaneamente correta, *conscientemente* ele permaneceu nas posições do método metafísico do raciocínio. Dedução para ele ainda era um método de desenvolvimento de conceitos que permitiu enxergar em um fenômeno particular somente aquilo que já estava contido na premissa principal, no conceito universal original e suas definições, enquanto indução contida desse modo sendo unilateralmente empírica. Não oferecia oportunidade de apontar aqueles traços dos fenômenos que necessariamente pertencem a eles e por formar uma abstração teórica que expressaria os fenômenos em sua forma pura, em seu conteúdo imanente.

Dedução e indução, análise e síntese, conceito universal e conceito expressando a especificidade de um fenômeno – todas essas categorias ainda permaneceram opostos metafísicos em Ricardo, o que ele não poderia se vincular.

Dedução continuamente entrou em conflito com a tarefa da generalização indutiva dos fatos em seu sistema; ao tentar trazer abstrações analíticas em um sistema, isto é, para sintetizá-las ele encontrou dificuldades intransponíveis de contradição lógica; um conceito universal (valor) provou estar em contradição mútua com um conceito particular (lucro) em seu sistema etc., etc. Sob fogo inimigo, estas brechas internas ampliaram e toda a teoria do valor-trabalho decaiu, se tornando um trabalho compilado sem qualquer sistema, que só poderia se orgulhar se si mesmo em uma abrangência empírica totalmente desacompanhada por um entendimento teórico da concreticidade real.

A filosofia e a lógica da época de Ricardo não forneceram (e não poderiam) quaisquer indicações corretas relativas a uma saída possível de todas essas dificuldades. O que era necessário aqui era uma dialética consciente combinada com uma atitude crítica revolucionária para com a realidade – um modo de raciocínio que não estava com medo de contradições em definições de objetos e estava alheio a uma atitude apologética ao estado de coisas existente. Todos esses problemas se encontram em um ponto – a necessidade de entender o sistema de produção capitalista como um sistema histórico concreto, como um sistema que surgiu e se desenvolveu em direção a seu fim.

## 6. Dedução e o Problema do Historicismo

Enquanto ele considerava o assunto de investigação, a economia política, como um todo único coerente em todas as suas manifestações, como um sistema de relações mutuamente condicionantes de produção e distribuição, Ricardo, ao mesmo tempo, não considerou este sistema como uma totalidade integral *surgindo historicamente e se desenvolvendo* de relações entre homens e coisas no processo de produção.

Todos os méritos do método de investigação de Ricardo estão intimamente ligados com o ponto de vista material, isto é, com a concepção do objeto como um todo único coerente em todas as suas manifestações. Pelo contrário, todos os defeitos e vícios de seu modo de desdobrar sua teoria estão enraizados em uma completa falha em entender este todo como formado historicamente.

A forma capitalista de produção pareceu para ele ser o natural, a forma eterna de qualquer produção seja qual for. Isso explica o caráter não-histórico (e até mesmo anti-histórico) de suas abstrações e a falta de historicismo em seu método de obtê-las. Dedução de categorias, onde são combinadas com uma compreensão não-histórica do objeto reproduzido com sua ajuda no conceito, inevitavelmente se torna puramente formal.

É fácil ver que a dedução, em sua própria forma, corresponde à concepção do *desenvolvimento*, do movimento do simples, indiviso e geral ao complexo, dividido, individual e particular. Agora, se a realidade objetiva reproduzida em conceito dedutivamente é em si mesma entendida como realidade não-desenvolvida, como um sistema natural e eterno de fenômenos interagindo, dedução, natural e inevitavelmente, aparece somente como um procedimento artificial no desenvolvimento do pensamento.

Neste caso, também, a lógica necessariamente recorre ao ponto de vista da natureza da dedução que foi expressa de forma classicamente clara por Descartes.

Enquanto ele define a construção de seu sistema do mundo, a dedução de todas as formas complexas de interação na natureza dos movimentos das partículas elementares da matéria, definidas exclusivamente em termos geométricos, Descartes justificou seu modo de construção de teoria da seguinte maneira: “E sua natureza [do mundo – E.I.] é muito mais facilmente concebida se se observa sua original gradual, ao invés de considera-la como pronta” (Descartes, 1971, p. 40). Relutante a entrar em conflito aberto com o ensino teológico da criação do mundo, Descartes imediatamente qualificou esta declaração: “Ao mesmo tempo eu não quis inferir a partir de tudo isso que nosso mundo foi criado na forma que sugeri; pois é muito mais plausível que no início Deus a fez na forma que era para ter” (Descartes, 1971, p. 40).

Era óbvio para Descartes que a forma de dedução que ele conscientemente aplicou era muito próxima à concepção de desenvolvimento e surgimento de coisas em sua necessidade. É por isso que ele enfrentou o delicado problema de reconciliar dedução e a ideia de que o objeto era eternamente idêntico a si mesmo e não veio de qualquer lugar em particular, tendo sido uma vez criado por Deus.

Ricardo se encontrou no mesmo tipo de situação. Ele entendeu muito bem que somente o movimento dedutivo do pensamento poderia expressar os fenômenos em sua conexão interna e que só seria possível conhecer esta conexão ao considerar o surgimento gradual de diversas formas de riqueza a partir de uma substância comum a todas elas – a partir do trabalho produtor de mercadorias. Mas como se poderia vincular este modo de raciocínio com a ideia de que o sistema burguês era um sistema natural e eterno que não poderia surgir ou se desenvolver na realidade? Ainda assim, Ricardo reconciliou estas duas concepções, em suas essências absolutamente incompatíveis. Isso se refletiu em seu método de raciocínio, no método de formação de abstrações.

O fato de que a construção da teoria começa com a categoria do valor, para depois proceder à consideração de outras categorias, pode ser justificada pela categoria do valor sendo o conceito mais geral que implica lucro, juros, renda, capital e todo o resto – uma abstração genérica daqueles fenômenos reais particulares e individuais.

O movimento do pensamento a partir de uma categoria geral abstrata à expressão de características específicas dos fenômenos reais aparece, portanto, como movimento inteiramente no pensamento e de forma alguma na realidade. Na realidade todas as categorias – lucro, capital, renda, salários, dinheiro etc. – existem simultaneamente uma com a outra, a categoria do valor expressando o que é comum a todas elas. Valor enquanto tal existe de verdade somente na cabeça que faz abstrações, como um reflexo das características que a mercadoria tem em comum com dinheiro, lucro, renda, salários, capital etc. O conceito genérico compreendendo em si mesmo todas as categorias particulares, é o valor.

Aqui Ricardo raciocina no espírito da lógica nominalista contemporânea, se rebelando contra o realismo medieval, contra as concepções criacionistas, de acordo com o qual o geral, diz-se, animal em geral, existia antes do cavalo, da raposa, da vaca, da lebre, antes das espécies particulares de animais e foi subsequentemente transformada ou “dividida” no cavalo, na vaca, na raposa, na lebre etc.

De acordo com Ricardo, valor enquanto tal só pode existir *post rem*, somente como uma abstração mental a partir dos tipos particulares de valor (lucro, renda, salários etc.), de forma alguma *ante rem*, como uma realidade independente precedendo cronologicamente suas espécies particulares (capital, lucro, renda, salários etc.). Todas

essas espécies particulares de valor existem eternamente lado a lado uma com a outra e de forma alguma originam no valor, assim como o cavalo não deriva realmente de um animal em geral.

O problema era, entretanto, que a concepção nominalista do conceito geral, justificadamente atacando a proposição principal do realismo medieval, em geral eliminou do mundo real as coisas individuais, junto com a proposição, a ideia de seu desenvolvimento real.

Na medida em que Ricardo manteve o ponto de vista burguês da essência da economia burguesa, a concepção unilateral e extremamente metafísica do nominalismo na lógica apareceu para ele como a mais natural e apropriada. Somente fenômenos individuais pertencendo às espécies particulares de valor existem eternamente – mercadoria, dinheiro, capital, lucro, renda etc. Quanto ao valor, era uma abstração destes fenômenos econômicos particulares e individuais – *universalia post rem*, de forma alguma *universalia ante rem*. É por isso que Ricardo não estudou valor enquanto tal, valor em si mesmo, abstraído mais rigorosamente de lucro, salários, renda e competição.

Tendo formulado o conceito de valor, ele procedeu diretamente à consideração de categorias particulares desenvolvidas, aplicando diretamente o conceito de valor ao lucro, salários, renda, dinheiro etc.

Este é o movimento lógico mais natural se se concebe a realidade reproduzida por meios disso como um sistema eterno de interação de espécies particulares de valor.

Se o conteúdo do conceito universal fundamentando todo o sistema da teoria é para ser entendido como uma suma das características abstratamente comuns a todos os fenômenos particulares e individuais, se agirá da forma como fez Ricardo. Se o universal é entendido como a característica abstrata comum a todos os fenômenos individuais e particulares sem exceção, para obter definições teóricas do valor será preciso considerar lucro, renda etc., e abstrair o que é comum a eles. Essa foi a forma que Ricardo agiu. E foi por isso que Marx o criticou bruscamente, desde que aqui a abordagem *anti-histórica* de Ricardo do valor e suas espécies estava particularmente aparente.

O grande defeito no método de investigação de Ricardo, de acordo com Marx, reside em que ele não estudou especialmente as definições teóricas do valor enquanto tal, completamente independente dos efeitos da produção de mais-valor, competição, lucro, salários e todos esses outros fenômenos. O primeiro capítulo do principal trabalho de Ricardo trata não somente da troca de uma mercadoria por outra (isto é, da forma elementar de valor, valor enquanto tal), mas também de lucro, salários, capital, a taxa média de lucro e similares.

Pode-se ver que embora Ricardo seja acusado de ser muito abstrato, se poderia justificar acusa-lo do oposto: falta de poder de abstração, incapacidade, quando lidando com os valores das mercadorias, de esquecer lucro, um fator que o confronta como resultado da competição (Marx, 1968, p. 191).

Mas este requisito, o requisito da completude objetiva da abstração, é impossível de satisfazer, a não ser que, primeiro, se desista da concepção metafísica formal do conceito universal (como uma abstração simples dos fenômenos particulares e individuais ao qual se refere), e segundo, aceitar a perspectiva do historicismo na concepção, neste exemplo, do desenvolvimento do valor ao lucro.

Marx demanda da ciência que ela deveria compreender o sistema econômico como um sistema que surgiu e se desenvolveu, ele demanda que o desenvolvimento lógico das categorias deveria reproduzir a história real do surgimento e desdobramento do sistema.

Se assim for, valor como o ponto de partida da concepção teórica deveria ser entendido na ciência como uma realidade econômica objetiva surgindo e existindo antes de tais fenômenos como lucro, capital, salários, renda etc., pudessem surgir e existir. Portanto, definições teóricas do valor deveriam também ser obtidas de forma bastante diferente do que mera abstração das características comuns à mercadoria, dinheiro, capital, lucro, salários e renda. Todas essas coisas são assumidas como sendo *não-existentes*. Elas não existem eternamente, mas de alguma forma e em algum ponto surgiram, e este surgimento, em sua necessidade, deveria ser descoberto pela ciência.

Valor é uma condição objetiva, real, sem a qual nem capital, nem dinheiro, nem qualquer outra coisa é possível. Definições teóricas de valor enquanto tais só podem ser obtidas se considerando certa realidade econômica objetiva capaz de existir antes, fora e independentemente de todos aqueles fenômenos que se desenvolveram depois em sua base.

Esta realidade econômica objetiva elementar existia muito antes do surgimento do capitalismo e todas as categorias expressando sua estrutura. Esta realidade é *a troca direta de uma mercadoria por outra mercadoria*.

Temos visto que os clássicos da economia política elaboraram o conceito universal de valor exatamente através da consideração desta realidade, embora eles não tivessem ideia do significado teórico e filosófico real de seus atos.

É possível assumir que Ricardo não ficaria nem um pouco perplexo se alguém apontasse o fato de que seus predecessores e ele próprio não elaboraram a categoria *universal* de sua ciência por considerar uma regra geral abstrata a qual todas as coisas que possuem valor estão sujeitas – ao contrário, ele o fez considerando *uma exceção muito rara da regra* – troca direta de uma mercadoria por outra sem dinheiro.

Na medida em que o fizeram, eles obtiveram uma concepção teórica realmente objetiva de valor. Mas, desde que eles não aderiram estritamente o bastante à consideração deste modo particular de interação econômica extremamente rara no desenvolvimento do capitalismo, eles não conseguiram agarrar plenamente a essência do valor.

Aqui reside a *dialética* da concepção de Marx do universal – a dialética da concepção do método de elaborar a categoria universal do sistema da ciência.

É fácil ver que essa concepção só é possível com base em uma abordagem essencialmente *histórica* do estudo da realidade objetiva.

A dedução baseada em um historicismo consciente se torna a única forma lógica correspondendo ao ponto de vista do objeto como surgindo e se desenvolvendo historicamente, ao invés de pronto.

Devendo à teoria da evolução, toda a classificação de organismos tem sido levada para longe da indução e trazida de volta à “dedução”, a descendência – uma espécie sendo literalmente *deduzida* de outra por descendência – e é impossível provar a teoria da evolução somente

por indução, desde que é bastante anti-indutiva (Engels, 1934, p. 227).<sup>0</sup>

O cavalo e a vaca, obviamente, não descendem de um animal em geral, assim como a pera e a maçã não são produtos da auto alienação do conceito de fruta em geral. Mas a vaca e o cavalo sem dúvida têm um ancestral em comum nas remotas épocas passadas, enquanto a maçã e a pera também são produtos da diferenciação de uma forma de fruta comum a ambos. Este verdadeiro ancestral comum da vaca, do cavalo, da lebre, da raposa e de todas as outras espécies de animais que existem atualmente, não existia, naturalmente, na razão divina, como uma ideia do animal em geral, mas na própria natureza, como uma espécie particular bastante real, a partir da qual diversas outras espécies descenderam através de diferenciação.

Esta forma universal de animal, animal enquanto tal, se você quiser, não é de forma alguma uma abstração compreendendo em si mesma somente aquela característica que é comum a todas as espécies particulares de animais que existem atualmente. Este universal era, ao mesmo tempo, uma espécie particular possuindo não somente e não tanto aqueles traços que foram preservados em todos os descendentes como características comuns a todos eles, mas também suas próprias características específicas, herdadas em parte por seus descendentes, em parte inteiramente perdidas e substituídas por novas. A imagem concreta do ancestral universal de todas as espécies que existem atualmente, não pode, em princípio, ser construída a partir daquelas propriedades que estas espécies têm em comum.

Fazendo este tipo de coisa na biologia significaria tomar o mesmo caminho errado pela qual Ricardo esperou chegar a uma definição de valor enquanto tal, da forma universal de valor, assumindo que estas definições eram abstrações do lucro, renda, capital e todas as outras formas particulares de valor que ele observou.

A ideia do desenvolvimento como descendência real de alguns fenômenos a partir de outras, determina a concepção materialista dialética de dedução de categorias, da ascensão do abstrato ao concreto, do universal (que é em si mesmo um particular bastante definido) ao particular (que também expressa um universal e uma definição necessária do objeto).

A fundação universal básica de um sistema de definições teóricas (o conceito básico de ciência) expressa, a partir da perspectiva da dialética, definições teóricas concretas de um *fenômeno típico bastante específico e definido*, dado sensorialmente e praticamente na contemplação empírica, na prática social e no experimento.

Este fenômeno é específico naquilo que é realmente (fora da cabeça do teórico) o ponto de partida do desenvolvimento da totalidade analisada dos fenômenos interagindo, do todo concreto que é, no caso dado, aquele todo concreto que é o objeto da reprodução lógica.

A ciência precisa começar com aquilo com o qual a história real começou. O desenvolvimento lógico das definições teóricas precisa, portanto, expressar o processo histórico concreto do surgimento e desenvolvimento do objeto. A dedução lógica não é qualquer coisa que não uma expressão teórica do desenvolvimento histórico real da concreticidade em estudo.

---

<sup>0</sup> [A edição brasileira aqui utilizada não contém todas as notas e fragmentos, das quais essa citação faz parte. – M.S.]

Para entender corretamente este princípio, é preciso tomar um ponto de vista essencialmente dialético, concreto, da natureza do desenvolvimento histórico. Este ponto mais importante da lógica de Marx – sua visão da relação do desenvolvimento científico ao histórico (a relação do lógico e do histórico) – precisa ser especialmente considerado. Sem isso, o método de ascensão do abstrato ao concreto permanece inexplicável.



## **Capítulo 4. Desenvolvimento Lógico e Historicismo Concreto**

## 1. Sobre a Diferença entre os Métodos de Investigação Lógico e Histórico

Já comentamos sobre a circunstância mais significativa que a análise teórica dos fatos empíricos sempre coincide naturalmente com a análise crítica dos conceitos, com o desenvolvimento criativo das categorias disponíveis, historicamente estabelecidas, e aquela concepção teórica original de fatos (um novo sistema de categorias) nunca surge de lugar algum, nunca “direto dos fatos”, como os positivistas e os cientistas vulgares acreditam, mas através de uma crítica científica muito rigorosa do sistema de categorias disponível

O problema da continuidade criativa no desenvolvimento da teoria (o problema do desenvolvimento histórico da ciência) é sempre empurrado para o primeiro plano quando a questão da relação do desenvolvimento científico (lógico) com o histórico surge.

Em seus comentários de *Contribuição à Crítica da Economia Política* de Marx, Engels mostrou claramente que o problema da relação do lógico com o histórico surge diretamente diante do teórico como a questão *do modo de criticar a literatura teórica disponível*: “Mesmo após o descobrimento do método, e de acordo com ele, podia se fazer a crítica da Economia Política de duas maneiras: a histórica e a lógica” (Engels, 2008a, p. 282).

Entretanto, na medida em que a concepção teórica original dos fatos só pode ser elaborada através da crítica da literatura teórica disponível, o modo da crítica da literatura teórica coincide essencialmente com a atitude para com os fatos. Categorias teóricas são criticadas por compará-las com os verdadeiros fatos empíricos. A este respeito, não existe diferença entre os modos lógico e histórico de análise de conceitos e fatos, e nem poderia existir.

A diferença reside em outro lugar. No tão-falado modo histórico de crítica das teorias anteriores, elas são cotejadas com os mesmos fatos históricos sobre a base a qual elas foram criadas. Por exemplo, se Marx tivesse escolhido o modo histórico de crítica da teoria de Ricardo, ele teria que ter comprado esta teoria com fatos da época de Ricardo – isto é, os fatos do desenvolvimento capitalista do final do século XVIII e começo do século XIX.

A teoria de Ricardo, suas categorias e leis teriam sido comparadas criticamente com fatos de um passado mais ou menos remoto, com fatos de um estágio não desenvolvido da realidade capitalista. Ainda este modo de crítica assume que os próprios fatos tenham sido estudados bem ou devem ser estudados bem, ao passo que neste caso os fatos não foram estudados ou compreendidos cientificamente, além disso, eles nem mesmo foram coletados e resumidos. Sob essas condições, o método histórico de crítica foi aparentemente inadequado. Teria meramente atrasado o trabalho.

Portanto, Marx preferiu o chamado modo lógico de crítica e respectivamente o modo lógico de consideração da realidade.

Neste modo, uma teoria historicamente precedente não é criticamente comparada com aqueles mesmos fatos sobre a base a qual surgiram, mas com fatos existindo em um estágio histórico diferente no desenvolvimento do objeto – com os fatos diretamente observados pelo próprio Marx.

Este modo tem duas vantagens decisivas: primeiro, os fatos da época de Marx eram melhores conhecidos por ele e, se fosse necessário, poderiam ser cuidadosamente

checados, e segundo, eles revelaram as tendências do desenvolvimento capitalista muito mais distintamente e precisamente do que os fatos da época de Ricardo.

Tudo que surgiu bastante vagamente no começo do século XIX, assumiu uma forma muito mais madura de expressão em meados do século XIX – suficiente mencionar aqui as crises econômicas.

O modo lógico, portanto, permite considerar cada fenômeno econômico (na medida em que se está lidando com economia política) precisamente naquele ponto onde ela alcança uma expressão e desenvolvimento máximos.

Claramente, a comparação lógica com os fatos verdadeiros do capitalismo desenvolvido revelou com maior facilidade a falsidade de algumas das proposições teóricas de Ricardo e seu núcleo racional. Ao mesmo tempo, a realidade da época de Marx foi expressa diretamente. Estas são as duas vantagens decisivas do modo lógico de análise de conceitos e fatos quando comparado com o modo histórico.

Ainda assim, essas vantagens não seriam aparentes e o próprio método de análise lógica não se justificaria a partir da perspectiva filosófica se não tivéssemos mostrado porquê e de que forma a análise de um estágio superior de desenvolvimento pode dar uma concepção histórica de realidade sem recorrer a um estudo detalhado do passado (pois em alguns casos é extremamente difícil e, em outros, totalmente impossível, como por exemplo, no estudo da cosmogonia).

Em outras palavras, temos que saber por que e de forma a análise teórica (lógica sistemática) do presente pode *simultaneamente* revelar o mistério do passado – da história que levou ao presente.

Vamos primeiro analisar duas relações, que devem existir em princípio entre o desenvolvimento da ciência e a história de seu tema.

No primeiro caso, a teoria se desenvolve dentro de um período de tempo que é muito curto para o próprio objeto passar por mudanças significativas. Essa relação é mais característica das ciências naturais – astronomia (cosmogonia), física, química etc.

Neste caso, a aplicação do modo lógico de análise dos conceitos e fatos não é somente justificável, mas até mesmo a única forma possível. Os diferentes estágios no desenvolvimento da ciência lidam com o mesmo estágio histórico no desenvolvimento do objeto, com o mesmo objeto no mesmo estágio de desenvolvimento. Assim, Newton, Laplace, Kant e Otto Schmidt descreveram o mesmo estágio no desenvolvimento do sistema solar.

Aplicação da forma lógica de criticar categorias (assim como, respectivamente, o modo de expressão teórica dos fatos) é, neste caso, naturalmente justificada. A velha teoria e suas categorias são concebidas como uma expressão incompleta, unilateral e abstrata da verdade. A nova teoria aparece como uma expressão teórica mais compreensiva e concreta da essência dos mesmos fatos, do mesmo objeto. O núcleo racional da teoria anterior está incluído na nova teoria como seu componente abstrato. O que é descartado é a concepção de que a velha teoria compreendia em si mesma uma *exaustiva* expressão da essência dos fatos. A velha teoria (naturalmente, não toda ela, mas somente seu núcleo racional) se torna no processo um dos tons da nova teoria, um caso particular do princípio universal da nova teoria.

O direito dos teóricos de aplicar o modo lógico de crítica das teorias anteriores é aqui baseado no fato de que as teorias e categorias analisadas com referência aos verdadeiros fatos dados refletiu *o mesmo objeto* que ele agora tem diante de seus olhos. O teórico, portanto, providencia um confronto entre teorias construídas centenas de anos

atrás e os fatos observados no presente, usualmente sem qualquer dúvida quanto a seus direitos de o fazê-lo.

A questão é mais complicada no segundo caso, onde estágios diferentes no desenvolvimento da ciência lidam com estágios históricos diferentes no desenvolvimento do objeto. Aqui a própria história da ciência serve como um tipo de espelho para a história do objeto. Mudanças na ciência refletem grandes mudanças históricas na estrutura do próprio objeto. O objeto se desenvolve rapidamente, e os períodos históricos em seu desenvolvimento coincidem com aqueles do desenvolvimento da ciência e suas categorias.

Não é preciso dizer que este caso é mais característico das ciências sociais. Um exemplo típico aqui é a economia política. Estética, ética, epistemologia, a ciência do direito, estão todos na mesma situação.

A dúvida pode, naturalmente, surgir se o modo lógico de desenvolvimento da teoria é em geral aplicável aqui.

Como se pode comparar a teoria e categorias desenvolvidas centenas (ou até mesmo dezenas) de anos atrás com fatos observados no presente? Neste caso, o objeto mudou consideravelmente durante esses anos; o modo lógico de crítica das categorias será efetivo neste caso? Ou ele levará meramente a desentendimentos, a expressão de coisas diferentes nas mesmas categorias, ao debate teoricamente infrutífero?

A concepção materialista dialética do desenvolvimento dispersa essas dúvidas. Deveria ser levado em conta que neste caso, também, a ciência durante seu desenvolvimento lida com fatos que *se referem ao mesmo objeto*, embora este objeto apareça em estágios e fases diferentes de sua maturidade. Isso significa que aquelas leis realmente universais e necessárias que foram a “essência elementar” do objeto sob estudo, os esboços abstratos de sua estrutura interna, permanecem o mesmo ao longo de seu desenvolvimento histórico. Por outro lado, esses fenômenos e categorias que aparecem nos estágios iniciais do desenvolvimento desaparecem sem deixar traço nos estágios superiores, provado objetivamente, pelo próprio fato de seu desaparecimento, que eles não são concernentes, formas internamente necessárias do ser do objeto.

Em sua análise das teorias e categorias econômicas desenvolvidas por seus antecessores (não somente por Adam Smith e David Ricardo, mas até mesmo por Aristóteles), Marx confidentemente aplica o modo lógico de crítica, usando o modo histórico somente ocasionalmente, como um modo auxiliar.

Esse modo de análise das teorias do passo não é somente admissível, mas também o mais conveniente no desenvolvimento da *teoria geral* de algum assunto, pois ele deixa de lado todos aqueles momentos que são somente de importância histórica, caracterizando, como eles fazem, circunstância mais ou menos acidentais dentro dos quais procede o desenvolvimento do objeto de interesse para a teoria geral. O modo lógico de crítica e desenvolvimento da teoria dá a Marx um critério objetivo para distinguir entre categorias pertencentes à estrutura interna do organismo capitalista e todos aqueles momentos que estão conectados com formas de produção depostas ou destruídas ao longo de seu desenvolvimento, com os traços puramente locais do desenvolvimento capitalista naquele país em particular onde a teoria analisada surgiu etc.

As vantagens do modo lógico de crítica das teorias anteriores decorrem do fato de que o estágio mais maduro no desenvolvimento do objeto, no qual as teorias do passado são diretamente comparadas, revela as formas concernentes de sua estrutura com maior clareza e distinção, mostrando-as em sua forma bastante pura. A vantagem

do modo lógico é apontada por Engels em seus comentários de *Contribuição à Crítica da Economia Política* de Marx: “[...] cada fator pode ser estudado no ponto de desenvolvimento de sua plena maturidade, em sua forma clássica” (Engels, 2008a, p. 283).

Por essa razão, podemos analisar criticamente a *Lógica* de Hegel levando em conta os fatos do desenvolvimento da *ciência moderna*, ao invés daqueles da época de Hegel, e essa crítica resultará em uma elucidação dialética daqueles fatos assim como em uma concepção materialista das categorias da dialética hegeliana, de seu núcleo racional.

Levando isso em conta, Marx acredita ser não somente justificável, mas também mais concorrente escolher o modo lógico de crítica das teorias anteriores e do desenvolvimento do núcleo racional delas, nos campos sócio-históricos do conhecimento, assim como nas ciências naturais onde o objeto permanece imutável ao longo do desenvolvimento da ciência. Não existe lacuna, em princípio, entre as ciências sociais e naturais a este respeito. Além disso, a situação nas ciências naturais não é tão simples como pode parecer à primeira vista: embora Einstein lidou com “o mesmo” objeto de Newton, os fatos imediatos dos quais ele procedeu em sua crítica da mecânica newtoniana eram diferentes. A atividade experimental prática-sensorial do homem social mostrou a ele o mesmo objeto muito mais plenamente e compreensivelmente. Assim, por esse lado, também, o direito de aplicar o modo lógico da crítica e desenvolvimento da teoria nas ciências sociais é substanciado tanto quanto nas ciências naturais.

Em ambos os tipos de ciências, a atividade prática-sensorial do homem social prova ser o elo de mediação entre o objeto “em si mesmo” e o pensamento do teórico. Por essa razão, a *prática* aparece como o argumento decisivo na análise da relação entre as ciências naturais e sociais, que refuta a ideia neokantiana do abismo que, em princípio, existe entre os métodos das ciências naturais e sócio-históricas.

Naturalmente, Marx não exclui o método histórico da crítica de seus antecessores. Marx continuamente recorre a ele, revelando as circunstâncias históricas dentro das quais a teoria que ele critica surgiram. Ainda assim, o método histórico de crítica desempenha um papel subordinado, um papel auxiliar com ele. O método principal da crítica e desenvolvimento da teoria permanece o método lógico.

“Por essa razão, para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever *a história efetiva das relações de produção*. Mas a sua correta observação e dedução, como relações elas próprias que devieram históricas, levam sempre a primeiras equações – como os números empíricos, p. ex., nas ciências naturais – que apontam para um passado situado detrás desse sistema. Tais indicações, juntamente com a correta apreensão do presente, fornecem igualmente a chave para a compreensão do passado” (Marx, 2011, p. 378), escreveu Marx em 1858.

## **2. Desenvolvimento Lógico como Expressão do Historicismo Concreto na Investigação**

Acima, formulados a questão que segue: porque e de que forma a análise teórica (análise dos fatos através de uma crítica das categorias) procedendo *dos resultados* do processo histórico, pode em si mesmo produzir uma expressão

essencialmente histórica (embora lógica em forma) da realidade, mesmo onde a história real (empírica) que leva a esses resultados não é diretamente estudada em detalhes.

A resposta a essa questão só pode ser obtida através da consideração das leis dialéticas reais que governam qualquer desenvolvimento real na natureza, sociedade e no próprio conhecimento, no pensamento. Se, ao estudar os resultados de certo processo histórico, descobrimos a história de seu surgimento e o desenvolvimento suprassumido a eles, se podemos, procedendo dos resultados da história, reconstruir teoricamente o esboço geral de seu surgimento, essa possibilidade é baseada, em primeiro lugar, no fato de que o resultado objetivo do desenvolvimento preserva em si mesmo sua própria história em uma forma transformada, suprassumida.

Aqui mais uma vez, um problema lógico é transformado em um problema de correlação regida por lei entre o desenvolvimento histórico e seus próprios resultados. Como observamos acima, os momentos realmente universais e necessários caracterizando o objeto como um todo histórico concreto são preservados nele ao longo de sua existência e desenvolvimento, constituindo a lei de seu desenvolvimento histórico concreto.

O problema, então, é encontrar em que molde e forma as condições históricas do surgimento e desenvolvimento do objeto são preservados em estágios superiores de seu desenvolvimento. Aqui confrontamos o fato da relação dialética entre as condições historicamente precedentes do surgimento do objeto e suas consequências posteriores que se desenvolveram sobre essa base.

A dialética dessa relação consiste em um tipo de inversão do historicamente procedente no subsequente e vice-versa, a transformação da condição em condicionado, do efeito em causa, do complexo em elementar etc.

Devido a essa dialética objetiva, uma situação surge que parece ser paradoxal à primeira vista: uma apresentação lógica das leis do processo histórico (uma concepção dos fatos que é lógica em forma e histórica concreta em essência) é um contrário do retrato que parece ser natural e correspondente à ordem empiricamente afirmada do desenvolvimento do objeto.

Para entender essa dialética, o seguinte fato deveria ser levado em conta. Qualquer processo real do desenvolvimento concreto (na natureza, sociedade ou consciência) nunca começa a partir do zero ou no éter da pura razão, mas com base em premissas e condições criadas por processos diferentes sujeitos a leis diferentes, e, em última análise, por todo o desenvolvimento anterior do universo.

Assim, o homem começa sua história específica com base em premissas e condições criadas antes dele e independentemente dele pela natureza. O surgimento da vida (um desenvolvimento especificamente biológico) implica combinações químicas muito complexas formadas independentemente da vida. Qualquer forma qualitativamente nova de desenvolvimento surge dentro do contexto de circunstâncias surgindo independentemente dela e, além disso, todo seu desenvolvimento subsequente ocorre dentro do mesmo contexto, uma interação muito complexa com essas circunstâncias. Isso está claro. Mas então nos deparamos com uma dificuldade – a natureza dialética de relações entre formas inferiores e superiores de desenvolvimento, e mudanças objetivas do papel delas nesta relação.

A questão é que o resultado historicamente posterior surgindo de todo o desenvolvimento anterior não permanece meramente um resultado passivo, meramente uma consequência. Cada nova forma recém-surgida (superior) de interação se torna um novo princípio universal dominando todas as formas historicamente anteriores,

transformando-as em formas externas secundárias de seu desenvolvimento específico, em “órgãos de seu corpo”, como Marx colocou em conexão com um exemplo deste tipo. Elas começam a se mover de acordo com leis características do novo sistema de interação nas quais elas agora funcionam.

O sistema novo e superior (historicamente posterior) de interação concreta começa a preservar e ativamente reproduzi, por seu próprio movimento, todas as condições realmente necessárias de seu movimento. Gera, por assim dizer, a partir de si mesmo tudo que foi criado originalmente pelo desenvolvimento anterior e não por si mesmo.

Neste caso, também, o desenvolvimento toma a forma tipo espiral que analisamos na primeira parte do trabalho como o atributo mais característico de interação interna, de concreticidade no sentido genuíno do conceito.

A condição necessariamente assumida do surgimento histórico do objeto se torna, neste caso, a consequência necessariamente afirmada de seu desenvolvimento específico.

Nesta forma, as condições historicamente necessárias do surgimento do objeto são preservadas em sua estrutura ao longo de seu desenvolvimento, seu movimento específico. Todos esses momentos que, embora presentes no nascimento da nova forma de desenvolvimento, não eram absolutamente condições necessárias desse nascimento, não são, em última análise, preservadas ou reproduzidas. Essas formas não são observadas nos estágios superiores de desenvolvimento do objeto – elas desaparecem ao longo do amadurecimento histórico, perdendo-se na escuridão do passado.

Por essa razão, uma consideração lógica do estágio superior de desenvolvimento de um objeto, de um sistema já desenvolvido de interação, revela um retrato no qual todas as condições realmente necessárias de seu surgimento e evolução são *retidas* e todas as condições mais ou menos acidentais, condições puramente históricas de seu surgimento, estão ausentes.

A análise lógica não tem, portanto, que libertar, da forma puramente histórica e a partir da forma histórica, a apresentação daquelas condições realmente universais e absolutamente necessárias sob as quais o sistema determinado de interação pode somente surgir e, tendo surgido, pode continuar a existir, e se desenvolver. O próprio processo histórico realiza o trabalho dessa purificação, ao invés de e antes do teórico.

Em outras palavras, o próprio processo histórico objetivo executa a abstração que retém somente os momentos universais concretos de desenvolvimento livres da forma histórica dependente das ocorrências de circunstâncias mais ou menos acidentais.

O estabelecimento teórico de tais momentos resulta em abstrações históricas concretas. Esse foi o princípio pelo qual Marx foi confidentemente guiado na análise das categorias da economia política.

Força de trabalho enquanto tal, como habilidade para trabalhar em geral, é uma das premissas históricas da origem do capital, da mesma maneira que terra, ar e depósitos minerais. Dessa forma, permanece uma mera premissa do surgimento do capital sem ser, ao mesmo tempo, sua consequência ou produto. Por outro lado, o capital ativamente reproduz (engendra como seu produto) *força de trabalho como mercadoria*, isto é, como a forma histórica concreta na qual a força de trabalho funciona na capacidade de um elemento do capital.

A mesma coisa ocorre com mercadorias, dinheiro, lucro comercial, renda etc.: dessa forma, eles pertencem às premissas “antediluvianas” do desenvolvimento capitalista, às suas condições “pré-históricas”. Como formas históricas concreta do ser

do capital, refletindo no movimento delas a história específica do capital, elas são produtos do próprio capital.

Como resultado, todas as condições realmente necessárias para o surgimento do capital são observadas sobre a superfície do capital desenvolvido, como suas formas secundárias, e elas são observadas em uma forma que é livre de seu tegumento histórico. Reproduzindo-as como seu produto, o capital apaga todos os vestígios da imagem histórica original delas. Simultaneamente, a análise lógica provê indicações para a investigação histórica, também. Em suas condições, guia o historiador em direção à busca pelas condições e premissas realmente necessárias do surgimento de certo processo, provendo um critério para distinguir entre o essencial e o meramente impressionante, o necessário e o puramente acidental etc.

A dialética descrita aqui não ocorre, naturalmente, no caso do capital somente. É uma lei universal.

A mesma coisa pode ser observada, por exemplo, na formação da forma biológica do movimento da matéria. Originalmente, o corpo elementarmente de proteína surge independentemente de quaisquer processos biológicos, simplesmente como um produto químico, e um produto bastante instável.

Mesmo hoje não conhecemos com precisão suficiente de que forma e sob quais condições concretas essa formação elementarmente biológica surgiu. A química não pode ainda criar um corpo de proteína vivo artificialmente, não pode criar condições nas quais tal corpo necessariamente surgiria. Isso significa que a química ainda não conhece quais eram essas condições.

O que é confiavelmente conhecido e objetivamente estabelecido, é o fato de que dentro de um organismo biológico desenvolvido, essas condições (toda a totalidade necessária dessas condições) estão na verdade presentes, elas estão, na verdade, realizadas enquanto o organismo vive. As condições sob as quais a matéria vinda de fora é transformada em proteína, em matéria viva, pode ser aqui determinada bastante objetivamente e estritamente. Ao mesmo tempo, dos produtos originais do quimismo podem ser descobertos quais são capazes de se tornar um corpo vivo sob condições apropriadas, levando em conta que não é qualquer substância que pode ser assimilada pelo organismo.

Assim, os estudos dos processos ocorrendo nos organismos vivos hoje em dia, pode e fornecem uma chave para o entendimento da origem da vida sobre a Terra – verdade, somente no esboço mais geral.

Podemos concluir que o desenvolvimento lógico das categorias apresentando a estrutura interna do objeto na forma em que é observada nos estágios superiores de seu desenvolvimento, leva à primeira aproximação de uma concepção da história de sua origem, da lei de formação dessa estrutura. O desenvolvimento lógico, portanto, coincide internamente com o desenvolvimento histórico, na essência das coisas. Mas, essa coincidência é profundamente dialética, e não pode ser alcançada sem uma compreensão dessa dialética.

### **3. Historicismo Abstrato e Concreto**

Um entendimento concreto da realidade não pode ser obtido sem uma abordagem histórica dela. O contrário também é verdade – historicismo desprovido de



concreticidade é pura ficção, pseudohistoricismo. Hoje em dia, dificilmente pode-se encontrar um cientista que rejeitaria a ideia de desenvolvimento em sua forma abstrata geral. Mas, a perspectiva do historicismo, a não ser que esteja combinada com a ideia dialética da concreticidade, inevitavelmente se torna verborreia vazia. Historicismo não-concreto, isto é, abstrato, longe de ser estranho ao modo metafísico de raciocínio, constitui o atributo mais característico dele. Metafísicos sempre postulam voluntariamente e longamente sobre a necessidade de uma abordagem histórica dos fenômenos, fazendo excursões na história do objeto e trabalhando sobre “justificações históricas” de suas construções teóricas. Distinguir entre o historicismo concreto e o método da dialética materialista e o historicismo abstrato dos metafísicos não é tão fácil como pode parecer à primeira vista.

É muito fácil deslizar para a perspectiva do historicismo abstrato (ou pseudohistoricismo). Além disso, essa perspectiva parece ser a mais natural. Realmente, não é natural considerar a história que criou um objeto se se quer formar uma concepção histórica do objeto?

Mas, esse ponto de vista simples e natural leva a dificuldades insolúveis. Para começar, qualquer objeto surgindo historicamente tem atrás de si, como seu passado, toda a história infinita do universo. Portanto, uma tentativa de entender um fenômeno historicamente através da delimitação de todos os processos e premissas precedendo seu nascimento, inevitavelmente leva a um mau infinito e, por essa razão, se não por qualquer outra, não resultará em qualquer definida ou concreta.

Se se deseja fazer isso ou não, ao regressar é preciso parar em algum lugar, para começar de algum ponto. Agora, onde começar? O historicismo abstrato não coloca limites aqui para o subjetivismo e arbitrariedade.

Mas isso não é tudo. A perspectiva do historicismo abstrato leva, inevitavelmente e independentemente aos desejos da pessoa, ao anti-historicismo grosseiro, sob o disfarce da abordagem histórica. Não é difícil ver porque isso. Os economistas burgueses, que interpretam o capital como trabalho em geral acumulado, bastante logicamente e naturalmente consideram a hora de seu nascimento histórico como sendo a hora na qual o homem primitivo pegou um pedaço de pau. Se o capital é concebido como dinheiro trazendo novo dinheiro para a circulação, os começos históricos do capital inevitavelmente serão encontrados em algum lugar na Fenícia. Uma concepção anti-histórica da essência da natureza do fenômeno é, neste caso, justificada por argumentos “históricos”. Não existe qualquer surpresa nisso – a compreensão do passado está intimamente vinculada com a compreensão do presente. Antes de considerar a história do objeto, se é obrigado a formar uma concepção clara da natureza do objeto, cuja história será estudada.

O resultado da aplicação do princípio do historicismo abstrato é este: a história de certo fenômeno é descrita em termos de fatos pertencentes à história de fenômenos bastante diferentes, aquele que meramente prepararam o surgimento do último fenômeno historicamente. Com esse truque, o fenômeno histórico concreto dado aparece para o teórico ou eterno ou em todo caso muito ancião, muito mais ancião do que realmente é.

Um exemplo muito notável dessa abordagem histórica abstrata, da concepção que é história na aparência e anti-histórica na essência, é a explicação dos economistas burgueses da acumulação primitiva.

O economista burguês também vê este processo “historicamente”. Ele facilmente concordará que o capital não é um fenômeno eterno, que ele deve ter surgido

em algum lugar e de alguma maneira. A história de sua origem consiste em que os meios de produção foram de alguma forma concentrados nas mãos de poucas pessoas. Como isso aconteceu historicamente?

Essas formas são extremamente variadas. De qualquer modo, o fato permanece de que os meios de produção foram primeiro concentrados nas mãos do futuro capitalista de qualquer forma menos exploração do trabalho assalariado, através da frugalidade, o próprio trabalho do futuro capitalista, operações comerciais de sucesso, simples roubo, legado feudal, e assim por diante.

Disso, o economista burguês elabora a conclusão de que em sua origem, e consequentemente em sua essência, o capital não é o produto de trabalho não pago do trabalhador assalariado. Já o próprio trabalhador, ele é descendente “histórico” do servo que fugiu do senhorio cruel para a cidade, ou um artesão empobrecido através da falta de habilidade, ou o vagabundo preguiçoso. Em outras palavras, o trabalhador assalariado foi criado por processos outros que não a exploração capitalista. O capitalista que o oferece trabalho agora aparece como um benfeitor.

É bastante aparente aqui que uma explicação formalmente histórica é feita em meios de desculpas sem vergonha para o estado existente de coisas. Fundamentação histórica se torna um argumento a favor de uma concepção anti-histórico do processo de acumulação primitiva e o da natureza do capital. Argumentos históricos são usados para apresentar o capital como uma relação “eterna” e “natural”. O segredo do truque está na história da origem das premissas históricas do capital sendo diretamente apresentadas como a história do próprio capital como um fenômeno histórico concreto.

O começo histórico real do desenvolvimento do capital, como mostrou Marx, foi o ponto no qual o capital começou a construir seu corpo a partir do trabalho não pago do trabalhador assalariado. Somente neste ponto que sua histórica concreta específica começa. Já a concentração original dos meios de produção nas mãos do futuro capitalista, ela pode tomar qualquer forma que seja – ela não possui importância para a história do capital como capital e não possui relevância para o ser do homem, possuindo-a, como o ser do capitalista.

Originalmente, o modo de apropriação do homem não aquele do capitalista, e as formas com as quais ele apropria o produto do trabalho não tem fundamento em sua história como um capitalista. Elas residem em algum lugar abaixo da fronteira da história do capital, assim como processos que criam as premissas da vida, os processos químicos, reside abaixo do limite inferior da história da vida, pertencente ao campo da química, ao invés da biologia.

É preciso ter em mente a mesma coisa na lógica, a fim de não tomar a história das premissas de um conceito (abstrações em geral, palavras expressando o geral em seu significado etc.) pela história do próprio conceito.

Assim, a importância se torna aparente do princípio do *historicismo concreto* que impõe o requisito do estabelecimento, em uma maneira estritamente objetiva, do ponto no qual a história real do objeto sob consideração começa, o ponto de partida genuinamente concreto de sua origem.

O problema é o mesmo se estivermos lidando com o surgimento do sistema capitalista ou a origem histórica do homem ou o ponto no qual a vida nasceu sobre a Terra ou a habilidade de pensar em conceitos.

Os preceitos do historicismo abstrato meramente desorientam o teórico neste campo decisivo da análise teórica. Como é bem conhecido, cientistas frequentemente tomam a pré-história biológica da sociedade humana como uma forma subdesenvolvida

da existência humana, e as leis biológicas, como leis abstratas, elementares e universais do desenvolvimento humano. Exemplos do mesmo tipo são as tentativas de deduzir o sentimento estético do homem de certos fenômenos externamente similares do mundo animal – a beleza da cauda do pavão, as cores da asa da borboleta e outros fenômenos adaptativos puramente biológicos.

O historicismo do método lógico de Marx, Engels e Lenin é concreto. Isso significa que a história concreta de um objeto concreto deveria ser considerada em cada caso particular, ao invés da história em geral. O primeiro é, naturalmente, mais difícil que o último. Mas, a pesquisa científica não pode ser guiada pelo princípio do fácil, o princípio da “economia de esforço intelectual”, apesar das ilusões neokantianas. O desenvolvimento científico só pode ser guiado pelo princípio da correspondência com o objeto, e onde o objeto é complexo, não existe qualquer coisa a ser feita.

O desenvolvimento lógico das categorias, na forma pela qual a construção do sistema de ciência é completada, deve coincidir com o desenvolvimento histórico do objeto, da mesma maneira que o reflexo coincide com aquilo que é refletido. A própria sequência das categorias deve reproduzir a sequência histórica real na qual o objeto de investigação e sua estrutura são formados.

Esse é o princípio fundamental da dialética. Toda a dificuldade reside no fato de que a história concreta do objeto concreto não é tão fácil de isolar no oceano de fatos reais da história empírica, pois não é a “história pura” do objeto concreto determinado que é dada em contemplação e noção imediata, mas uma massa bastante complicada de processos interconectados de desenvolvimento interagindo e alterando mutuamente as formas de manifestação deles. A dificuldade reside em isolar do retrato empiricamente determinado do processo histórico total os pontos cardinais do desenvolvimento deste objeto concreto particular, do sistema concreto determinado de interação. O desenvolvimento lógico coincide com o processo histórico de formação do todo concreto deveria estabelecer rigorosamente seu início histórico, seu nascimento, e depois traçar sua evolução como uma sequência de momentos necessários e regidos por leis. Essa é toda a dificuldade.

O sistema capitalista, por exemplo, não surge do nada, mas com base em e dentro de formas historicamente precedentes de relações econômicas, seu desenvolvimento concreto envolvendo a luta e superação dessas formas. Surgido originalmente como um modo bastante discreto, mas mais viável de relações econômicas, esse sistema gradualmente transforma todos os tipos de produção existentes na época de seu nascimento de acordo com seus próprios requisitos e sua própria imagem. Ele gradualmente converte formas anteriormente independentes e até mesmo estranhas de economia em formas de sua própria realização, subordinando-as, parcialmente quebrando-as de forma que não reste traço delas, parcialmente continuando a arrastar (algumas vezes por um grande período de tempo) os detritos que não teve tempo de destruir, e parcialmente se desenvolvendo em pleno florescimento em algo que existiu previamente somente como uma tentativa propensão.

Como resultado, o desenvolvimento histórico de um todo concreto, concebido em sua essência e expresso no desenvolvimento lógico, não coincide com o retrato que é para ser encontrado sobre a superfície dos eventos, que está aberto ao olho teoricamente nu. A essência e os fenômenos aqui também coincidem somente dialeticamente, somente através da contradição.

Portanto, o desenvolvimento lógico das categorias pretende refletir a sequência histórica real da formação do sistema analisado de fenômenos interagindo, não pode ser

guiado diretamente pela sequência na qual certos aspectos do todo no processo de formação apareceram ou desempenharam o papel decisivo sobre a superfície do processo histórico, aberto à contemplação empírica. “Seria portanto impossível e errado classificar as categorias econômicas pela ordem em que foram historicamente determinantes” (Marx, 2003, p. 257) – essa foi a forma na qual Marx categoricamente resumiu a importância metodológica dessa circunstância real.

O teórico que aceita o historicismo abstratamente interpretado é guiado pelo princípio de análise que Marx define como impossível e errado. Quando ele considera os fenômenos na sequência em que eles seguem um ao outro no tempo histórico, na sequência que aparecem à primeira vista como a mais natural, na verdade ele os considera em uma sequência que é o contrário da sequência real e objetiva.

A correspondência aparente e imaginária entre o lógico e o histórico aqui esconde do teórico uma verdadeira ausência de correspondência. Muito frequentemente (muito mais frequentemente do que os empiristas acreditam) a causa objetiva genuína de um fenômeno aparece sobre a superfície do processo histórico mais tarde do que sua própria consequência.

Por exemplo, a crise geral de superprodução no mundo capitalista é manifestada empiricamente, primeiro de tudo, na forma de distúrbios na esfera dos créditos bancários, como uma crise financeira, mais tarde envolvendo o comércio e somente no final se revela na esfera da produção direta como uma crise geral real de superprodução. O observador superficial, que toma a sucessão no tempo como único princípio histórico, conclui disso que desentendimentos e conflitos nas liberações bancárias são a causa, a base e a fonte da crise geral. Em outras palavras, ele toma o efeito mais abstrato e derivativo como a base real dos eventos, enquanto a base objetiva inevitavelmente começa a sentir o efeito de seu próprio efeito.

Dessa forma, o empirismo grosseiro produz o mesmo resultado absurdo que a escolástica mais refinada. O empirismo grosseiro em geral inevitavelmente se torna o pior tipo de escolástica quando é elevado ao princípio de explicação teórica de eventos.

A partir da perspectiva da ciência e do historicismo genuíno é bastante óbvio, entretanto, que a superprodução ocorreu antes de ter tempo de se manifestar nos distúrbios e confusão na esfera das liberações bancárias, esses distúrbios meramente refletindo de forma própria o fato verdadeiramente conquistado e de forma alguma criando ele. O desenvolvimento lógico de categorias no sistema da ciência corresponde à sequência histórica genuína escondida da observação empírica, mas que contradiz a aparência externa, o aspecto superficial de sua sequência.

A ordem lógica corretamente estabelecida de desenvolvimento das categorias no sistema da ciência revela o segredo da sequência objetiva real de desenvolvimento dos fenômenos, dos aspectos do objeto, permitindo entender a própria sequência cronológica tão cientificamente quando empiricamente, a partir da perspectiva do homem na rua. O desenvolvimento lógico de categorias na ciência contradiz a sequência temporal exatamente porque corresponde à sequência genuína e objetiva da formação da estrutura concreta do objeto sob estudo. Aqui reside a dialética do lógico e do histórico.

O “historicamente anterior” continuamente se torna o “logicamente posterior” ao longo do desenvolvimento, e vice-versa. Fenômenos que surgiram antes que outros quantas vezes não se tornam formas de manifestação de processos que começaram muito depois. O início (o início genuíno) de um novo ramo de desenvolvimento, de um novo sistema histórico concreto de interação, não pode ser entendido como um produto de uma evolução suave das formas historicamente precedentes. O que ocorre aqui é um

salto genuína, uma quebra no desenvolvimento, no qual uma forma histórica concreta fundamentalmente nova de desenvolvimento começa.

Essa nova direção do desenvolvimento só pode ser entendida fora de si mesma, a partir de suas contradições intrínsecas. Cada processo histórico concreto recém-surgido possui seu próprio começo histórico concreto. Em consideração ao desenvolvimento econômico, Marx expressou essa circunstância nesses termos:

Em todas as formas de sociedade é uma produção determinada e as relações por ela produzidas que estabelecem a todas as outras produções e às relações a que elas dão origem a sua categoria e a sua importância. É como uma iluminação geral em que se banha todas as cores e que modifica as tonalidades particulares destas. É como um éter particular que determina o peso específico de todas as formas de existência que aí se salientam (Marx, 2003, pp. 255-256).

Claramente esta lei não está restrita em sua ação ao desenvolvimento social ou fenômenos sociais em geral. O desenvolvimento na natureza também toma essa forma e não pode tomar qualquer outra. Aqui também, uma nova forma concreta de desenvolvimento surge com base em e dentro da estrutura daqueles que a precederam, se tornando um princípio universal concreto de um novo sistema e enquanto tal envolvendo essas formas cronologicamente precedentes em sua histórica concreta específica.

A partir deste ponto, o destino histórico desses fenômenos historicamente precedentes vem a ser determinado por leis inteiramente novas. As substâncias químicas envolvidas no desenvolvimento da vida se comportam nesse processo de forma bastante diferente da forma que se comportaram antes e independentemente dela. Elas estão sujeitas à lei universal dessa nova forma superior, e seu movimento só pode ser entendido a partir das leis da vida, das leis universais concretas dessa forma superior e cronologicamente posterior de movimento da matéria.

As leis dessas formas elementares não podem, naturalmente, ser violadas, abolidas ou alteradas. Mas, elas se tornam aqui leis subordinadas, leis universais abstratas que podem explicar absolutamente nada, no movimento do todo concreto, das manifestações externas das quais vieram. O desenvolvimento da vida orgânica também resulta na formação de “um tipo especial de éter” que determina a partilha de qualquer ser que existe nele.

Esse “éter específico”, isto é, o princípio universal concreto da nova e superior forma de movimento que surge cronologicamente em um estágio posterior, mas se torna o princípio dominante, deve ser entendido na ciência antes qualquer outro e, primeiro de tudo, sobre seus próprios méritos, a partir das contradições universais concretas internamente inerentes.

Os elementos historicamente precedentes que, devido à dialética do desenvolvimento, se tornam um momento auxiliar, secundário da nova forma de movimento, um tipo de material no qual algum processo histórico concreto é realizado, pode realmente ser entendido somente a partir da lei universal concreta da forma superior cujo movimento eles estão envolvidos.

Esses elementos historicamente precedentes podem preexistir muito antes dos logicamente anteriores, eles podem até mesmo constituir a condição de origem deste fenômeno universal concreto, logicamente anterior, que mais tarde se torna sua manifestação ou produto.

Renda como uma forma de economia capitalista não pode ser compreendida antes do capital ser compreendido, enquanto o capital pode e deve ser entendido em suas contradições internas antes da renda, embora a renda historicamente surgiu antes do que o capital e até mesmo serviu como condição histórica de sua origem. Muitos poucos senhorios, tendo acumulado renda feudal, mais tarde começaram a usá-la como capital. O mesmo é verdade para o lucro comercial.

O destino histórico da renda e lucro comercial como elementos do todo capitalista, como formas de manifestação e modificações do capital, pode ser comparado, para efeito gráfico, ao destino de um bloco de mármore, do qual a estátua de um homem é esculpida.

A forma concreta de mármore não pode ser explicada a partir das propriedades do próprio mármore. Embora é a forma do mármore, em sua substância real não é, de forma alguma, a forma do mármore como produto da natureza. O mármore deve sua forma não a si mesmo, não a sua própria natureza, mas ao processo no qual está envolvido – o processo do desenvolvimento artístico do homem.

Por milhões de anos o mármore residia no chão, apareceu muito antes do homem, não somente antes do tempo do escultor, mas também antes da humanidade como um todo. Mas, a forma concreta na qual é exibido no salão de um museu é o produto do desenvolvimento do homem, que começou muito depois do aparecimento do mármore enquanto tal, mármore como mineral. Essa é uma forma ativa de um processo bastante diferente, um processo que é realizado no mármore e através do mármore, mas naturalmente não pode ser entendido em termos somente do mármore.

A situação é a mesma com a forma histórica concreta da existência da renda, juros, lucro comercial e formas e categorias similares. Na produção capitalista, eles são formas secundárias, subordinadas de economia, formas de manifestação do mais-valor, de uma forma que apareceu muito depois do que eles próprios.

Essa forma universal concreta deve ser entendida na ciência antes e bastante independentemente de todas as outras.

A história concreta delas como a história das formas do ser do mais-valor começou quando e onde elas foram envolvidas na produção e acumulação de mais-valor, de modo que elas se tornaram órgãos de seu corpo e um modo de sua realização. Antes desse ponto, seus destinos não possuíam qualquer relação interna com a história do capitalismo, com a história expressa na sequência de categorias da economia política. Elas existiam antes daquele momento fora da história do capital, lado a lado com ela, mas bastante independentemente dela. Mas, elas se tornaram envolvidas na formação do sistema capitalista, se tornando em formas e elementos históricos concretos do sistema dado, somente naquelas áreas onde a forma universal concreta do capital, que se desenvolveu independentemente delas, expressou seu movimento através delas.

Assim, o desenvolvimento lógico não reproduz a história como um todo, mas sim a história concreta de um todo histórico concreto determinado, de um sistema concreto determinado de fenômenos interagindo de forma específica.

A ordem lógica das categorias da ciência corresponde diretamente a essa história e sua sequência; é a última que é expressa em uma forma teoricamente generalizada. O desenvolvimento lógico de categorias e suas definições concretas não podem, portanto, ser guiadas pelo princípio do historicismo abstrato (ou pseudohistoricismo), o princípio da sequência temporal do surgimento de formas diversas do todo analisado na história.

Pelo contrário, é somente o desenvolvimento lógico de categorias que é guiado pela relação na qual os elementos da concreticidade analisada estão um para os outro no objeto desenvolvido, no objeto no ponto mais alto de seu desenvolvimento e maturidade, que descobre o mistério da sequência objetiva genuína da formação do objeto, da modelagem de sua estrutura interna.

Seguindo este caminho, podemos sempre descobrir a ordem genuinamente natural (ao invés da aparentemente natural) do desenvolvimento de todos os aspectos do todo histórico concreto analisado. Neste caso, devemos atingir uma coincidência real do lógico e do histórico. Caso contrário, só podemos chegar em uma divergência entre os dois, em uma expressão escolástica empírica da história, mas não ao seu reflexo teórico objeto no conceito.

A investigação do sistema de produção capitalista em *O Capital* foi uma confirmação esplêndida da exatidão deste princípio metodológico, do ponto de vista filosófico de Marx e Engels da dialética do processo histórico e sua reprodução teórica.

Para formar uma concepção genuinamente histórica da formação capitalista, das leis de seu surgimento, desenvolvimento e declínio histórico, Marx estudou, primeiro de tudo, o estado (*Dasein*) existente dessa formação, procedendo a partir da situação contemporânea, da relação na qual os diversos elementos de sua estrutura necessária suportam um ao outro. Procedendo dessa situação factualmente estabelecida, ele analisou os conceitos e categorias da economia política, estudou esses conceitos criticamente, e desvelou, com base nesta análise, sua concepção teórica dos fatos, um sistema de definições teóricas.

Cada um dos aspectos e elementos da estrutura do organismo capitalista encontrou, portanto, sua expressão teórica concreta, e foi refletido em uma abstração histórica concreta.

As definições teóricas de cada categoria da economia política foram formadas por Marx através da história de seu surgimento – não a história empírica, mas a história “suprassumida” em seus resultados.

Essa investigação o levou diretamente a uma concepção das premissas historicamente necessárias reais do surgimento da economia burguesa, oferecendo assim a chave para o entendimento teórico da história empírica de seu surgimento e evolução. Por outro lado, devendo a este método de investigação, a própria formação burguesa surgiu como um sistema de premissas historicamente maduras do nascimento de outro novo sistema, superior, de relações sociais – do socialismo, no qual o sistema capitalista de produção da vida material inevitavelmente se desenvolve sob a pressão das contradições internas de sua evolução.

**Capítulo 5. O Método de Ascensão do Abstrato ao Concreto em *O Capital* de Marx**



## 1. Concreto Pleno de Abstração e Análise como Condição da Síntese Teórica

Agora devemos nos voltar à consideração da estrutura lógica de *O Capital*, comprando ele com a lógica do pensamento ricardiano e as opiniões teóricas dos predecessores de Marx no campo da lógica; essa discussão deve revelar a lógica de Marx em sua aplicação prática real da análise dos fatos, da análise dos dados empíricos.

Nossa tarefa é a de isolar os elementos lógicos universais do tratamento de Marx dos materiais da economia, as formas lógicas que são aplicáveis, devido a sua universalidade, a qualquer outra disciplina teórica.

*O Capital*, como é bem conhecido, começa com uma análise bastante minuciosa e detalhada da categoria do valor, i.e., da forma real das relações econômicas que é a forma universal e elementar do começo do capital. Nesta análise, o campo de visão de Marx engloba uma única, e, como já observamos, extremamente rara, no capitalismo desenvolvido, relação fatural entre homens – troca direta de uma mercadoria por outra. Neste estágio de sua investigação do sistema capitalista, Marx intencionalmente não leva em conta outras formas – dinheiro ou lucro ou salários. Todas essas coisas são ainda acreditadas como não existentes.

Contudo, a análise dessa forma única das relações econômicas produz, como seu resultado, uma expressão teórica da forma objetivamente universal de todos os fenômenos e categorias do capitalismo desenvolvido sem exceção, uma expressão de uma concreticidade desenvolvida, uma expressão teórica do valor enquanto tal, da forma universal do valor.

O tipo elementar de existência do valor coincide com o valor em geral, e o desenvolvimento real verdadeiramente delineável dessa forma de valor em outras formas constitui o conteúdo objetivo de dedução das categorias de *O Capital*. A dedução nesta concepção, diferente da dedução ricardiana, perde seu caráter formal: aqui ela expressa diretamente a descida real de algumas formas da interação econômica a partir de outras.

Esse é precisamente o ponto que falta no sistema de Ricardo e seus seguidores a partir do campo burguês.

A concepção de um conceito universal subjacente a todo o sistema de categorias da ciência, aplicado aqui por Marx, não pode ser explicado pela especificidade do assunto da economia política. Ela reflete a lei dialética universal do desvelamento de qualquer concreticidade objetiva – natural, sócio-histórica ou espiritual.

Essa concepção é de grande importância para qualquer ciência moderna. Para dar uma definição teórica concreta da vida como a categoria básica da biologia, para responder a questão de o que é vida em geral, vida enquanto tal, é preciso agir da mesma forma que Marx agiu com o valor em geral, isto é, deve-se empreender uma análise concreta da composição e modo de existência de uma manifestação elementar da vida – a proteína elementar do corpo. Essa é a única forma de obter uma definição real e de revelar a essência da questão.

Somente desta forma, e não por abstração de características geral de todos os fenômenos da vida sem exceção, que se pode obter uma concepção realmente científica e materialista da vida, criando o conceito de vida enquanto tal.

A situação é a mesma na química. O conceito de elemento químico enquanto tal, de elemento químico em geral, não pode ser elaborado através da abstração das

características gerais e idênticas que o hélio tem em comum com o urânio ou silício com nitrogênio, ou as características comuns a todos os elementos da tabela periódica. O conceito de elemento químico pode ser formado por consideração detalhada do elemento mais simples do sistema – hidrogênio. O hidrogênio aparece neste caso como a estrutura elementar na decomposição de quais propriedades químicas da matéria desaparecem no geral, se a decomposição analítica é realizada em um experimento real ou somente mentalmente. O hidrogênio é, portanto, um elemento universal concreto do quimismo. As leis necessárias universais que surgem e desaparecem com elas, são as leis mais simples da existência do elemento químico em geral. Como leis elementares e universais, elas ocorrerão no urânio, ouro, silício, e assim por diante. E qualquer um desses elementos mais complexos pode, em princípio, ser reduzido ao hidrogênio, que, por sinal, ocorre tanto na natureza quanto nos experimentos com processos nucleares.

Em outras palavras, o que ocorre aqui é a mesma transformação mútua viva do universal e particular, do elementar e complexo que observamos nas categorias do capital, onde o lucro surge como valor desenvolvido, como uma forma elementar desenvolvida de mercadoria, da qual o lucro é continuamente reduzido no movimento real do sistema econômico e, portanto, no pensamento reproduzindo este movimento. Aqui, assim como qualquer outro lugar, o conceito universal concreto registra uma forma elementar objetiva real de existência de todo o sistema, ao invés de uma abstração vazia.

“Valor em geral” (valor enquanto tal), “vida em geral”, “elemento químico” – todos esses conceitos são totalmente concretos. Isso significa que a realidade refletida neles é a realidade objetivamente existente no presente (ou em qualquer época no passado), existente por si mesma como um caso elementar e posteriormente indivisível de dada concreticidade. É exatamente por isso que ela pode ser isolada como um objeto específico de consideração e pode ser estudada e obtida por experimento.

Se se fosse conceber o valor (assim como qualquer outra categoria universal) somente como reflexo das características universais abstratas existentes em todos os fenômenos particular *desenvolvidos* sem exceção, não poderia ser estudado enquanto tal, todos esses fenômenos desenvolvidos estritamente ignorados. A análise do universal seria, neste caso, impossível em qualquer outra forma, exceto aquela da análise formal do conceito. No mundo sensorialmente determinado, não pode existir “animal em geral” ou “elemento químico enquanto tal” ou “valor” – como reflexos das características gerais abstratas eles realmente existem somente na cabeça.

Ricardo não tinha a menor suspeita de que o valor deveria ser estudo concretamente em sua forma, de que deveria, em geral, ser estudado enquanto tal, em estrita abstração do lucro, renda, juros, capital e competição. Sua abstração do valor é, portanto, como Marx mostrou, duplamente deficiente:

Por um lado, ele [Ricardo] deve ser repreendido por não ir longe o suficiente, por não levar sua abstração à conclusão, por exemplo, quando ele analisa o *valor* da mercadoria, ele de uma vez se permite ser influenciado por consideração de todos os tipos de condições concretas. Por outro lado, deve-se repreendê-lo por considerar a forma fenomênica como prova ou exposição *imediate e direta* das leis gerais, e por falhar em *interpretá-las*. Em consideração ao primeiro, sua abstração é muito incompleta; em consideração ao segundo, é a abstração formal mesma que está errada (Marx, 1968, p. 106).

Não é difícil formular o próprio ponto de vista de Marx da categoria universal assumida por essa avaliação. A abstração deve ser, primeiro, *completa*, e segundo, *significativa*, ao invés de formal. Somente então será correta e *objetiva*.

Entretanto, o que isso significa?

Já mostramos que a plenitude de abstração assume que ela expressa diretamente algo bastante diferente das características universais abstratas inerentes em absolutamente todos os fenômenos particulares aos quais essa abstração universal se refere; ao invés disso, ela expressa as características concretas do elemento objetivamente mais simples posteriormente indivisível de um sistema de interação, uma “célula” do todo analisado.

No sistema capitalista de interação entre homens na produção social da vida material, essa célula acaba sendo uma mercadoria, a forma mercadoria elementar de interação. Na biologia, essa célula é aparentemente a estrutura proteica mais simples, na fisiologia a atividade nervosa superior, o reflexo condicionado etc.

Neste ponto, a questão do “início da ciência”, da categoria universal básica subjacente a todo o sistema de categorias concretas da ciência, está intimamente vinculada com a questão da concreticidade da análise dos limites objetivamente admissíveis da divisão analítica do objeto.

A análise teórica concreta significa que uma coisa é dividida em formas necessárias internamente conectadas de sua existência específica a ela, ao invés de componentes indiferentes a sua natureza específica.

O método analítico de Marx é diametralmente oposto a este respeito ao chamado método analítico unilateral, como ilustrado pela prática da economia política burguesa clássica. O método analítico universal, herdado pelos economistas dos séculos XVII e XVIII da ciência natural mecanicista contemporânea e a filosofia do empirismo (através de Locke), corresponde totalmente à concepção da realidade objetiva como um tipo de agregado dos elementos constituintes imutáveis e eternos, idênticos em qualquer objeto da natureza. De acordo com essa concepção, conhecer uma coisa significa analisa-la nestes constituintes imutáveis e eternos e então compreender o modo de interação deles com esta coisa.

“Trabalho”, “necessidade”, “lucro” na teoria de Smith e Ricardo são, a este respeito, um exemplo tão marcado das abstrações analíticas unilaterais, nas quais toda a determinidade histórica concreta do objeto é extinta, quanto “a partícula” da física cartesiana, o “átomo” de Newton e categorias similares da ciência daquela época. Tanto Smith quanto Ricardo se esforçaram para entender o sistema capitalista de interação como um todo complexo cujas partes componentes são realidades idênticas eternas para qualquer estágio de desenvolvimento da humanidade: trabalho, instrumentos de trabalho (capital), necessidades, produto excedente etc.

Essa operação de divisão analítica do objeto pode sempre ser desempenhada tanto experimentalmente quanto mentalmente. Um coelho vivo pode ser analiticamente decomposto em elementos químicos, em “partículas” mecânicas etc. Mas, tendo assim obtido um agregado de elementos analiticamente isolados, não somos capazes de desempenhar uma operação reversa, mesmo depois de uma consideração mais detalhada desses elementos – nunca entenderemos porque sua combinação antes do desmembramento analítico existia como um coelho vivo.

Neste caso a análise matou e destruiu exatamente o que pretendíamos entender desta forma – a interação concreta e viva específica para a coisa dada. A análise tornou a síntese impossível.

Os economistas clássicos burgueses, a teoria de Smith e Ricardo, se depararam com a mesma dificuldade.

A síntese, uma compreensão da conexão necessária existente entre os elementos constituintes abstratamente considerados do objeto (trabalho, capital, lucro etc.), provou ser impossível exatamente porque a análise que isolou essas categorias era uma análise *unilateral*: ela quebrou aquela própria forma histórica concreta de conexão dessas categorias.

A dificuldade do problema de análise e síntese foi observado já por Aristóteles. Ele viu muito bem que a análise unilateral não poderia por si mesmo resolver os problemas do conhecimento. Em sua *Metafísica*, ele chega à conclusão de que a tarefa do conhecimento é dual: não é suficiente encontrar de quais partes uma coisa consiste – deve-se também descobrir porque essas partes constituintes estão interconectadas de tal forma que sua combinação constitui a coisa concreta determinada e não uma outra coisa.

Uma coisa determinada em contemplação não é difícil de analisar em seus elementos constituintes: a cadeira é preta, feita de madeira, com quatro pernas, pesada, com uma cadeira redonda etc., etc. Esse é um exemplo elementar da análise empírica e, ao mesmo tempo, um exemplo de síntese empírica de definições abstratas em um julgamento sobre uma coisa.

Deve-se observar que uma coincidência direta da análise e síntese também ocorre neste caso. Na proposição “a cadeira é preta”, pode-se discernir ambas. Por um lado, que é síntese pura, uma combinação de duas abstrações em uma proposição. Por outro lado, é uma análise tão pura – um isolamento de duas definições diferentes em uma imagem sensorialmente determinada. Tanto análise quanto síntese ocorrem *simultaneamente* em uma elocução de uma proposição elementar (julgamento) relativa à coisa.

Neste exemplo, entretanto, a garantia e base de exatidão da análise e síntese é direta contemplação: nela, as características sintetizadas na proposição aparecem como combinadas e, ao mesmo tempo, distintas. A própria contemplação é a base e critério de exatidão do isolamento analítico de abstrações vinculadas na proposição.

Assim, é fácil entender a coincidência da análise e síntese em uma proposição relativa a um fato individual, em uma elocução expressando o estado real das coisas. É muito mais difícil entender a relação entre a análise e a síntese e uma proposição *teórica* que precisa se basear em solos melhores que a mera indicação do fato de que uma coisa aparece na contemplação em um certo aspecto e não outro.

A proposição “todos os cisnes são brancos” não apresenta quaisquer dificuldades para compreensão a partir do ponto de vista da lógica, precisamente porque não expressa a necessidade de conexão entre as duas definições. A proposição “todos os objetos da natureza são extensivos” é uma questão bastante diferente. Um cisne pode muito bem ser não-branco, enquanto que a proposição “todos os objetos da natureza são extensivos” implementa uma síntese necessária de duas definições. Objetos inextensivos da natureza são não-existentes – e, pelo contrário, não pode existir extensão que não seria um atributo de um objeto da natureza.

Em outras palavras, uma proposição teórica é um elo de abstrações, cada uma expressando uma determinidade sem a qual a coisa cessa de ser o que ela é, cessa de existir como uma coisa determinada.

Um cisne pode ser pintado de qualquer outra cor que não branco – ele não deixará de ser um cisne.

Mas, a extensão não pode ser tirada de um objeto da natureza sem destruir o próprio objeto.

Uma proposição teórica deve, portanto, conter somente aquelas abstrações que expressam as formas de existência do objeto determinado necessariamente inerentes a ele.

O que é garantir que uma proposição conecta precisamente essas definições abstratas?

A contemplação empírica de uma coisa não pode responder essa questão. Para separar a forma necessário do ser de uma coisa de outra que pode ou não existir, sem prejudicar a existência de uma coisa como uma coisa concreta determinada (um cisne, um corpo da natureza, trabalho etc.), deve-se proceder da contemplação *para o experimento sensorialmente prático, para a prática social do homem em sua totalidade histórica*.

É somente a prática da humanidade social, isto é, a totalidade das formas historicamente desenvolvidas de interação real do homem social com a natureza, que prove ser tanto a base quanto o critério de verificação da análise e síntese teórica.

Como esse problema real se apresenta no desenvolvimento da economia política?

Isso pode ser facilmente rastreado ao se considerar a categoria de trabalho e a categoria de valor conectada com ele.

Na medida em que a categoria valor forma a base de toda a teoria e a base teórica de todas as outras generalizações, a concepção de trabalho como a substância do valor determina o entendimento teórico de todos os outros fenômenos do sistema capitalista.

A proposição “a substância do valor é o trabalho” verdadeira? Não é. Essa proposição teórica (juízo) é equivalente em sua importância teórica à proposição “o homem é por natureza um proprietário privado” – uma afirmação que ser um proprietário privado é o mesmo tipo de atributo na natureza do homem como extensão em um corpo da natureza.

Em outros termos, a consideração da situação empiricamente determinada revela características abstratas das quais nenhuma está necessariamente contida na natureza do trabalho e valor.

Marx deu uma explicação lúcida de toda a questão. Uma propriedade historicamente transiente de trabalho é aqui tomada como a característica expressando sua natureza interna absoluta. De longe nem todos os trabalhos criam valor, nem *qualquer* forma historicamente concreta de trabalho, da mesma forma que não é o homem enquanto tal que é o proprietário da propriedade privada, mas um homem historicamente concreto, homem dentro de uma forma historicamente concreta, definida de ser social.

Mas, como distinguir entre aquilo que é inerente em uma forma historicamente definida da existência do homem, e aquela que é inerente ao homem em geral?

Isso só pode ser feito por uma análise detalhada da realidade sobre a qual um juízo teórico é feito a partir da perspectiva de toda a prática da humanidade. O último é o único critério que permite confidentemente abstrair ou revelar analiticamente uma definição que expressaria a forma do ser que é o atributo do objeto.

Tanto na época de Smith e Ricardo quanto na de Marx, o ser do homem como um proprietário privado foi um fato empiricamente universal. A habilidade do trabalho

de criar mercadorias e valor, ao invés de meramente um produto, foi também um fato empiricamente universal.

Os representantes clássicos da economia política gravaram esse fato empiricamente universal na proposição “a substância do valor é o trabalho” – trabalho em geral, sem maiores qualificações teóricas expressando sua determinidade histórica concreta dentro da qual ela cria mercadoria e não produto, valor e não valor de uso.

Na medida em que os clássicos da economia política elaboraram definições teóricas abstratas com a ajuda do método analítico unilateral, eles foram incapazes de entender porque o trabalho apareceu agora como capital, agora como salários, agora como renda.

Essa tarefa lógica que era comum tanto aos cientistas naturais dos séculos XVII e XVIII quanto para Smith e Ricardo, é essencialmente insolúvel. Os primeiros tentaram entender porque e de que maneira os átomos, partículas e mônadas poderiam formar em diferentes combinações agora um sistema cósmico, agora o corpo de um animal; os últimos se esforçaram para compreender porque e de que maneira o trabalho em geral gerava agora capital, agora renda, agora salários.

Nem os primeiros, nem os últimos poderiam obter uma síntese teórica – exatamente porque a análise deles não era concreta, mas sim dividia o objeto em partes comuns indiferentes a qualquer esfera objetiva ou qualquer forma histórica de produção.

O trabalho em geral é uma condição absolutamente necessária do surgimento e desenvolvimento da renda, capital, salários e todas as outras categorias especificamente capitalistas. Mas, é também uma condição do não-ser delas, da negação e destruição delas. O trabalho em geral é tão indiferente ao ser do capital quanto ao seu não-ser. É uma condição necessária universal de seu surgimento, mas não é uma condição *internamente* necessária, uma condição que é, ao mesmo tempo, uma *sequência necessária*. A forma da ação *recíproca* interna, condicionante *recíproco* interno, está ausente aqui.

Com relação a este defeito das abstrações analíticas unilaterais elaboradas pelos clássicos da ciência burguesa, Marx comentou:

É igualmente impossível passar diretamente do trabalho ao capital, assim como das diferentes raças humanas diretamente ao banqueiro ou da natureza à máquina a vapor (Marx, 2010, pp. 45-46).

Esse é um eco do conhecido aforisma de Feuerbach, “não se pode deduzir diretamente até mesmo um burocrata da natureza”; Marx também traça a mesma conclusão a partir deste aspecto da questão: todas as dificuldades da análise e síntese teórica são resolvidas na realidade com base na categoria da ação *recíproca* histórica concreta, condicionante *recíproco* dos fenômenos dentro de um todo definido historicamente desenvolvido, dentro de um sistema histórico concreto de interação.

Colocando de forma diferente, tanto análise/síntese quando dedução/indução cessam de ser metafisicamente polares e, portanto, formas lógicas desamparadas somente com base em um *ponto de vista histórico consciente* da realidade analisada, com base na concepção de qualquer realidade objetiva como um sistema surgindo e se desenvolvendo historicamente de fenômenos interagindo.

Esse ponto de vista deu a Marx um critério claro que ele, procedendo a partir de toda a história racionalmente compreendida da prática da humanidade,

confidentemente aplicou para a solução das dificuldades da análise e síntese teórica e dedução e indução teórica.

A prática da humanidade em sua totalidade histórica foi usada por Marx como critério para distinguir entre a síntese empírica e a *síntese teórica*, das abstrações analíticas refletindo o estado empírico universal das coisas e as *abstrações teóricas* da interconexão que reflete a conexão internamente necessária dos fenômenos que elas expressam.

Em Smith e Ricardo (e até mesmo em Hegel) a síntese puramente empírica é frequentemente exposta como uma síntese teórica; eles continuamente expõem a forma historicamente transiente do fenômeno como sua estrutura interna (como sua natureza eterna), deduzindo a justificativa dos fatos empíricos mais grosseiros a partir da natureza das coisas, enquanto que o método de Marx levanta as barreiras lógicas e filosóficas mais rigorosas no caminho de tal movimento do pensamento.

Dedução e indução, análise e síntese provam ser poderosos meios lógicos de processar fatos empíricos exatamente porque eles são conscientemente usados a serviço de uma abordagem essencialmente histórica de pesquisa, sendo baseado sobre a concepção materialista dialética do objeto como um sistema surgindo e se desenvolvendo historicamente de fenômenos interagindo em uma maneira específica.

Por essa razão, o método analítico de Marx, o método da ascensão do todo dado em contemplação para as condições de sua possibilidade, coincide com o método de *dedução genética* das definições teóricas, com o delineamento lógico da descida real de alguns fenômenos a partir de outros (do dinheiro a partir do movimento do mercado de mercadorias, do capital a partir do movimento da circulação de dinheiro-mercadoria na qual a força de trabalho se torna envolvida etc.). Esse ponto de vista essencialmente histórico das coisas e a expressão teórica delas permitiu a Marx formular claramente a questão da substância real das propriedades do valor do produto do trabalho, da substância universal de todas as outras categorias históricas concretas da economia política.

Não é o trabalho em geral, mas a forma histórica concreta de trabalho que foi concebida como a substância do valor. Nessa conexão, nova luz foi jogada sobre a análise teórica da forma do valor: ela surgiu como a categoria universal concreta que permite entender teoricamente (deduzir) que a necessidade histórica concreta real com a qual o valor é transformado em mais-valor, em capital, salários, renda e todas as outras categorias concretas desenvolvidas.

Em outras palavras, pela primeira vez uma análise estava dando o ponto de partida a partir do qual se pode realmente desenvolver um sistema inteiro de definições teóricas do objeto, o sistema que logicamente reflete a necessidade da gênese real da formação capitalista.

No que consiste a análise concreta da forma do valor, aquela mesma análise que David Ricardo falhou em conduzir? A resposta a essa questão deve nos dar a chave para um entendimento do método de ascensão do abstrato ao concreto.

A ascensão de uma definição teórica universal do objeto para um entendimento da inteira complexidade de sua estrutura historicamente desenvolvida (concreticidade) presume uma análise concreta e compreensiva da *categoria universal básica da ciência*. Vimos que a concreticidade insuficiente da análise do valor de Ricardo determinou o fracasso de sua intenção de desenvolver um sistema total de definições teóricas, de construir todo o edifício da ciência sobre uma base sólida única; isso não permitiu a ele

deduzir até mesmo a categoria mais próxima, dinheiro, para não mencionar todas as outras categorias.

Em que reside a qualidade específica da análise de Marx do valor, que forma a base sólida da síntese teórica das categorias, permitindo a ele proceder de forma mais rigorosa da consideração do valor para a consideração do dinheiro, capital etc.?

Assim formulada, essa questão compele a lógica a encarar o problema da contradição nas definições de uma coisa, um problema que, em última análise, contém a chave para tudo o mais. A contradição como a unidade e coincidência de definições teóricas mutuamente excludentes foi descoberta por Marx como sendo a solução da charada do concreto e uma forma de expressar teoricamente o concreto em conceitos. Agora passaremos à análise deste ponto.

## 2. Contradição como Condição do Desenvolvimento da Ciência

A contradição lógica – a existência de definições mutuamente exclusivas na expressão teórica de uma coisa – há muito interessa à filosofia. Não existiu uma única doutrina filosófica ou lógica que não considerasse essa questão de uma forma ou de outra e que a resolveu à sua própria maneira. Ela sempre interessou a filosofia exatamente porque a contradição nas definições é, primeiro de tudo, um fato independente de qualquer filosofia, um fato que é reproduzido continuamente e com fatal necessidade no desenvolvimento científico. Além disso, a contradição mais inequívoca se revela como uma forma na qual o pensamento sobre as coisas se move, sempre e para todo lugar.

Os gregos antigos entenderam muito bem que a verdade só nascia na luta de opiniões. A crítica de qualquer teoria foi sempre direcionada à descoberta de contradições nela. Uma nova teoria sempre se afirmava através da demonstração de um método pelo qual aquelas contradições que não eram resolvidas dentro da estrutura dos princípios da velha teoria, agora eram resolvidas.

Entretanto, se esse fato empírico é simplesmente descrito como um fato, parecerá que uma contradição é algo intolerável, algo que o pensamento sempre procura se livrar de uma forma ou de outra. Ao mesmo tempo, apesar de todas as tentativas de se livrar dela, o pensamento a reproduz repetidamente.

Na medida em que a filosofia e a lógica estudam esse fato, não contentes com simplesmente declarar e afirma-la, a questão surge das causas e fontes de sua origem no pensamento, de sua natureza real. Na filosofia, essa questão surge da seguinte forma: a contradição é admissível ou inadmissível na expressão genuína de uma coisa? Ela é algo puramente subjetivo, criado somente pelo sujeito do conhecimento, ou necessariamente surge como o resultado da natureza das coisas expressas no pensamento?

Essa é a fronteira entre a dialética e a metafísica. Em última análise, a dialética e a metafísica são dois métodos fundamentalmente opostos de resolver contradições, que inevitavelmente surgem no desenvolvimento científico, no desenvolvimento do conhecimento teórico.

A diferença entre eles, expresso em uma forma mais geral, é que a metafísica interpreta a contradição como um mero fantasma *subjetivo* que lamentavelmente se repete no pensamento devido às imperfeições do último, enquanto a dialética a considera como a forma *lógica necessária* do desenvolvimento do pensamento, da



transição da ignorância para o conhecimento, do reflexo abstrato do objeto no pensamento para um reflexo cada vez mais concreto dele.

A dialética considera a contradição como uma forma necessária de desenvolvimento do conhecimento, como uma forma lógica universal. Essa é a única forma de considerar a contradição a partir do ponto de vista do conhecimento e pensamento como um processo histórico natural controlado por leis independentes dos desejos do homem<sup>0</sup>.

O desenvolvimento do conhecimento e da ciência compele a filosofia a se voltar para o problema da contradição lógica repetidamente. A questão da contradição, de sua importância real, sua fonte e a causa de seu surgimento no pensamento surge naquelas áreas onde a ciência se aproxima do estágio de expressão sistemática de seu assunto em conceitos, onde o raciocínio precisa construir um sistema de definições teóricas. Em casos de recontagem assistemática de fenômenos, não existe questão de contradição. Uma tentativa elementar de sistematizar o conhecimento imediatamente leva ao problema da contradição.

Já observamos os pontos nos quais o desenvolvimento da teoria do valor-trabalho necessariamente se deparou com este problema: em Ricardo, apesar de seus desejos, um sistema de contradições teóricas surge exatamente porque ele tenta desenvolver todas as categorias a partir de um princípio – de determinar o valor pela quantidade de tempo de trabalho. Ele mesmo notou algumas contradições lógicas em seu sistema, outros foram maliciosamente apontados pelos oponentes da teoria do valor-trabalho.

O tipo principal de contradição lógica que era o ponto central da luta por e contra a teoria do valor-trabalho, provou ser a contradição entre a lei universal e as formas universais empíricas de sua própria realização.

Tentativas de deduzir a partir da lei universal definições teóricas dos fenômenos concretos desenvolvidos que regularmente se repetem sobre a superfície da produção e distribuição capitalista de mercadorias, resultou em conclusões paradoxais a cada passo.

Um fenômeno (digamos, lucro) é, por um lado, incluído na esfera da ação da lei do valor, suas definições teóricas necessárias são deduzidas a partir da lei do valor; mas, por outro lado, sua característica distintiva específica prova estar contida em uma definição que contradiz diretamente a fórmula da lei universal.

Essa contradição fatal se manifestou mais claramente, quando mais esforços foram realizados para se livrar dela.

As contradições não são, de forma alguma, um “privilégio” da economia política, que estuda a realidade antagônica das relações econômicas entre as classes.

As contradições são inerentes em qualquer ciência moderna. É suficiente relembrar as circunstâncias do nascimento da teoria da relatividade. Tentativas de explicar certos fenômenos estabelecidos nos experimentos de Michelson em termos de categorias da mecânica clássica, resultaram no aparecimento, dentro do sistema de

---

<sup>0</sup> Deve-se ter em mente que aqui e no que segue queremos dizer aquelas contradições em definições que surgem ao longo do movimento do pensamento que está correto a partir da perspectiva da lógica do objeto, isto é, queremos dizer as contradições dialéticas no raciocínio. Como Lenin observou, em qualquer investigação não deve existir no sentido limitado da palavra, isto é, contradições verbais, forçadas ou subjetivas. Regras restringindo essas contradições devem ser elaboradas pela lógica formal.

conceitos da mecânica clássica, de contradições absurdas, paradoxais, em princípio insolúveis nestes termos, e a hipótese brilhante de Einstein foi apresentada como um meio de resolver essas contradições.

A teoria da relatividade, naturalmente, não eliminou as contradições da física. Por exemplo, pode-se apontar para o conhecido paradoxo contido nas definições teóricas do corpo em rotação. A teoria da relatividade, ligando as características espaciais dos corpos com seus movimentos, expressou essa conexão em uma fórmula de acordo com a qual o tamanho de um corpo é reduzido na direção do movimento proporcionalmente com a velocidade do movimento do corpo. Essa expressão da lei universal do movimento de um corpo através do espaço se tornou uma realização teórica estabelecida do arsenal matemático da física moderna.

Entretanto, uma tentativa de aplica-la na elaboração ou assimilação teórica de um fenômeno físico real tal como rotação de um disco rígido ao redor de seu eixo, resultando em um paradoxo: a circunferência de um disco em rotação diminui com um aumento na velocidade de rotação, enquanto o tamanho do raio, de acordo com a mesma fórmula, permanece inalterado.

Observemos que esse paradoxo não é mera curiosidade, mas um teste agudo da realidade física das fórmulas universais de Einstein. Se a fórmula universal expressa uma lei objetiva da realidade objetiva estudada na física, deve-se assumir a existência na própria realidade de uma relação objetivamente paradoxal entre o raio e a circunferência de um corpo em rotação (até mesmo no caso de um pião), pois a infinitamente pequena diminuição na extensão da circunferência não muda qualquer coisa em uma abordagem fundamental do problema.

A convicção de que a própria realidade física não pode conter tal correlação paradoxal, é equivalente à rejeição da realidade física da lei universal expressa na fórmula de Einstein. E essa é uma fórmula para uma justificativa puramente instrumental da lei universal. Se a lei serve a teoria e a prática, isso é muito bom, e não se deve preocupar com o problema vazio de se ela possui qualquer coisa para corresponder a ela nas “coisas em si mesmas” ou não.

Pode-se citar um número de outros exemplos mostrando que a realidade objetiva sempre se revela para o pensamento teórico como realidade contraditória. A história da ciência desde Zenão de Eleia até Albert Einstein, independentemente de qualquer filosofia, mostra essa circunstância como sendo um fato empiricamente afirmado incontestável.

Vamos voltar à realidade da economia capitalista e sua expressão teórica na economia política. Essa é um ótimo exemplo, porque é extremamente típico: ele mostra graficamente o *cul-de-sac* no qual o pensamento metafísico inevitavelmente se enterra ao tentar resolver a tarefa primordial da ciência – a de desvelar uma expressão sistemática do objeto em conceitos, em um sistema de definições teóricas do objeto, um sistema desenvolvido a partir de um princípio teórico geral. Essa é a primeira razão. E a segunda, e provavelmente mais importante razão, é que em *O Capital* de Marx, encontramos uma saída racional das dificuldades e contradições, uma solução materialista dialética das antinomias que destruir a teoria do valor-trabalho em sua forma ricardiana clássica.

### 3. As Contradições da Teoria do Valor-Trabalho e sua Resolução Dialética em Marx

Vamos relembrar que as contradições teóricas lógicas do sistema de Ricardo são o resultado de seu esforço em expressar todos os fenômenos através da categoria do valor, para entendê-los a partir de um único princípio.

Onde esse esforço não é realizado, as contradições não surgem. A fórmula da ciência vulgar (capital-juros, terra-renda, trabalho-salários) não contradiz nem si mesma nem os fatos empíricos óbvios. Entretanto, por causa disso ela não contém um único grama de compreensão teórica das coisas. Não existem contradições aqui pela simples razão de que essa fórmula não estabelece qualquer conexão interna entre capital e juros, entre trabalho e salários, entre terra e renda, também porque a ciência vulgar nem tenta deduzir definições de todas as categorias a partir de um único princípio. Eles não são mostrados como sendo distinções necessárias necessariamente surgindo dentro de certa substância comum, eles não são entendidos como modificações dessa substância. Não é surpreendente que não existe contradição interna aqui, mas meramente uma contradição externa entre coisas internamente não-contraditórias diferentes. E essa é uma situação com a qual um metafísico estará facilmente reconciliado. Eles não contradizem um ao outro simplesmente porque eles não estão em qualquer relação internamente necessária. É por isso que a fórmula da ciência vulgar tem aproximadamente o mesmo valor teórico que as máximas favoritas do professor de literatura de um conto de Tchekhov: “Cavalos comem aveia” e “o Volga desemboca no Mar Cáspio”.

Diferente dos economistas vulgares, Ricardo tentou desenvolver todo o sistema de definições teóricas a partir de princípios da teoria do valor-trabalho. É exatamente por isso que toda a realidade, como ele a descreve, aparece como um sistema de conflitos, antagonismos, tendências mutuamente exclusivas antinômicas, forças diametralmente opostas cuja oposição cria o todo que ele considera.

As contradições lógicas que economistas e filósofos do campo burguês consideraram como uma indicação da fraqueza, da falta de desenvolvimento da teoria de Ricardo, na verdade expressa exatamente o contrário – a força e objetividade de seu método de expressão teórica das coisas. O que Ricardo visava, primeiro de tudo, era a correspondência das proposições e conclusões teóricas com o verdadeiro estado das coisas, e somente em segundo lugar, a correspondência delas com o postulado metafísico de que um objeto não pode se contradizer e nem suas definições teóricas separadas podem contradizer uma a outra.

Ele expressou o verdadeiro estado de coisas de maneira ousada (e até mesmo, como Marx colocou, cínica), e o verdadeiro estado contraditório de coisas foi refletido, em seu sistema, como contradições nas definições. Quando seus pupilos e seguidores tornaram isso sua principal preocupação, não tanto a expressão teórica dos fatos como coordenação formal das definições já disponíveis, sujeito ao princípio proibindo as contradições nas definições como o princípio supremo, a partir desse ponto em diante a desintegração da teoria do valor-trabalho começou.

Em sua análise dos pontos de vista de James Mill, Marx afirmou:

O que ele tenta alcançar é a consistência lógica, formal. A *desintegração* da escola ricardiana, “portanto” [portanto! – E.I.], começa com ele (Marx, 1975a, p. 84).

Em si mesmo, o desejo de justificar a teoria de Ricardo em termos de cânones da sequência formal lógica não brota, naturalmente, de um amor platônico pela lógica formal. Essa preocupação é estimulada por um motivo diferente – um desejo de apresentar o sistema capitalista de produção de mercadoria como uma forma perpétua de produção eternamente igual a si mesma, ao invés de um sistema surgindo historicamente que pode, portanto, se transformar em outro, sistema superior.

Se um certo fenômeno, expresso e concebido em termos da lei universal do valor, repentinamente entra em uma relação de contradição teórica (lógica) com a fórmula da lei universal (determinação do valor pela quantidade de tempo de trabalho), para o teórico burguês isso aparece como evidência de seu desvio das bases eternas e imutáveis do ser econômico. Todo o esforço é direcionado a provar que o fenômeno corresponde diretamente à lei universal, que em si mesma é concebida como existindo sem contradição, como uma forma eterna e imutável de economia.

Mais precisamente do que qualquer coisa, os economistas burgueses sentem a contradição entre a lei universal de Ricardo do valor e *lucro*. Uma tentativa de expressar os fenômenos do lucro em termos da categoria do valor, aplicar a teoria do valor-trabalho ao lucro, revela, já em Ricardo, contradição na definição. Na medida em que o lucro é o sagrado dos sagrados da religião da propriedade privada, os economistas direcionaram seus esforços teóricos na coordenação das definições do lucro com a lei universal do valor.

Existem duas formas de coordenação diretamente as definições teóricas do valor com as definições teóricas do lucro como uma forma específica, como uma modificação específica (tipo) de valor.

A primeira forma é mudar a expressão do *lucro* de tal forma que possa ser incluída sem contradição na esfera da aplicação da categoria do valor, de suas definições universais. A segunda forma é mudar a expressão do *valor*, para qualifica-la de tal forma que as definições do lucro possam ser incluídas nela sem contradição.

Ambas as formas levam à desintegração da escola ricardiana. A economia política vulgar preferiu a segunda forma, a de qualificar as definições do valor, pois o lema do empirismo sempre foi, “traga a fórmula *universal* de uma lei em acordo com o estado empiricamente inquestionável das coisas, com aquilo que é idêntico nos fatos”, neste caso, com a forma empírica da existência do lucro.

Essa posição filosófica parece, à primeira vista, ser a mais óbvia e sensata. Sua realização, entretanto, é impossível, a não ser que as proposições teóricas universais da teoria do valor-trabalho, o próprio *conceito* de valor, sejam sacrificadas.

Vamos considerar em detalhes porquê e de que forma isso necessariamente acontece.

A relação paradoxal entre as definições teóricas do valor e lucro é um tropeço para o próprio Ricardo. Sua lei do valor diz que trabalho vivo, trabalho do homem, é a única fonte de valor, enquanto o tempo gasto com a produção de um artigo constitui a única medida objetiva do valor.

O que observamos, entretanto, se aplicamos essa lei universal que não pode ser nem violada nem abolida ou alterada (expressando como faz a natureza íntima universal de qualquer fenômeno econômico) ao fato empiricamente inquestionável da existência do lucro?

Ricardo percebeu muito bem que o lucro não poderia ser explicado somente pela lei do valor e que toda a complexidade da estrutura do lucro não foi exaurida por

essa lei. Ricardo tomou a lei da taxa média de lucro, a taxa geral de lucro, como o segundo fator decisivo cuja interação com a lei do valor poderia explicar o lucro.

A taxa geral de lucro é um fato puramente empírico e, portanto, inquestionável. Sua essência é essa: a magnitude do lucro depende exclusivamente da magnitude agregada de capital e, de forma alguma, depende da proporção na qual é dividido em capital fixo e capital circulante, capital constante e capital variável etc.

Ricardo aplica essa lei empiricamente universal para a explicação do mecanismo da produção de lucro, tratando-o como um fator que modifica e complica a ação da lei do valor. Ricardo não investigou na natureza desse fator, sua origem, sua relação interna com a lei universal. Ele assumiu sua existência absolutamente acriticamente, como um fato empiricamente inquestionável.

Qualquer análise mais ou menos íntima revelará de imediato que a lei da taxa média de lucro contradiz diretamente a lei universal do valor, a determinação do valor em termos de tempo de trabalho, as duas leis sendo mutuamente excludentes.

Ao invés de *postular* essa *taxa geral de lucro*, Ricardo deveria ter examinado em que medida sua *existência* é realmente consistente com a determinação do valor pelo tempo de trabalho, e ele teria encontrado que ao invés de ser consistente com ela, *prima facie*, uma *contradiz* a outra [...] (Marx, 1968, p. 174).

A contradição aqui é a seguinte: a lei da taxa média de lucro estabelece a dependência da magnitude do lucro somente sobre a magnitude do capital como um todo; ela estipula que a magnitude do lucro é absolutamente independente da partilha de capital gasto com salários e transformado em trabalho vivo do trabalhador assalariado. Mas, a lei universal do valor afirma diretamente que novo valor pode ser somente o produto do trabalho vivo, não pode, de forma alguma, ser o produto de trabalho morto, pois trabalho morto (isto é, trabalho anteriormente materializado na forma de máquinas, prédio, matéria-prima etc.) não cria qualquer novo valor, meramente transfere passivamente seu próprio valor, pouco a pouco, para o produto.

O próprio Ricardo viu a dificuldade. Entretanto, totalmente no espírito do pensamento metafísico, ele expressou e interpretou isso como uma exceção da regra, ao invés de uma contradição nas definições da lei. Naturalmente, isso não altera a situação, e Malthus aponta bastante corretamente nessa conexão que, enquanto a indústria se desenvolve, a regra se torna uma exceção e, uma exceção, a regra (Marx, 1968).

Assim, surge um problema que é completamente insolúvel no pensamento metafísico. A partir do ponto de vista do teórico pensamento metafisicamente, uma lei universal só pode ser justificada como uma regra empiricamente universal para a qual todos os fenômenos, sem exceção, estão sujeitos. No caso dado, verifica-se, entretanto, que algo diretamente oposto à lei universal do valor, uma negação da lei do valor, se torna uma regra empírica universal.

Uma lei universal teoricamente estabelecida e uma regra universal empírica, o elemento empiricamente universal nos fatos, chegam aqui em uma antinomia, uma contradição insolúvel. Se se continua a tentar deixar em acordo a lei universal com as características imediatamente gerais abstraídas dos fatos, surge um problema que é “muito mais difícil [...] de resolver do que aquele de enquadrar o círculo [...]. É simplesmente uma tentativa de apresentar aquilo que não existe como de fato existente” (Marx, 1975a, p. 87).

O problema da correlação do universal e do particular, de uma lei universal e uma forma empiricamente óbvia de sua própria manifestação (do geral nos fatos), da abstração *teórica* e *empírica*, se torna um dos tropeços na história da economia política que provou intransponível para a teoria burguesa.

Fatos são uma coisa teimosa. Aqui, também, o fato permanece: uma lei universal (a lei do valor) está na relação da contradição mutuamente exclusiva para com a forma empiricamente universal de sua própria manifestação, com a lei da taxa média de lucro. É impossível deixa-las em acordo exatamente porque tal acordo não existe na própria realidade econômica.

Um teórico pensando metafisicamente se deparando com este fato como uma surpresa ou paradoxo, inevitavelmente interpretará ele como resultado de erros realizados anteriormente no raciocínio, na expressão teórica dos fatos. Para uma solução desse paradoxo, ele naturalmente recorre a análise puramente formal da teoria, a especificamente dos conceitos e correção de expressões. O postulado de que a realidade objetiva não pode ser autocontraditória é, para ele, a lei suprema e incontestável pela qual ele está pronto para sacrificar qualquer coisa.

Marx denunciou a completa falta de espírito científico nessas atitudes, a absoluta incompatibilidade delas com a abordagem teórica, nesses termos:

Aqui, a contradição entre a lei geral e posteriores desenvolvimentos nas circunstâncias concretas é para ser resolvida não pela descoberta de elos de ligação, mas por subordinar diretamente e adaptar imediatamente o concreto ao abstrato. Isso é, além disso, para ser conseguido por uma *ficção verbal*, por mudar os nomes corretos das coisas. (Estas são, realmente, “disputas verbais”, elas são “verbais”, entretanto, porque as contradições reais que não estão resolvidas de forma real, são resolvidas por frases.) (Marx, 1975a, pp. 87-88).

A lei proibindo contradições em definições triunfa, mas a teoria perece, degenerando em disputas verbais, em um sistema de truques semânticos.

Indicar contradições em definições teóricas do objeto não constitui por si mesmo um privilégio da dialética consciente. A dialética não é meramente um desejo por acumular contradições, antinomias e paradoxos nas definições teóricas das coisas. O pensamento metafísico é muito melhor nessa tarefa (verdade, ao contrário de suas próprias intenções).

Pelo contrário, o pensamento dialético surge somente naquele ponto onde o pensamento metafísico está desesperadamente perdido em um labirinto de contradições com si mesmo, nas contradições de algumas de suas conclusões com outras.

O desejo de se livrar das contradições nas definições através da especificação de termos e expressões é um modo metafísico de resolver as contradições na teoria. Dessa forma, resulta em desintegração da teoria, ao invés de seu desenvolvimento. Desde que a vida copele um desenvolvimento da teoria do mesmo jeito, no final sempre acontece que uma tentativa de construir uma teoria sem contradições leva ao acúmulo de novas contradições, que são ainda mais absurdas e insolúveis que aquelas que foram aparentemente descartadas.

Repetindo: a tarefa da teoria não consiste em meramente provar que a realidade objetiva sempre surge diante do pensamento teórico como uma contradição viva demandando uma solução, como um sistema de contradições. No século XX, esse fato

não precisa ser provado, e novos exemplos nada acrescentam. Até mesmo o metafísico mais inveterado e confirmado não pode falhar em ver este fato.

Entretanto, o metafísico de nossa época, partindo dessa premissa, direciona todos os seus esforços em justificar este fato como resultado de defeitos intrínsecos da habilidade cognitiva do homem, a partir do desenvolvimento pobre de conceitos, definições, o caráter vago e relativo dos termos, expressões etc. Agora, o metafísico estará reconciliado com a existência da contradição – assim como com um mal subjetivo inevitável, nada mais. Assim como na época de Kant, ele ainda não está preparado para admitir que esse fato expressa contradições internas das coisas “em si mesmas”, da própria realidade objetiva. É por isso que o agnosticismo e subjetivismo do tipo relativista recorre à metafísica nesses dias.

A dialética procede de um ponto de vista diametralmente oposto. Sua solução do problema é baseada, primeiro de tudo, na suposição de que o próprio mundo objetivo, a realidade objetiva é um sistema vivo desvelando através do surgimento e resolução de suas contradições internas. O método dialético, lógica dialética demanda que, longe de temer as contradições na definição teórica do objeto, deve-se buscar por essas contradições de uma maneira direcionada a um objetivo e gravá-las precisamente – para encontra a resolução racional delas, naturalmente, e não para acumular montanhas de antinomias e paradoxos em definições teóricas de uma coisa.

A única forma de obter uma resolução racional das contradições na definição teórica é através do rastreamento do modo no qual elas são resolvidas no *movimento da realidade objetiva, o movimento e desenvolvimento do mundo* de coisas “em si mesmas”.

Voltemos para a economia política, para ver como Marx resolve todas essas antinomias que foram gravadas pela escola ricardiana, apesar de sua intenção filosófica consciente.

Em primeiro lugar, Marx abandona qualquer tentativa de deixar diretamente de acordo a lei universal (a lei do valor) com as formas empíricas de sua própria manifestação sobre a superfície dos eventos, isto é, com a expressão geral abstrata dos fatos, com as características imediatamente gerais que podem ser indutivamente estabelecidas nos fatos.

Marx mostra que essa coincidência direta da lei universal e formas empíricas de sua manifestação não existe na realidade do próprio desenvolvimento econômico: as duas estão conectadas pela relação da contradição mutuamente exclusiva. A lei d valor contradiz na verdade, não somente e não tanto na cabeça de Ricardo, a lei da taxa média de lucro.

Em uma tentativa de provar a coincidência delas, “o empirismo grosseiro se transforma em fala metafísica, escolástica, que labuta dolorosamente para deduzir fenômenos empíricos inegáveis por simples abstração formal direcionada a partir da lei geral, ou para mostrar por um argumento astuto de que elas estão de acordo com aquela lei” (Marx, 1965, p. 89).

Finalmente percebendo a impossibilidade de fazê-lo, o empirista elaborará, neste caso, a conclusão de que a formulação da lei universal está incorreta e procederá a “corrigi-la”. Seguindo este caminho, a ciência burguesa castra o significado teórica da lei ricardiana do valor, perdendo, como Marx apontou, o próprio conceito de valor.

Essa perda do conceito de valor ocorreu da seguinte forma: para deixar a lei do valor de acordo com aquela da taxa média de lucro e outros fenômenos irrefutáveis da

realidade econômica a contradizendo, MacCulloch mudou o conceito de trabalho como a substância do valor. Aqui está sua definição de trabalho:

*Trabalho pode apropriadamente ser definido como sendo qualquer tipo de ação ou operação, seja desempenhada pelo homem, animais inferiores, maquinaria ou agentes naturais, que tende a atender qualquer resultado desejado (Marx, 1975a, p. 179).*

Por meio dessa definição, MacCulloch “livra-se” das contradições ricardianas. Marx diz isso sobre o argumento:

E ainda assim algumas pessoas tiveram a ousadia de dizer que o miserável Mac levou Ricardo ao extremo, ele que [...] abandona o próprio conceito de trabalho! (Marx, 1975a, pp. 181-182).

Esse “abandono do conceito” é inevitável, dado o desejo de construir um sistema de definições teóricas sem contradições entre uma lei universal e a forma empírica de sua própria manifestação.

O modo de ação de Marx é diferente em princípio. Em seu sistema, as definições teóricas não eliminam as contradições que horrorizam os metafísicos, que não conhecem qualquer outra lógica que não a lógica formal.

Se é tomada uma proposição teórica a partir do primeiro volume de *O Capital* e confrontá-la com uma proposição teórica do terceiro volume, parecerá que as duas estão em contradição lógica uma com a outra.

No primeiro volume é mostrado, por exemplo, que o mais-valor é exclusivamente o produto daquela parte do capital que é gasta em salários, que se torna o trabalho vivo de um trabalhador assalariado, isto é, o produto da parte variável do capital e somente dessa parte.

Mas, a proposição do terceiro volume lê-se como segue:

Seja como for, sobressai o resultado: [o mais-valor – M.S.] brota simultaneamente de todas as partes do capital aplicado (Marx, 2008, p. 51).

A contradição estabelecida pela escola ricardiana, dessa forma, não desapareceu aqui, mas é, pelo contrário, mostrada como sendo a contradição *necessária* da própria essência da produção de mais-valor. Isso é precisamente porque os economistas burgueses, depois da publicação do terceiro volume de *O Capital*, afirmaram triunfantemente que Marx não foi capa de resolver as antinomias da teoria do valor-trabalho, que ele não cumpriu as promessas feitas no primeiro volume, e que todo *O Capital* era nada mais que uma trapaça dialética especulativa.

A base lógica-filosófica dessas censuras foi novamente a concepção metafísica de que uma lei universal era provada por fatos somente quando pudesse ser deixada em acordo *sem contradições* diretamente com a forma empírica geral do fenômeno, com as características gerais nos fatos abertos à contemplação direta.

Isso é exatamente o que não encontramos em *O Capital*, e o economista vulgar grita que as proposições do terceiro volume refutam aquelas do primeiro, na medida em que elas estão em relações de contradição mutuamente exclusivas com elas. Aos olhos



do empirista isso é evidência da falsidade da lei do valor, uma prova de que essa lei é a “mais pura mistificação” contradizendo a realidade e tendo nada em comum com ela.

Neste ponto, o empirismo vulgar dos economistas burgueses foi apoiado por kantianos. Por exemplo, Conrad Schmidt aparentemente concordava com a análise de Marx, com uma ponderação, entretanto: “declara Schmidt ser a lei do valor dentro dos limites da forma de produção capitalista uma *ficção* apenas, *embora teoricamente necessária*” (Engels, 2008b, p. 1173, itálicos de Ilienkov).

A razão por que os kantianos consideram essa lei como uma hipótese especulativa ou ficção é que ela não pode ser justificada em termos do imediatamente geral nos fenômenos empiricamente inquestionáveis.

O geral nos fenômenos – a lei da taxa média de lucro – é algo diametralmente oposto à lei do valor, algo que a contradiz e a exclui. No ponto de vista kantiano ela é, portanto, não mais que uma hipótese artificialmente construída, uma ficção teoricamente necessária – não é, de forma alguma, uma expressão teoria da lei objetivamente universal a qual todos os fenômenos pertinentes estão sujeitos.

O concreto, assim, contradiz o abstrato em *O Capital* de Marx, e essa contradição não desaparece por causa do fato de que toda uma cadeia de elos mediadores é estabelecida entre os dois, mas sim é provado como a contradição necessária da própria realidade econômica, não como a consequência das desvantagens teóricas da concepção ricardiana da lei do valor.

A natureza lógica desse fenômeno pode muito bem ser demonstrada por meio de um exemplo fácil que não requer conhecimento especial no campo da economia política.

Na descrição matemática quantitativa de certos fenômenos, sistema autocontraditórios de equações são muito frequentemente obtidos, nos quais existem mais equações em quantidades desconhecidas, por exemplo:

$$\begin{cases} x + x = 2 \\ 50x + 50x = 103 \end{cases}$$

A contradição lógica é óbvia aqui, ainda assim, o sistema de equações é bastante real. Sua realidade se tornará aparente sobre a condição de que o  $x$  aqui denota um kopek<sup>0</sup>, e a adição de kopeks ocorre não somente e não tanto na cabeça, mas na poupança, também, que coloca em uma conta três por cento de juros *per annum*.

Sob essas condições bem concretas, e bastante reais, a adição de kopeks é bastante precisamente expressa pelo sistema “contraditório” de equações acima. A contradição é aqui uma expressão direta do fato de que na realidade não são quantidades pura especulativas que são adicionadas (ou subtraídas, ou divididas, ou elevadas a uma potência etc.), mas *magnitudes qualitativamente definidas*, e de que a adição puramente quantitativa dessas magnitudes produz, em algum momento, um salto qualitativo desregulando o processo quantitativo ideal e resultando em um paradoxo na expressão teórica.

Quando ciência se depara com esse problema a cada passo. Vamos tomar um exemplo elementar. Foi estabelecido que quando a temperatura de um gás diminui em um grau, seu volume diminui por 1/273; dentro de certos limites, o comportamento dos gases é estritamente consistente com essa lei. Em temperatura muito baixas, entretanto,

---

<sup>0</sup> [Unidade da moeda russa, o rublo (рубль). Um rublo contém 100 kopeks. – M.S.]

os números são bastante diferentes. A contradição (“falta de acordo”) entre a lei básica e a expressão matemática de sua ação em temperaturas muito baixas é evidência do fato de que, em algum momento, surge um novo fator, causado pela mesma queda de temperatura, que afeta a proporção; isso não prova, de forma alguma, que as expressões numéricas contraditórias estão erradas. A ciência há muito aprendeu uma forma de tratar essas contradições apropriadamente. Falta de vontade ou incapacidade consciente para aplicar a dialética aqui resulta, entretanto, no ponto de vista da matemática como uma “ficção teoricamente necessária”, um instrumento puramente artificial do intelecto.

Os positivistas modernos falam da matemática, que colide com esses paradoxos a cada passo, exatamente da mesma maneira na qual Conrad Schmidt discutiu valor. Eles também justificam a matemática pura de forma totalmente pragmática, instrumentalista – somente como um modo artificialmente inventado da atividade espiritual do sujeito que por alguma razão (desconhecida) produz o resultado desejado. As bases para essa atitude para com a matemática são as circunstâncias reais que direcionam a aplicação das fórmulas matemáticas ao desenvolvimento quantitativo-qualitativo real dos fenômenos, à concreticidade real, invariavelmente e inevitavelmente leva a um paradoxo, a uma contradição lógica na expressão matemática.

Neste caso, entretanto, (assim como na economia política), a contradição não é, de forma alguma, um resultado de erros feitos pelo pensamento na expressão teórica do fenômeno. É uma expressão direcionada à dialética dos próprios fenômenos. Uma resolução real dessa contradição pode somente consistir em posterior análise de todas as condições e circunstâncias concretas nas quais o fenômeno é realizado, e ao revelar os parâmetros qualitativos que rompem a série puramente quantitativa em algum momento. A contradição não demonstra, neste caso, uma falsidade da expressão matemática ou sua incorreção, mas algo bastante diferente: a falsidade do ponto de vista de que a dada expressão define o fenômeno de forma exaustiva.

As equações  $x + x = 2$ ,  $50x + 50x = 103$ , expressam bastante precisamente o aspecto quantitativo do fato subjacente, e parecem absurdas somente até que o significado objetivo concreto das quantidades desconhecidas estabelecidas e as condições concretas são especificadas nas quais a adição dessas quantidades desconhecidas ocorrem.

Pode-se certamente prever um caso onde a contradição nas equações do tipo ilustrado será uma indicação e uma forma de manifestação da imprecisão ou erros feitos pelo sujeito. Assumir que o valor real de  $x$ , por exemplo, é igual a 1.0286 – objetivamente, independentemente do sujeito desempenhando a medição, da escala de medida e da resolução do aparelho de medida; assumir também que nenhuma mudança qualitativa ocorre como resultado da adição dos  $x$ 's. Neste caso, a contradição lógica na expressão matemática será bastante diferente da acima em origem e significado objetivo: será meramente evidência do erro ou imprecisão da medição, de poder de resolução insuficiente do aparelho de medida, escala grosseira etc. A contradição está aqui para ser responsabilidade sobre o sujeito e somente sobre o sujeito que, ao medir a soma de dois  $x$ 's, foi incapaz de observar e expressar a diferença entre 2 e 2.056, e na medição da soma de centenas de tais  $x$ 's, obteve um resultado no qual a diferença se manifestou bastante claramente. Essa contradição lógica é naturalmente resolvida de maneira bastante diferente do primeiro caso.

Entretanto, é bastante impossível concluir somente a partir da estrutura matemática formal das equações com qual caso particular estamos lidando e de que

forma a contradição deve ser resolvida. Ambos os casos requerem análise concreta adicional da realidade na expressão que a contradição foi manifestada.

A diferença entre a dialética e a metafísica a esse respeito não reside, de forma alguma, no fato de que a metafísica declara imediatamente qualquer contradição nas definições do objeto um mal intolerável, enquanto a dialética a considera uma virtude e verdade. Isso é verdade somente para a lógica metafísica, mas a dialética não consiste em afirmar o oposto. Isso não seria dialética, mas meramente a metafísica invertida, isto é, sofisma.

A dialética não nega, de forma alguma, o fato de que as contradições puramente subjetivas podem e muito frequentemente figuram na cognição, contradições que não foram descartadas tão logo quanto possível. Entretanto, é bastante impossível concluir a partir da forma externa (matemática formal ou sintática verbal) de uma equação ou proposição com qual contradição estamos lidando em cada caso particular. Desde que a lógica metafísica, em qualquer caso, considera a contradição nas definições como um mal puramente subjetivo, como resultado de erros e imprecisões feitos antes pelo pensamento, a contradição na forma de movimento do pensamento, se tornam dificuldades intransponíveis para ela. Se uma contradição surge nesta estrutura, a lógica metafísica proíbe posterior desenvolvimento do pensamento, recomendando voltar atrás e encontrar a qualquer custo o erro no raciocínio prévio que resultou na contradição. Até a contradição ser mostrada como erro do sujeito, existe uma proibição no avanço do pensamento.

A dialética não nega certa utilidade de checagem e dupla contagem do caminho prévio do raciocínio, também não nega que em alguns casos as checagens podem revelar a contradição como sendo resultado de errado e imprecisão.

O que a dialética rejeita é algo diferente, nomeadamente a suposição de que uma fórmula pode ser elaborar que permitiria reconhecer contradições lógicas (isto é, subjetivas) resultado da imprecisão e descuido sem recurso para análise do conhecimento em seu conteúdo objetivo real. Essa é a reivindicação subjacente das fórmulas clássicas de “exclusão das contradições” – a aristotélica e a leibniz-kantiana. De acordo com a primeira, *qualquer* proposição está proibida que expressa uma contradição do objeto para si mesmo “ao mesmo tempo e na mesma relação”. De acordo com a segunda, *qualquer* proposição ou elocução está proibida que atribua a um conceito um predicado (ou atributo) contradizendo-o.

A proibição em sua formulação aristotélica se aplica, como há muito estabelecido, à proposição expressando o famoso paradoxo de Zenão a respeito da flecha voadora<sup>0</sup>. É por isso que todos os lógicos se esforçando em elevar a proibição aristotélica a um absoluto, têm por dois mil anos tentado, tão persistentes quanto foram infrutíferos, apresentar esse paradoxo como resultado de erros na expressão dos fatos. Eles correm o risco de gastar outros dois mil anos de esforço em vão, pois Zeno expressou na única forma possível (e, portanto, a única correta) um caso extremamente típico de contradição dialética contida em qualquer fato de transição, movimento, mudança ou transformação.

---

<sup>0</sup> [Ilienkov faz referência ao livro VI da *Física* de Aristóteles, no qual ele discute movimento. O paradoxo da flecha imóvel de Zenão, utilizado contra o movimento, diz que uma flecha em voo está a qualquer instante em repouso e, se um objeto está em repouso quando ocupa um espaço igual as suas próprias dimensões e, se a flecha em voo sempre ocupa espaço igual as suas próprias dimensões, então a flecha em voo está em repouso. – M.S.]

Por outro lado, a fórmula leibniz-kantiana irá absolutamente proibir uma proposição como essa: *o ideal é o material* transplantado na cabeça humana e transformado nela. Essa proposição também expressa uma transição dos opostos um no outro. Ela, portanto, naturalmente define o sujeito através de um predicado que não pode ser imediatamente conectado com ela. O *ideal* enquanto tal não é material, é não-material, e vice-versa.

Qualquer elocução expressando o exato momento, o exato ato de transição (e não somente o *resultado* dessa transição) inevitavelmente contém uma contradição explícita e implícita, e uma contradição “ao mesmo tempo” (isto é, durante a transição, no momento da transição) e “na mesma relação” (precisamente na consideração da transição dos opostos um no outro).

É exatamente por isso que qualquer tentativa de formular a proibição sobre a contradição como uma regra formula absolutamente inquestionável (isto é, uma regra formulada independente do conteúdo concreto da elocução) está fadado ao fracasso. Essa regra proibirá, junto com as proposições “contraditórias lógicas”, todas as proposições expressando as contradições da mudança real, da transição real dos opostos, ou permitirá o primeiro junto com o último. Isso é bastante inevitável, pois os dois não podem ser, em geral, distinguidos na forma da expressão da linguagem, na elocução. Muitas vezes, a realidade objetiva contém uma contradição interna “ao mesmo tempo e na mesma relação”, e a elocução expressando essa situação é considerada na lógica dialética como bastante correta, apesar dos altos protestos dos metafísicos.

Assim, se uma contradição nas definições de uma coisa que surgiu necessariamente como resultado do movimento do pensamento pela lógica dos fatos caracterizando o movimento, mudança do desenvolvimento da coisa, a transição de seus diferentes elementos uns nos outros, isso não é uma contradição lógica, embora possa ter todas as indicações formais de tal contradição, mas uma expressão muito correta de uma contradição dialética objetiva.

A contradição não é, neste caso, uma barreira intransponível no caminho do movimento do pensamento investigativo, mas, pelo contrário, um trampolim para um salto decisivo em direção a uma investigação concreta, em posterior processamento de dados empíricos em conceitos.

Mas, esse salto, característico do desenvolvimento dialético de conceitos, somente se torna possível porque a contradição aparece no raciocínio sempre como um problema real, cuja solução é obtida através de posterior análise concreta dos fatos concretos, através da procura daqueles elos de mediação reais através dos quais a contradição é resolvida na realidade. Os problemas realmente sérios na ciência sempre foram resolvidos dessa forma.

Por exemplo, a filosofia do materialismo dialético, pela primeira vez na história, foi capaz de formular e resolver o problema da consciência, exatamente porque abordou esse problema com uma concepção dialética da contradição. O velho materialismo metafísico chegou neste ponto em uma contradição óbvia. Por um lado, a proposição defendida por qualquer tipo de materialismo afirma que a matéria (realidade objetiva) é primária, enquanto que a consciência é um reflexo dessa realidade, isto é, é secundária. Mas, se se toma abstratamente um único fato isolado da atividade direcionada a um objetivo do homem, a relação entre consciência e objetividade é a reversa. O arquiteto primeiro constrói uma coisa em sua consciência e então deixa a realidade objetiva (com as mãos dos trabalhadores) de acordo com o plano ideal que ele elaborou. Se for para expressar essa situação em categorias filosóficas, aparentemente

iria contradizer a proposição geral do materialismo, estar em “contradição lógica” com ele. O que é primário aqui é a consciência, o plano ideal da atividade, enquanto a implementação objetiva sensorial desse plano é algo secundário ou derivado.

Materialistas da época pré-marxiana na filosofia não poderia, como sabemos, lidar com essa contradição. Na medida em que se estava preocupado com a consciência, eles defenderam o ponto de vista do reflexo, a proposição de que ser é primário e consciência secundário. Mas, tão logo o debate mudou para a atividade direcionada a um objetivo do homem, o materialismo metafísico foi incapaz de perceber qualquer coisa da situação. Não é acidental que todos os materialistas antes de Marx eram idealistas puros na concepção de história da sociedade. Aqui eles aceitaram o princípio diametralmente oposto de explicação, de forma alguma conectado com o princípio do reflexo. Nas teorias dos iluministas franceses, dois princípios antinômicos irreconciliáveis de explicação do conhecimento e atividade humano coexistiam pacificamente.

Marx e Engels mostraram que o materialismo metafísico continuamente caiu nessa contradição, porque falhou em ver o elo de mediação real entre a realidade objetiva e a consciência – falhou em agarrar o papel da prática. Ao descobrir esse elo de mediação entre a coisa e a consciência, o materialismo dialético resolve o problema concretamente, explicando a própria atividade do sujeito a partir de um único princípio universal e, dessa forma, implementando completamente o princípio do materialismo na concepção de história. A contradição foi, dessa maneira, removida, resolvida concretamente e explicação como aparecendo necessariamente.

Essa contradição é eliminada no materialismo metafísico através da redução abstrata de definições da consciência a definições da matéria. Essa “solução”, entretanto, deixa o problema real intocado. Os fatos que não foram incluídos diretamente e abstratamente na esfera de aplicação da proposição da primazia da matéria (fatos da atividade consciente do homem) não foram, naturalmente, dessa forma eliminados da realidade. Eles foram eliminados meramente da consciência do materialista. Como resultado, o materialismo não podia colocar um fim ao idealismo, mesmo dentro de sua própria teoria.

Por essa razão, o materialismo metafísico não liquidou a base real sobre a qual, repetidamente, as concepções idealistas da relação entre matéria e espírito surgiram.

Somente o materialismo dialético de Marx, Engels e Lenin provou ser capaz de resolver essa contradição, retendo a premissa básica de qualquer materialismo, mas implementando essa premissa concretamente no entendimento do nascimento da consciência a partir da atividade sensorial prática transformando coisas.

Dessa forma, a contradição foi mostrando como sendo uma expressão necessária de um fato real em sua origem, ao invés de ser eliminado ou declarado falso e inventado. O idealismo foi, assim, desalojado de seu abrigo mais sólido – especulação sobre os fatos relacionados à atividade do sujeito na prática e cognição.

Tal é, em geral, a forma de resolver contradições teóricas na dialética. Elas não são rejeitadas ou eliminadas, mas resolvidas concretamente em uma nova e mais profunda concepção desses fatos, no delineamento de toda a cadeia de elos de mediação que conectam as proposições mutuamente exclusivas.

O metafísico sempre tenta escolher uma de duas teses abstratas, deixando-a tão abstrata quanto era antes da escolha: esse é o significado da fórmula “senão... ou”.

A dialética impõe o requisito do raciocínio de acordo com a fórmula “ambas... e”, ainda assim não orienta o pensamento a uma reconciliação eclética de duas

proposições mutuamente exclusivas, como os metafísicos frequentemente atribuem no calor do debate. Ela orienta o pensamento a um estudo mais concreto dos fatos na expressão cujas contradições surgem. É aí que a dialética busca uma solução da contradição – em um estudo concreto dos fatos, no delineamento de toda a cadeia de elos de mediação entre os aspectos realmente contraditórios da realidade.

No processo, cada uma das proposições previamente abstratas é transformada em um momento em um entendimento concreto de fatos e é explicada como uma expressão unilateral da concreticidade contraditória real do objeto e, além disso, uma concreticidade em seu desenvolvimento. Em desenvolvimento, sempre existe um ponto onde a nova realidade aparece que, embora evoluindo com base em formas prévias, contudo rejeita essas formas e possui características contradizendo as características da realidade menos desenvolvida.

#### 4. Contradição como um Princípio do Desenvolvimento da Teoria

Vamos analisar ainda a diferença fundamental entre dedução de categorias em O Capital e a dedução lógico-formal, isto é, a essência concreta do método de ascensão do abstrato ao concreto.

Estabelecemos que o conceito ricardiano de valor, isto é, uma categoria universal do sistema de uma ciência, é uma abstração, uma abstração formal e incompleta, e, portanto, também incorreta. Ricardo considerou o valor como um conceito expressando as características gerais abstratas inerentes em cada uma das categorias desenvolvidas, cada um dos fenômenos concretos ao qual valor se aplica, e ele, portanto, não estuda valor especificamente, na abstração mais estrita de todas as outras categorias.

Assim, as definições teóricas da categoria universal básica e os métodos de sua definição já contém, como em um embrião, toda a diferença entre a dedução de categorias pelo metafísico Ricardo e o método de ascensão do abstrato ao concreto usado pelo dialético Marx.

Bastante consciente, Marx constrói as definições teóricas do valor por uma análise concreta mais aprofundada da troca simples de mercadoria, deixando de lado, como irrelevante, um conjunto de fenômenos que se desenvolveram nesta base e as categorias que expressam esses fenômenos. Isto é, por um lado, abstração realmente completa, e por outro, abstração realmente significativa, ao invés de abstração formal (“genérica”).

Somente essa concepção, assumindo uma abordagem histórica concreta das coisas, torna possível uma análise específica da forma do valor, uma investigação específica no conteúdo concreto da categoria universal – análise do valor como uma *realidade concreta sensorialmente determinada*, como uma *concreticidade elementarmente econômica*, e não como um conceito.

Valor não é analisado como uma abstração mental do geral, mas sim como uma *realidade econômica plenamente específica na verdade se desvelando perante o observador e, portanto, capaz de ser estudada especificamente, como uma realidade possuindo seu próprio conteúdo histórico concreto, a descrição teórica que é idêntica com a elaboração de definições do conceito de valor.*

Marx mostra que o conteúdo real da forma do valor não é, como Ricardo acreditava, simples identidade quantitativa abstrata de porções do trabalho, mas sim uma *identidade* contraditória dialética dos *opostos* das formas relativa e equivalente da expressão do valor de cada mercadoria entrando na relação de troca. O ponto onde o modo dialético de Marx opõe o modo metafísico de Ricardo de raciocínio é o fato de que Marx revelou a *contradição interna* da forma simples da mercadoria.

Para colocar a questão diferentemente, o conteúdo da categoria universal, do conceito concreto de valor, não é elaborado por Marx com base no princípio de identidade abstrata, mas sim com base no princípio dialético da identidade de polos mutuamente pressupostos, de definições mutuamente exclusivas.

Isso significa que o conteúdo da categoria valor é revelado através do estabelecimento de contradições internas da forma elementar do valor realizada como troca de uma mercadoria por outra mercadoria. Marx apresenta a mercadoria como uma contradição viva da realidade denotada por esse termo, como um antagonismo não resolvido vivo dentro dessa realidade. Uma mercadoria contém uma contradição dentro de si mesma, em suas definições econômicas imanentes.

Vamos observar que a dicotomia interna em momentos mutuamente exclusivos e, ao mesmo tempo, mutuamente pressupostos é característico, como mostra Marx, de *cada* uma das duas mercadorias participando no ato de troca.

Cada uma delas engloba em si mesma a forma econômica do valor como sua determinidade econômica imanente. Em uma troca, no ato de substituição de uma mercadoria por outra, essa determinidade econômica interna de cada uma das mercadorias é meramente *manifestada* ou *expressa* e não é, de forma alguma, *criada*.

Esse é o ponto principal, o entendimento do que determina não somente o problema do valor, mas também o problema lógico do conceito concreto como uma unidade de definições mutuamente exclusivas e, ao mesmo tempo, mutuamente pressupostas.

O fenômeno da verdadeira troca apresenta o seguinte retrato: uma mercadoria é trocada nas mãos do proprietário da mercadoria por outra, e essa substituição é recíproca. A substituição só pode ocorrer quando ambas as mercadorias mutuamente substituíveis são igualadas como valores. Surge, portanto, a questão desta forma: o que é valor?

Qual é a natureza da realidade econômica que é revelada em uma troca? Como é expressa em um conceito? A verdadeira troca mostra que cada uma das mercadorias é, vis-à-vis seu proprietário, somente valor de troca, e não é, de forma alguma, valor de uso. Nas mãos de outros proprietários, cada um dos participantes na troca só vê valor de uso, isto é, uma coisa que pode satisfazer suas necessidades. Essa é a razão porque ele se esforça em possuí-la. E essa relação é absolutamente idêntica para ambos os lados.

A partir do ponto de vista de um proprietário de mercadoria, cada uma das mercadorias aparece em formas diferentes, e nomeadamente formas diretamente opostas: a mercadoria que ele possui (linho) é *somente valor de troca* e não é, de forma alguma, valor de uso – caso contrário ele não a alienaria, isto é, a trocaria. A outra mercadoria (o casaco) é, pelo contrário, *somente um valor de uso* para ele, em consideração a ele, *somente um equivalente* de sua própria mercadoria.

O significado da verdadeira troca reside na substituição mútua dos valores de troca e valores de uso, das formas relativa e equivalente.

Essa substituição mútua, transformação mútua das formas polares, mutuamente exclusivas e economicamente opostas do produto do trabalho é uma transformação

fatual e verdadeira, ocorrendo fora da cabeça do teórico e completamente independente dela.

*Valor* é realizado e implementado nessa transformação mútua de opostos. Troca surge como a única forma possível na qual a natureza do valor de *cada uma das mercadorias* é manifestada e expressa em um fenômeno.

É factualmente óbvio que essa natureza misteriosa pode somente ser *manifestada* ou *revelada* através da conversão mútua dos opostos – valores de troca e valores de uso, através da substituição mútua das formas relativa e equivalente. Em outras palavras, a única forma é essa: uma mercadoria (linho) aparece como valor de troca, enquanto outra (casaco), como valor de uso; uma delas assume a forma relativa da expressão de valor, e a outra, o oposto, a forma equivalente. Ambas essas formas não podem ser combinadas em uma mercadoria, pois neste caso a necessidade de troca desaparece. Somente isso é alienado através da troca, que não constitui um valor de uso direto, mas somente um valor de troca.

Marx fornece uma expressão teórica para esse estado real de coisas:

A mesma mercadoria não pode, portanto, aparecer simultaneamente em ambas as formas na mesma expressão do valor. Essas formas se excluem, antes, como polos opostos (Marx, 2013, p. 126).

O metafísico estará, sem dúvidas, radiante ao ler essa proposição. Duas definições mutuamente exclusivas não podem, na realidade, ser combinadas em uma mercadoria! Uma mercadoria só pode assumir uma das formas econômicas mutuamente exclusivas e não, de forma alguma, ambas simultaneamente!

Isso significa que o dialético Marx rejeita a possibilidade de combinar definições polares em um *conceito*? À primeira vista, parece que sim.

Entretanto, uma análise mais de perto do movimento do pensamento de Marx mostra que a questão não é tão simples. A questão aqui é que a passagem citada aqui coroa uma análise da forma empírica de manifestação do valor e meramente leva ao problema do valor como conteúdo imanente de cada uma das mercadorias. A tarefa de elaborar um conceito expressando este último ainda está à frente. O raciocínio, que de longe registra a mera forma da manifestação empírica do valor, ao invés do conteúdo interno dessa categoria, indica o fato de que cada uma das mercadorias pode assumir, nessa manifestação do valor, somente uma de suas formas polares e não ambas simultaneamente.

Mas, a forma assumida por cada uma das mercadorias confrontando uma a outra *não é valor*, mas meramente *manifestação* unilateral abstrata da última. *Valor em si mesmo*, o conceito que ainda é para ser estabelecido, é uma terceira quantidade, algo que não coincide nem com as formas polares tomadas separadamente, nem com sua combinação mecânica.

Uma consideração mais de perto da troca mostra que a impossibilidade acima mencionada de coincidência em uma mercadoria de duas características econômicas mutuamente exclusivas polares é nada que não uma *forma de manifestação* necessária do valor sobre a superfície dos fenômenos.

A oposição interna entre valor de uso e valor, contida na mercadoria, é representada, assim, por meio de uma oposição externa, isto é, pela relação entre duas mercadorias, sendo a primeira – *cujos* valor deve ser expresso – considerada imediata e exclusivamente valor de uso, e a



segunda – *na qual* o valor é expresso – imediata e exclusivamente como valor de troca. A forma de valor simples de uma mercadoria é, portanto, a forma simples de manifestação da oposição nela contida entre valor de uso e valor (Marx, 2013, p. 137).

A questão se mostra bastante diferente, entretanto, quando não estamos lidando com a forma externa de manifestação do valor, mas com o valor enquanto tal, como uma realidade econômica objetiva oculta em cada uma das mercadorias confrontando uma a outra em uma troca e constituindo a natureza interna, escondida, de cada uma delas.

O princípio proibindo a coincidência direta de formas mutuamente exclusivas do ser na mesma coisa e ao mesmo tempo (e, conseqüentemente, na expressão teórica dessa coisa) se aplica, ao que parece, à forma empírica externa de manifestação da realidade analisada (valor, neste caso), mas é rejeitada diretamente no que diz respeito ao conteúdo interno dessa realidade, às definições teóricas do valor enquanto tal.

A natureza interna do valor é expressa teoricamente somente no *conceito* de valor. A característica distintiva do *conceito* marxiano de valor é que ele é revelado através da identidade das definições teóricas mutuamente exclusivas.

O conceito de valor expressa a relação interna da forma mercadoria e não a relação externa de uma mercadoria com outra (na última a contradição interna não é manifestada diretamente, mas dividida em contradições “em relações diferentes”: em uma relação, na relação do proprietário, a mercadoria aparece somente como valor de troca; em outra, na relação do proprietário da outra mercadoria, aparece como valor de uso, embora objetivamente exista uma, e não duas relações, aqui). Colocando isso diferentemente, uma mercadoria é aqui considerada *não em relação com outra mercadoria, mas em relação com si mesma refletida através da relação com outra mercadoria*.

Este ponto contém o mistério da dialética marxiana, e é impossível entender qualquer coisa tanto em *O Capital* ou em sua lógica a não ser que este ponto, este núcleo da lógica de *O Capital*, seja apropriadamente entendido.

Valor, a essência interna de cada mercadoria, é somente manifestada ou revelada (refletida) na relação com outra mercadoria. Esse valor, essa realidade econômica objetiva, não é criada ou não nasce na troca, mas somente é manifestada nela, sendo refletida unilateralmente em outra mercadoria como em um espelho que só é capaz de refletir aquele lado para o qual está virado. Da mesma maneira, o espelho real reflete somente o rosto do homem, embora ele também tenha a parte de trás da cabeça.

Sendo refletido para fora, o valor aparece na forma de opostos externos que não coincidem em uma mercadoria – como valores de troca e valores de uso, as formas relativa e equivalente da expressão.

Entretanto, cada uma das mercadorias, na medida em que ela é um valor, é uma *unidade* direta de formas mutuamente exclusivas e, ao mesmo tempo, mutuamente pressupostos econômicos. No fenômeno (no ato de troca) e em sua expressão teórica, essa natureza econômica dual concreta sempre aparece dividida, por assim dizer, em dois momentos abstratos confrontando um ao outro, cada um mutuamente excluindo o outro e, ao mesmo tempo, assumindo-o como uma condição necessária de sua existência, uma condição que não está dentro, mas fora dele.

No *conceito* de valor, esses opostos, confrontando abstratamente um ao outro no fenômeno, são unidos novamente, embora não em uma forma mecânica, mas exatamente na forma que eles são unidos na realidade econômica da própria mercadoria

– como formas vivas mutuamente exclusivas e, ao mesmo tempo, mutuamente pressupostos econômicos de existência de *cada mercadoria*, de seu conteúdo imanente – valor.

Para dizer isso diferentemente, o conceito de valor registra a agitação interna da forma mercadoria, o estímulo interno de seu movimento, seu autodesenvolvimento – o conteúdo econômico que é inerente em uma mercadoria antes de qualquer troca e em nenhuma relação com outras mercadorias.

Procedendo de um conceito estabelecido de valor como uma coincidência viva dialeticamente contraditória de opostos dentro de cada mercadoria separada, Marx confidentemente e claramente revela a evolução da forma elementarmente mercadoria para a forma dinheiro, o processo de geração de dinheiro pelo movimento do mercado elementar de mercadorias.

Qual é o cerne da questão aqui, onde Marx vê a necessidade pela transição de uma troca simples, direta, de uma mercadoria por outro sem dinheiro para a troca mediada pelo dinheiro?

A necessidade por tal transição é deduzida diretamente da impossibilidade de resolver a contradição da forma elementar de valor, enquanto permanecendo dentro da estrutura dessa forma elementar.

A questão é que cada uma das mercadorias entrando em uma relação de troca é uma antinomia viva. Mercadoria *A* pode estar somente em uma forma de valor e não simultaneamente em duas. Mas se a troca é realizada na realidade, isso significa que cada uma das duas mercadorias assume na outra a própria forma que a última não pode assumir, porque ela já tem a forma oposta. Afinal, o outro proprietário de mercadoria não trouxe sua mercadoria ao mercado para que alguém meça ela pelo valor de sua mercadoria. Ele mesmo deve, e quer isso, medir o valor de sua própria mercadoria a partir de outra mercadoria, isto é, ele deve considerar a mercadoria oposta como um equivalente. Mas, ela não pode ser um equivalente, porque já possui a forma relativa.

Essa relação é absolutamente idêntica em ambos os lados. O proprietário do linho considera a mercadoria – o casaco – somente como um equivalente, e sua própria mercadoria como uma forma relativa. Mas o proprietário do casaco raciocina exatamente da forma contrária: para ele o linho é um equivalente, e o casaco somente um valor de troca, somente a forma relativa. E se a troca não ocorre, isso significa (para expressar o fato da troca teoricamente) que ambas as mercadorias *medem mutuamente seus valores* e somente como servem mutuamente como o material no qual o valor é medido. Em outras palavras, tanto casaco quanto linho postulam um ao outro como a própria forma de expressão do valor que eles não podem assumir, exatamente pela razão de que eles já assumiram a outra forma.

O linho mede seu valor no casaco (isto é, torna ele um equivalente), enquanto o casaco mede seu valor no linho (isto é, torna ele um equivalente, também). Entretanto, como tanto linho quanto casaco já assumiram a forma relativa de valor, como ambos medem *seus* valores no outro, eles não podem assumir o papel de equivalente. Mas, se a troca realmente ocorreu, isso significa que ambas as mercadorias mediam mutuamente seus valores um no outro, eles reconheceram mutuamente cada um como sendo valores equivalentes, apesar do fato de que ambos já estavam antes na forma relativa, que exclui a possibilidade de assumir o oposto, a forma equivalente. Assim, a troca real é uma coincidência real, ocorrendo realmente, de duas formas polares e mutuamente exclusivas de expressão do valor em cada uma das mercadorias.

Mas isso não pode ser, dirá o metafísico: parece que Marx contradiz si mesmo! Agora ele diz que uma mercadoria não pode assumir ambas as formas polares de valor, e então novamente ele diz que na troca real ela é compelida a ser as duas ao mesmo tempo!

Marx responde que isso pode e realmente ocorre. Essa é uma expressão teórica do fato de que a troca direta de mercadoria não pode servir como uma forma de troca social de matéria que procederia suavemente, sem fricção, obstáculos, conflitos ou contradições. Isso nada mais é que a expressão teórica da impossibilidade real contra a qual o próprio movimento do mercado de mercadoria chega – a impossibilidade do estabelecimento preciso das proporções nas quais o trabalho socialmente necessário é gasto em diversos ramos do trabalho socialmente dividido conectado somente através do mercado de mercadorias, isto é, a impossibilidade da expressão precisa do valor.

A troca direta de mercadoria por mercadoria não pode expressar a medida socialmente necessária do custo do trabalho em várias esferas da produção social. A antinomia do valor na estrutura da forma mercadoria elementar, portanto, permanece não resolvida e insolúvel. Aqui a mercadoria tanto *deve* quando *não pode* assumir ambas as formas econômicas mutuamente exclusivas. Caso contrário, troca *de acordo com o valor* é impossível. Mas, ela não pode estar simultaneamente em duas formas. Essa é a antinomia sem esperança que não pode ser resolvida na estrutura da forma elementar de valor.

A genialidade dialética de Marx se mostrou no fato de que agarrou essa antinomia e a expressou enquanto tal.

Mas, na medida em que a troca de acordo com o valor ainda precisa ocorrer de alguma forma, a antinomia do valor precisa ser resolvida de algum jeito em uma forma relativa.

A solução é encontrada pelo próprio movimento do mercado simples de mercadoria, gerando dinheiro, a forma dinheiro de expressão do valor. Dinheiro na análise de Marx surge como a forma natural na qual o movimento do próprio mercado encontra um meio para a solução da contradição da forma elementar de valor, da troca direta de uma mercadoria por outra.

Este é um ponto onde a diferença fundamental é mais graficamente demonstrada entre o modo materialista dialético de resolver contradições e todos aqueles métodos que são conhecidos do pensamento metafísico.

Qual o procedimento do metafísico quando uma contradição surge na definição de uma expressão teórica de uma certa realidade? Ele sempre se esforça em resolvê-la criando conceitos mais precisos, delimitando limites mais estreitos sobre os termos etc.; ele tentará sempre construí-la como uma contradição externa, ao invés de uma interna, como uma contradição em relações diferentes, com a qual a metafísica está bastante reconciliada. Em outras palavras, tudo que ele faz é mudar a expressão da realidade na qual a contradição surgiu.

Marx age bastante diferentemente em um caso como ele. Ele procede da suposição de que na estrutura da forma elementar do valor, a antinomia estabelecida nas definições não é resolvida e não pode ser resolvida *objetivamente*. Portanto, não é preciso buscar sua solução na consideração da forma elementar do valor. Essa antinomia é insolúvel na troca direta de mercadoria por mercadoria, seja objetivamente (isto é, pelo movimento do próprio mercado de mercadoria), seja subjetivamente (isto é, na teoria). Sua solução, portanto, não deve ser procurada em posterior reflexo sobre a forma elementar do valor, mas em delinear a necessidade espontânea objetiva com a

qual o mercado de mercadoria se encontra, cria ou elabora os meios reais de sua resolução relativa.

O método materialista dialético de resolução das contradições nas definições teóricas, consiste assim em delinear o processo pelo qual o movimento da própria realidade as resolve em uma nova forma de expressão. Expresso objetivamente, o objetivo reside em delinear, através de análise dos novos materiais empíricos, o surgimento da realidade na qual uma contradição anteriormente estabelecida encontra sua resolução relativa em uma nova forma objetiva de sua realização.

Esse é o procedimento de Marx na análise do dinheiro. Dinheiro é o meio natural pelo qual o valor de uso começa a se transformar em valor de troca, e vice-versa.

Antes do dinheiro aparecer, cada uma das mercadorias se reunindo em uma troca precisavam desempenhar simultaneamente, dentro da mesma relação individual, ambas as metamorfoses mutuamente exclusivas (a partir do valor de uso em valor de troca e, no mesmo momento, dentro da mesma ação, desempenhar a transfiguração contrária). Agora tudo parece diferente. Agora a transformação dual não é realizada como coincidência direta de duas formas mutuamente exclusivas, mas como uma ação mediada – através da transformação em dinheiro, o equivalente universal.

A transformação do valor de uso em valor não mais coincide diretamente com a transformação oposta de valor em valor de uso. A troca da mercadoria por outra mercadoria se divide em duas ações diferentes e opostas de transformação não mais coincidindo em um ponto do espaço e tempo. A mercadoria é transformada em dinheiro, não outra mercadoria. Um valor de uso se torna um valor de troca, não mais, e em algum lugar em outro ponto do mercado, possivelmente em um tempo diferente, o dinheiro se torna uma mercadoria, valor se torna valor de uso, é substituído por ele.

A coincidência das duas transformações em duas direções diametralmente opostas agora cai, na realidade da própria troca, em duas transformações diferentes não mais coincidindo em tempo ou espaço – a ação de vender (transformação de valor de uso em valor) e a ação de comprar (transformação de valor em valor de uso).

O dinheiro monopoliza plenamente a forma econômica de equivalente, se tornando uma encarnação pura do valor enquanto tal, enquanto todas as outras mercadorias assumem a forma de valor relativo. Elas confrontam o dinheiro como valores de uso somente.

A antinomia na expressão teórica da troca de mercadoria foi aparentemente resolvida: a contradição (como coincidência direta de dois opostos mutuamente exclusivos polares de forma econômica) agora surge dividido, por assim dizer, entre duas coisas diferentes, entre mercadoria e dinheiro.

Na verdade, com o surgimento da forma dinheiro de valor, a contradição do valor não desapareceu ou evaporou – ela meramente assumiu uma nova forma de expressão. Ela continua sendo (embora somente implicitamente) uma contradição *interna* permeando tanto dinheiro quando mercadoria e, conseqüentemente, suas definições teóricas.

De fato, uma mercadoria confrontando o dinheiro aparentemente se tornou somente um valor de uso, e dinheiro, uma expressão pura de valor de troca. Mas, por outro lado, cada mercadoria aparece somente como valor de troca na relação com o dinheiro. Ela é vendida por dinheiro precisamente pela razão de que não é valor de uso para seu proprietário. E o dinheiro desempenha o papel de um equivalente precisamente porque ele confronta qualquer mercadoria como a imagem universal do valor de uso.

Toda a importância da forma equivalente reside em que ela expressa o valor de troca de outra mercadoria como valor de *uso*.

A antinomia originalmente estabelecida da troca elementar de mercadoria foi assim retida tanto no dinheiro quanto nas mercadorias, ela ainda constitui a essência elementar de um e do outro, embora na superfície dos eventos, essa contradição interna de ambas as formas, dinheiro e mercadoria, provou ser extinta.

Vimos [diz Marx] que o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais. É, por exemplo, uma contradição o fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afaste-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve (Marx, 2013, p. 178).

A partir da contradição *externa* do valor de uso e valor de troca, Marx procedeu à fixação da contradição *interna* contida em cada uma das duas mercadorias. O fato de que a contradição primeiro surge como contradição em relações diferentes (valor de troca em relação a um dos proprietários de mercadoria e valor de uso em relação ao outro) é para ele uma indicação de abstraticidade, de completude e concreticidade insuficiente do conhecimento. A concreticidade do conhecimento é manifestada na compreensão dessa contradição externa como um modo *superficial* de revelação de algo bastante diferente, nomeadamente, uma contradição interna, uma coincidência de definições teóricas mutuamente exclusivas no conceito concreto de valor.

Sua importância pode ser explicada, por exemplo, comparando a análise de Marx do valor com um discurso sobre valor em uma obra do empirista inglês Bailey.

O último tomou a forma externa de manifestação do valor em troca de sua genuína e única realidade econômica, acreditando tudo que se falava sobre valor como tais escolásticos dialéticos abstratos; ele declarou: “Valor é nada intrínseco e absoluto”. Sua fundamentação dessa afirmativa era essa: “É impossível designar ou expressar o valor de uma mercadoria, exceto pela quantidade de alguma outra mercadoria”. A isso Marx respondeu: “Tão impossível quanto ‘designar’ ou ‘expressar’ um pensamento, exceto por uma quantidade de sílabas. Por isso Bailey conclui que um pensamento é – sílabas” (Marx, 1975a, p. 146).

Neste caso, Bailey procurou apresentar o valor como uma relação de uma mercadoria com outra, como uma forma externa de uma coisa postulada por sua relação com outra coisa, enquanto que Ricardo e Marx se esforçaram em procurar uma expressão do valor como um *conteúdo interno* de cada coisa trocada, de cada coisa entrando a relação de troca. O valor imanente apropriado de uma coisa é somente manifestado, de forma alguma criado, na forma de uma *relação* de uma coisa com outra.

Bailey, sendo um empirista, tenta apresentar a relação interna de uma coisa dentro de si mesma como uma relação externa de uma coisa com outra.

Ricardo e Marx se esforçaram (e aí reside a natureza *teórica* da abordagem deles) em ver através da relação de uma coisa com outra na relação *interna* de uma

coisa *com si mesma* – valor como a essência de uma mercadoria, que é somente manifestado em uma troca através de uma relação externa dessa mercadoria com outra.

O metafísico sempre tenta reduzir uma contradição interna de uma coisa a uma contradição externa dessa coisa para outra coisa, a uma contradição em relações diferentes, isto é, para uma forma de expressão na qual essa contradição é eliminada do conceito da coisa. Marx, pelo contrário, sempre se esforçou em discernir na contradição externa somente uma manifestação superficial de uma contradição interna imanentemente inerente em cada coisa confrontando sua contraparte na relação da contradição externa. Aí reside a diferença entre uma abordagem genuinamente teórica e uma descrição empírica dos fenômenos.

A dialética consiste exatamente na habilidade de discernir a contradição interna de uma coisa, o estímulo de seu autodesenvolvimento, onde o metafísico vê somente uma contradição externa resultante de uma colisão mais ou menos acidental de duas coisas internamente não-contraditórias.

A dialética requer neste caso que a contradição externa de duas coisas seja interpretada como uma manifestação mutuamente necessária da contradição interna de cada uma delas. A contradição externa surge como uma identidade interna de momentos mutuamente exclusivos mediados através de uma relação para com alguma outra coisa e refletida através de alguma outra coisa, como uma relação internamente contraditória de uma coisa com si mesma, isto é, como uma contradição em uma relação e no mesmo momento de tempo. Marx procede de uma manifestação externa de uma contradição para estabelecer a base interna dessa contradição, *a partir da aparência para a essência* dessa contradição, enquanto que o metafísico sempre tenta agir em uma maneira exatamente contrária, refutando a expressão teórica da essência da coisa a partir da perspectiva da aparência externa, que ele acreditar ser a única realidade.

Esse é o modo de raciocínio de Bailey acima. Esse é o modo de raciocínio de um metafísico, que sempre assume que a interpretação verdadeira de uma contradição é sua interpretação como uma contradição em relações diferentes. E isso sempre leva a destruição da abordagem teórica elementar das coisas.

Marx considera o valor como a *relação de uma mercadoria com si mesma*, ao invés de outra mercadoria, e é por isso que ela surge como uma contradição interna não resolvida e insolúvel viva. Essa contradição não é resolvida porque sobre a superfície dos fenômenos ela aparece como uma contradição em duas relações diferentes, como duas transformações diferentes – como compra e venda. Toda a importância da análise de Marx consiste em mostrar que a contradição do valor é insolúvel em princípio dentro da estrutura da troca elementar de mercadoria, e que o valor inevitavelmente aparece aqui como uma antinomia viva em si mesma, não importa quanto se especifique os conceitos, ou quão profundo se examine, ou se reflita sobre o valor.

Uma mercadoria como uma encarnação de valor não pode simultaneamente assumir ambas as formas mutuamente exclusivas do valor; ainda assim, ela na verdade assume ambas essas formas simultaneamente quando a troca de acordo com o valor é desempenhada.

Essa antinomia teórica expressa a real impossibilidade que o movimento do mercado simples de mercadoria continuamente encontra. Uma impossibilidade é uma impossibilidade. Ela não desaparece se está presente na teoria como uma possibilidade, como algo não-contraditório.

O movimento do mercado real deixa para trás a forma da troca direta de uma mercadoria por outra mercadoria. Ao considerar dados empíricos extensivos

expressando esse movimento, Marx procede para a análise teórica daquelas formas mais complexas pelas quais o mercado realiza e, ao mesmo tempo, resolve essa contradição. Aí reside a necessidade da transição para o dinheiro.

Olhando para essa questão a partir do ponto de vista filosófico, devemos ver que essa é uma expressão da natureza *materialista* do método de Marx de resolver contradições na expressão teórica da realidade objetiva. Nesse método, a contradição não é resolvida por sua eliminação da teoria. Pelo contrário, esse método é baseado na suposição de que a contradição no próprio objeto não pode ser e nunca é resolvida de nenhuma outra forma que não pelo desenvolvimento da realidade carregada com essa contradição em outra realidade, superior e mais avançada.

A antinomia do valor encontra sua resolução relativa no dinheiro. Mas, novamente, o dinheiro não elimina a antinomia do valor – meramente cria uma forma na qual essa antinomia é realizada e expressa como antes. Esse modo de apresentação teórica de um processo real é a única forma lógica adequada na qual o desenvolvimento dialético do objeto, *seu autodesenvolvimento através das contradições*, pode ser expresso na teoria.

A natureza *materialista* do método pelo qual Marx resolveu as contradições teóricas na definição do objeto, foi bem expressa por Engels em seu comentário.

Com este método, partimos sempre da relação primeira e mais simples que existe historicamente, de fato; [...] Encontramo-nos com contradições que exigem uma solução. Porém, como aqui não seguimos um processo de reflexão abstrato, que se desenvolve exclusivamente em nossas cabeças, mas uma sucessão real de fatos, ocorridos real e efetivamente em algum tempo ou que continuam ocorrendo, essas contradições também estarão determinadas na prática, onde, provavelmente, também será encontrada sua solução. E, se estudarmos o caráter dessa solução, veremos que se consegue criando uma nova relação, cujos dois lados opostos teremos agora que desenvolver, e assim sucessivamente (Engels, 2008a, p. 283).

É a impossibilidade objetiva de resolver a contradição entre a natureza social do trabalho e a forma privada de apropriação de seu produto através da troca direta de uma mercadoria por outra sem dinheiro que é expresso teoricamente como uma antinomia, como uma contradição insolúvel da forma elementar do valor, como uma contradição insolúvel de suas definições teóricas. É por isso que Marx nem ao mesmo tentou se livrar da contradição na definição do valor. Valor permanece uma antinomia, uma contradição não resolvida e insolúvel, uma coincidência direta de definições teóricas mutuamente exclusivas. O único método real de resolução dessa antinomia é uma revolução socialista eliminando a natureza privada de apropriação do produto do trabalho social, apropriação através do mercado de mercadoria.

A impossibilidade objetiva de resolver a contradição entre a natureza social do trabalho e a forma privada de apropriação de seus produtos, dada a necessidade diária de realização da troca social de matéria através do mercado de mercadoria, estimula a busca por meios e métodos naturais de fazê-lo. É esse fator que, em última análise, leva ao surgimento do dinheiro.

Da mesma forma, o dinheiro surge no movimento real do mercado de mercadoria como um meio natural de resolver as contradições da troca direta de mercadoria, as definições teóricas de dinheiro em *O Capital* são elaboradas como um

meio de resolver a contradição na definição de valor. Aqui estamos lidando com o elemento mais importante do método dialético de Marx de ascensão do abstrato ao concreto, com a dedução materialista dialética de categorias. O estímulo do desenvolvimento teórico, a força motiva por trás do desvelamento de um sistema de definições teóricas de uma coisa, é a *contradição interna* da teoria. Ela desempenha essa função precisamente porque e precisamente naqueles casos quando ela reflete *diretamente* a contradição interna do objeto que é o estímulo interno de seu desenvolvimento, do crescimento de sua complexidade e desenvolvimento de suas formas de existência. A expressão teórica desse estímulo no conceito é naturalmente precedida por trabalho extensivo e minucioso sobre a seleção e análise de dados empíricos caracterizando o desenvolvimento dessas formas.

A partir deste ponto de vista, toda a estrutura lógica de *O Capital* surge em uma nova que é de fundamental interesse: todo o movimento do pensamento teórico em *O Capital* prova estar trancado entre dois polos originalmente estabelecidos da expressão do valor.

A primeira categoria concreta seguindo valor, dinheiro, surge como um método real de transformação mútua dos polos da expressão do valor, como aquela metamorfose através da qual dois polos do valor, gravitando um em direção ao outro e, ao mesmo tempo, excluindo mutuamente um ao outro, deve passar no processo de transformação mútua deles.

Essa abordagem orienta objetivamente o raciocínio, quando ele se depara com a tarefa de estabelecer as definições teóricas necessárias e universais do dinheiro: ao considerar a plena totalidade dos dados sensoriais concretos, empíricos, somente aquelas características são isoladas e registradas que são necessariamente postuladas pela transformação do valor em valor de uso e vice-versa, enquanto que todas as características empíricas da forma dinheiro que não necessariamente seguem dessa conversão mútuas ou não podem ser deduzidas dela, são deixadas de lado.

A diferença fundamental entre a dedução materialista dialética de categorias e a dedução intelectual abstrata vem à luz aqui.

A última é baseada em um conceito genérico ou geral abstrato. Um fenômeno particular é subsumido sob ele, e ao considerar esse fenômeno, os traços são discernidos que constituem as características distintivas das espécies determinadas. O resultado é mera aparência de dedução. Por exemplo, a raça trotadora Orlov está incluída na abstração “cavalo em geral”. A definição dessa raça particular inclui aquelas características que permitem distinguir um trotador Orlov de qualquer outra raça de cavalos. É bastante claro, entretanto, que as características específicas de um trotador Orlov não estão, de forma alguma, incluídas na abstração “cavalo em geral”, e elas, portanto, não podem ser deduzidas dela. Elas são anexadas às definições de “cavalo em geral” de forma puramente mecânica. Por causa disso, a dedução formal não oferece garantias de que essas diferenças específicas são discernidas corretamente, que elas *necessariamente* pertencem à raça em questão. Pode muito bem ser que esses traços específicos de um trotador Orlov são encontrados em alguma coisa que ele tem em comum com um trotador do estado de Oklahoma.

O caso é o mesmo, como vimos, com as definições teóricas de dinheiro de Ricardo. Em sua concepção, as diferenças específicas da forma dinheiro não são, de forma alguma, deduzidas do valor. É por essa razão que ele não pode distinguir entre as características econômicas realmente necessárias do dinheiro enquanto tal e aquelas propriedades que o dinheiro empiricamente observado possui por causa do fato de que



ele encarna o movimento do capital. E é por essa razão que ele vê as definições específicas do dinheiro nas características de um fenômeno bastante diferente – o processo de circulação do capital.

A abordagem de Marx foi bastante diferente. O fato de em sua teoria o valor foi entendido no movimento de opostos, e que a definição teórica do valor em geral contém uma contradição, permitiu a ele discernir nos fenômenos empiricamente observados da circulação de dinheiro *exatamente aquelas e somente aquelas* características que são necessariamente inerentes no dinheiro enquanto dinheiro e *exaustivamente* define dinheiro como uma forma específica do movimento do valor.

Marx inclui na definição teórica do dinheiro somente aquelas características da circulação de dinheiro que são necessariamente deduzidas das contradições do valor, sendo necessariamente geradas pelo movimento da troca elementar de mercadoria.

É isso que Marx chama *dedução*. É fácil afirmar aqui que este tipo de dedução se torna possível somente se sua maior premissa não é um conceito geral abstrato, mas um conceito *universal concreto* interpretado como unidade ou identidade de opostos mutuamente se transformando, como um conceito refletindo a contradição real no objeto.

Deve-se enfatizar repetidamente que essa dedução teórica é baseada em uma consideração multilateral e mais detalhada de um sistema de fatos e fenômenos empíricos constituindo a realidade econômica que é o objeto da teoria.

Essa foi a única forma na qual as abstrações genuinamente completas e *significativas*, ao invés de formais, poderiam ser obtidas que revelam a essência específica da forma dinheiro. Marx obteve as definições teóricas do dinheiro ao considerar o processo de circulação *abstratamente*, “isto é, *prescindindo das circunstâncias que não decorrem imediatamente das leis imanentes* da circulação simples de mercadorias” (Marx, 2013, p. 233, *itálicos de Ilienkov*).

As circunstâncias fluindo das leis imanentes da circulação simples de mercadoria são precisamente os produtos da contradição interna do valor enquanto tal, da forma simples de valor.

A dialética do abstrato e do concreto é aqui manifestada em uma forma mais aparente e gráfica: precisamente porque o dinheiro é considerado no abstrato, definições teóricas *concretas* são obtidas expressando a natureza histórica concreta do dinheiro como um fenômeno particular.

Uma bola de futebol, o planeta Marte, um rolamento, podem ser facilmente incluídos no conceito geral abstrato do esférico, mas nenhum esforço do pensamento lógico irá deduzir a forma de uma bola de futebol, do planeta Marte ou de um rolamento a partir do conceito do esférico em geral, pois nenhuma dessas formas *originou* na realidade refletida no conceito de esférico em geral, isto é, na similaridade ou identidade real de todos os corpos esféricos.

Mas, a forma econômica do dinheiro é deduzida, em uma maneira mais rigorosa, a partir do conceito de valor (em sua interpretação marxiana), exatamente porque a realidade econômica objetiva refletida na categoria de valor em geral contém uma necessidade objetiva real da geração de dinheiro.

Essa necessidade é a contradição interna do valor, insolúvel na estrutura da troca simples de uma mercadoria por outra. A categoria de valor de Marx é uma categoria universal *concreta* exatamente porque engloba em suas definições uma contradição interna, sendo uma unidade, uma identidade de definições mutuamente exclusivas e, ao mesmo tempo, definições teóricas mutuamente pressupostas.

A concreticidade do conceito universal está, na abordagem de Marx, intimamente vinculada com a contradição em sua definição. A concreticidade é, em geral, *identidade dos opostos*, enquanto que o geral abstrato é obtido de acordo com o princípio da identidade nua, identidade sem contradição.

Se se considera intimamente o movimento do pensamento de Marx a partir da mercadoria e valor em geral ao dinheiro, comparando-o ao movimento similar do pensamento de Ricardo, o resultado será um retrato claro da diferença entre dialética e metafísica sobre a questão das forças motivas do desvelamento de um sistema de categorias.

Ricardo é estimulado em seu progresso pela contradição entre a incompletude, pobreza e unilateralidade da abstração universal (valor em geral) e a riqueza, plenitude e variedade de aspectos dos fenômenos da circulação de dinheiro. Incluindo o dinheiro (assim como todas as outras categorias) na esfera de aplicação da fórmula universal da lei do valor, Ricardo vê que o dinheiro é, por um lado, incluído nesta esfera (dinheiro é também uma mercadoria), mas, por outro lado, ele possui muitas outras propriedades que não são expressas na abstração do valor em geral. Resumindo, ele vê que o dinheiro, à parte das características gerais registradas na categoria de valor, possui distinções específicas que ele procede em estabelecer. Desta forma ele lida com todas as categorias desenvolvidas. Já vimos o que isso implica: dados empíricos são assimilados em uma forma teoricamente indigesta.

Os resultados de Marx são diferentes. Em *O Capital*, o progresso do pensamento para novas definições não é estimulado por qualquer contradição entre “abstração incompleta” e “plenitude da imagem sensorialmente concreta” da realidade. Tal concepção da contradição motivacional da teoria não nos um único passo para além da compreensão lockeana da interpretação teórica da realidade, identificando totalmente o método de Marx e de Ricardo. O desenvolvimento teórico das categorias em *O Capital* é baseado em um entendimento mais concreto da contradição estimulando o progresso do pensamento. O raciocínio é aqui guiado pelo seguinte princípio: *uma contradição objetiva é refletida como uma contradição subjetiva, teórica ou lógica, e representa nesta forma um problema teórico ou tarefa lógica do raciocínio, que pode somente ser resolvido através de posterior estudo de fatos empíricos, de dados sensoriais*.

Essa consideração posterior de fatos empíricos não é feita cegamente, mas à luz de uma tarefa ou problema teórico rigorosamente e *concretamente formulado*, o último sendo formulado cada vez como uma *contradição lógica*, isto é, formalmente insolúvel.

Já analisamos a transição da consideração do valor para a consideração do dinheiro, estabelecendo que nos fenômenos reais empiricamente determinados da circulação de dinheiro desenvolvida, Marx isolada somente aquelas e exatamente aquelas definições que tornam o dinheiro entendível como um meio de resolução relativa da contradição interna da troca de mercadoria. Então o pensamento se depara com uma nova contradição teórica, um novo *problema teórico*: a análise da circulação de *dinheiro-mercadoria* mostra que essa esfera não engloba em si mesma quaisquer condições sob as quais a circulação do valor poderia gerar novo valor, mais-valor.

Pode-se virar e revirar como se queira, e o resultado será o mesmo. Da troca de equivalentes não resulta mais-valor, e tampouco da troca de não equivalentes resulta mais-valor (Marx, 2013, p. 238).

Essa generalização, entretanto, está em relação de contradição mutuamente exclusiva com outro fato não menos óbvio – nomeadamente, que o dinheiro colocado em circulação busca lucro. Isso também permanece um fato, “pode-se virar e revirar como se queira”, e um fato bastante antigo, da mesma idade do empréstimo de dinheiro, e o último é tão velho quanto o próprio dinheiro. Em outras palavras, a análise da esfera dinheiro-mercadoria resultou na conclusão de que o capital usurário é impossível. Mas, longe de ser impossível, permanece um fato penetrante não somente sob o capitalismo, mas também em todos os sistemas anteriores – sob o sistema escravocrata e o feudalismo.

Essa nova antinomia, a contradição do pensamento teórico com si mesmo, contido na *formulação do problema*, da tarefa teórica que Marx foi capaz de resolver, pela primeira vez na história do pensamento econômico, exatamente porque ele foi o primeiro a formular o problema corretamente.

Aquele que formulou o problema corretamente possui metade da resposta dele. A velha lógica, como é bem conhecido, em geral não estudou a questão como uma forma lógica, como a forma necessária do processo lógico. O idealismo habilmente especulou sobre essa desvantagem da velha lógica. Assim, Kant afirmou que a natureza responde somente aquelas questões que perguntamos, tornando esse um argumento em favor de sua concepção *a priori* da cognição teórica: a resposta para a questão depende essencialmente da maneira de formulá-la, e a formulação é feita pelo sujeito.

A habilidade de perguntar a questão certa e de formular o problema corretamente é uma das tarefas mais importantes da lógica materialista dialética. Marx mostrou concretamente em *O Capital* o que significava formular uma questão *concreta* e como encontrar uma resposta concreta para ela.

A lógica de Marx é posta em relevo na forma que ele formulou e respondeu a questão da origem do mais-valor. A questão é formulada aqui não arbitrariamente, mas com base em uma análise objetiva das leis da circulação de dinheiro-mercadoria-, e em uma forma que coloca o estudo das leis iminentes da circulação de dinheiro-mercadoria em uma *contradição teórica*.

Portanto, o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem [na] circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela (Marx, 2013, p. 240). Essas são as condições do problema. *Hic Rhodus, hic salta!* (Marx, 2013, p. 241).

Essa formulação do problema por Marx não é acidental e não é, de forma alguma, somente um dispositivo retórico externo. Ela está vinculada com a própria essência da dialética como um método de análise concreta, como um método que segue a realidade analisada enquanto ela se desenvolve através de contradições.

Como o desenvolvimento da realidade ocorre através do surgimento de contradições e sua resolução, assim o pensamento ocorre enquanto ele reproduz esse desenvolvimento. Essa característica do método dialético torna possível não somente perguntar a questão correta, mas também encontrar sua solução teórica.

Uma investigação objetiva na circulação de dinheiro-mercadoria mostrou que essa esfera não contém nela quaisquer condições sob as quais um fato econômico óbvio, inquestionáveis e omnipresente seja possível, ou melhor, necessário: o crescimento espontâneo do valor: O pensamento é assim direcionado a definir que a condição

economicamente necessária na presença da qual a circulação de dinheiro-mercadoria se torna circulação *capitalista* de mercadorias.

Esse resultado que precisamos deve satisfazer um número de condições rigorosas, deve ser correlacionado com elas. Essas condições da tarefa teórica são estabelecidas pelo estudo da circulação de dinheiro-mercadoria como a base universal do sistema capitalista de mercadorias. A este respeito, o pensamento se move dedutivamente no sentido pleno do termo – do universal ao particular, do abstrato ao concreto, o que o torna direcionado a um objetivo.

Marx formulou a tarefa da seguinte forma: a única condição sobre a qual o mais-valor é possível sem violar a lei do valor é “descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor” (Marx, 2013, p. 242).

Esse ponto marca nitidamente a oposição fundamental entre a dialética de Marx, isto é, dialética materialista, e a dialética idealista especulativa de Hegel, seu método de construção da realidade a partir de um conceito.

O princípio axiomático e inquestionável da dialética hegeliana é que todo o sistema de categorias deve ser desenvolvimento a partir das contradições imanentes do conceito básico. Se o desenvolvimento da circulação de dinheiro-mercadoria em circulação capitalista de mercadoria foi apresentado por um seguidor ortodoxo da lógica hegeliana, ele teria que provar, no espírito dessa lógica, que as contradições imanentes da esfera da mercadoria geraram por si mesmas todas as condições sob as quais o valor se torna valor crescente espontaneamente.

Marx adotou o procedimento contrário: ele mostra que a circulação de dinheiro-mercadoria, por mais tempo que possa continuar dentro de si mesma, não pode aumentar o valor global das mercadorias sendo trocadas, não pode criar por seu movimento quaisquer condições sob as quais o dinheiro colocado em circulação necessariamente buscaria novo dinheiro.

Neste ponto decisivo na análise, o pensamento volta atrás novamente *para o empírico* do mercado capitalista de mercadoria. É *no empírico* que a realidade econômica é encontrada que transforma o movimento do mercado de dinheiro-mercadoria em produção e acumulação de mais-valor. Força de trabalho é a única mercadoria que, ao mesmo tempo, está incluída na esfera da aplicação da lei de valor e, sem qualquer violação dessa lei, cria mais-valor, que contradiz diretamente a lei do valor, ambas possíveis e necessárias.

Aqui novamente vemos a enorme importância teórica do fato de que a mercadoria foi revelada por Marx como sendo uma unidade direta, uma identidade de opostos do valor e valor de uso.

A essência da força de trabalho como mercado também é revelada em *O Capital* como uma identidade direta de definições mutuamente exclusivas de valor e valor de uso: o valor de uso da força de trabalho, sua propriedade específica, consiste somente no fato de que ao longo de seu consumo, é transformando na sua contraparte – valor.

As definições econômicas da força de trabalho, dentro do sistema capitalista de mercadoria de condições de produção, deriva dessa unidade de opostos mutuamente excludentes, da combinação antinômica deles em uma mesma mercadoria, o valor de uso que consiste exclusivamente em sua habilidade de ser transformado em valor no ato do próprio consumo.

Quando a força de trabalho figura como valor de uso (o ato de seu consumo pelo capitalista), ela surge, ao mesmo tempo, como valor materializado no produto do trabalho. Essa é novamente uma contradição na mesma relação – em relação ao processo de produção e acumulação de mais-valor, uma contradição interna do processo capitalista.

A partir do ponto de vista lógico, uma circunstância mais significativa deve ser observada aqui: *qualquer* categoria concreta de *O Capital* surge como uma das formas de *transformação mútua* de valor e valor de uso, isto é, daqueles dois polos mutuamente exclusivos que foram estabelecidos no começo da pesquisa, na análise da “célula” do organismo sob estudo, daqueles dois polos que em sua unidade antagônica constituem o conteúdo da categoria universal fundamentando toda a dedução subsequente de categorias. Toda a dedução de categorias surge a partir deste ângulo como uma complicação da cadeia de elos de mediação através dos quais ambos os polos de valor devem passar em sua transformação um no outro.

A formação do organismo capitalista surge como o processo de crescente tensão entre os dois polos da categoria original. A transformação dos opostos de valor de valor de uso um no outro se torna muito mais complicado. Na troca simples de uma mercadoria por outra, a transformação mútua de valor e valor de uso é desempenhada como uma ação direta, enquanto que com o surgimento do dinheiro, cada um dos polos deve primeiro se tornar dinheiro e somente depois sua própria contrapartida. A força de trabalho surge como um novo elo de mediação da transformação mútua das formas de valor, como uma nova forma de sua realização.

Os polos do valor gravitando um em direção ao outro, permanecem dois pontos extremos entre os quais novas formas econômicas surgem. Qualquer nova realidade econômica assume um significado e importância somente se serve à transformação mútua de valor e valor de uso, se se torna uma forma de realização de valor como uma unidade antagônica viva de seus opostos internos.

O valor se torna o juiz supremo de todos os destinos econômicos, o critério superior da necessidade econômica de qualquer fenômeno envolvido em seu movimento. O próprio homem, o sujeito do processo de produção, se torna um brinquedo passivo, um “objeto” de valor, o último transformando-se no “sujeito automático do processo” sendo o “sujeito usurpador de tal processo” (Marx, 2013, p. 230).

“Se na circulação simples o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais do que meras formas” (Marx, 2013, p. 230) – é isso que Marx diz do papel do valor no modo mercantil capitalista de produção.

Não é difícil discernir aqui uma polêmica oculta com a própria essência da filosofia hegeliana, sua fundamentação principal em *A Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra, contendo todo o segredo da filosofia hegeliana, o dialético idealista apresenta este requisito para ser imposto sobre a ciência: “para conceber e para expressar a verdade não como substância, mas no mesmo grau como um sujeito” (Hegel, 1921, S. 12-13).

Para Hegel, o sujeito é equivalente à realidade se desenvolvendo através das contradições, à realidade se autodesenvolvendo. A questão principal é, entretanto, que Hegel não reconheceu isso como uma propriedade da realidade objetiva existindo fora do espírito e independentemente dele. Para Hegel, a única substância se

autodesenvolvendo é a ideia lógica, e é, portanto, assumido e fundamentado que o requisito para conceber e expressar a verdade não como substância, mas no mesmo grau como um sujeito, só pode ser realizado na ciência do pensamento, somente na filosofia e na filosofia idealista objetiva.

Usando a terminologia de Hegel em *O Capital*, Marx enfatiza desse modo a oposição fundamental de sua perspectiva filosófica para aquela do hegelianismo, demonstrando um modelo de dialética *materialista* como a ciência do desenvolvimento através das contradições internas.

A essência da reviravolta marxiana na economia política pode ser expressa em termos filosóficos da seguinte maneira: na teoria de Marx, *não somente a substância* do valor, trabalho, foi entendida (Ricardo também atingiu esse entendimento), mas, pela primeira vez, o valor foi simultaneamente entendido *como o sujeito* de todo o desenvolvimento, isto é, como uma realidade se desenvolvendo através de suas contradições internas em um sistema total de formas econômicas. Ricardo falhou em entender esse último ponto. Para obter tal entendimento, é preciso tomar a perspectiva da *dialética materialista consciente*.

Somente com base nessa concepção das leis objetivas do desenvolvimento como desenvolvimento através de contradições, pode-se entender a essência da lógica da investigação aplicada em *O Capital*, a essência do método de ascensão do abstrato ao concreto.

À primeira vista, vista de uma forma externa, isso é pura dedução, movimento de uma categoria universal (valor) para categorias particulares (dinheiro, mais-valor, lucro, salários etc.). O movimento externo do pensamento lembra muito a dedução tradicional – dinheiro (e, subsequentemente, mais-valor e outras categorias) aparece como uma imagem mais concreta do valor em geral, como ser específico do valor. À primeira vista, o valor pode parecer ser o conceito genérico, o geral abstrato, enquanto dinheiro e o resto, espécies do valor.

A análise revela, entretanto, que não existe relação gênero-para-espécies aqui. De fato, o conteúdo do “valor em geral” é revelado como uma unidade diretamente contraditória de valor e valor de uso. Já para o dinheiro e, particular papel moeda, não existe valor de uso, realizando em sua função econômica somente uma das duas definições de valor em geral – aquela do equivalente universal. O valor em geral prova ser mais rico em conteúdo do que sua própria espécie, dinheiro. A categoria universal possui uma característica que não está presente na categoria particular. O dinheiro assim realiza da natureza dupla do valor somente em uma forma unilateral (abstrata). Contudo, o dinheiro é um fenômeno econômico mais concreto, mais complexo, historicamente derivado do que o valor. A partir da perspectiva da concepção tradicional de dedução isso é um paradoxo, não dedução, mas alguma outra coisa.

De fato, isso não é dedução no sentido da velha lógica, mas sim um movimento do pensamento que combina de forma integral ambas a transição do universal ao particular e vice-versa, do particular ao universal, o movimento do abstrato ao concreto e do concreto ao abstrato.

Todas as realidades econômicas refletidas nas categorias de *O Capital* (mercadoria, dinheiro, força de trabalho, mais-valor, renda) representam tanto o concreto quanto o abstrato – objetivamente, independentemente da interpretação teórica deles. Cada uma dessas categorias reflete uma formação ou fenômeno econômico bastante concreto, e, ao mesmo tempo, cada uma delas reflete uma realidade que é meramente uma implementação unilateral (abstrata) daquele todo do qual é uma parte

integral, sendo um momento em desaparecimento no movimento desse todo, sua manifestação abstrata.

A dedução reproduz o processo real de formação de cada uma dessas categorias (isto é, de cada formação econômica real) assim como de todo o sistema delas como um todo, desvelando os elos genéticos reais, unidade genética, onde sobre a superfície aparece um número de fenômenos aparentemente desconectados e até mesmo aqueles que contradizem um ao outro.

Disso a diferença fundamental entre a dedução silogística, lógica-formal e o método de ascensão do abstrato ao concreto.

A base ou a maior premissa do primeiro é um conceito genérico, geral abstrato, o menos significativo em conteúdo e o mais amplo em extensão. Esse conceito se aplica somente aqueles fenômenos particular que não contêm uma característica contradizendo as propriedades do conceito universal. À parte disso, esse conceito não se aplica aos fenômenos nos quais pelo menos uma característica incluída na definição do conteúdo do conceito universal *está ausente*. Esse fenômeno será avaliado a partir da perspectiva da velha lógica como pertencendo a algum outro sistema, a outro gênero de fenômenos.

O axioma da velha dedução diz: cada um dos fenômenos particulares aos quais um conceito geral abstrato pode se aplicar deve possuir *todas* as características contidas na definição de conceito universal, e não devem possuir quaisquer características contradizendo as características do conceito universal. Somente fenômenos consistentes com esse requisito são reconhecidos na velha dedução como pertencentes ao gênero de fenômenos definido pelo conceito universal. O conceito universal aqui funciona como um critério para selecionar fenômenos que deveriam ser levados em conta ao considerar um certo tipo de fenômeno e, no jargão lógico, predeterminar a partir do início o plano de abstração, o ângulo a partir do qual as coisas são vistas. Mas, tão logo aplicamos esse axioma às categorias da economia política, vemos claramente sua natureza artificial e subjetiva.

Assim, o dinheiro não possui um atributo do valor em geral – valor de uso. A circulação capitalista de mercadoria engloba em si mesma uma característica que contradiz diretamente a lei do valor, a lei da troca de equivalentes – a habilidade de criar *mais-valor*, a qual a categoria de valor não pode ser aplicada sem uma contradição. Mais-valor, portanto, começa a parecer um fenômeno de algum outro mundo, não a esfera do movimento do valor.

Paradoxos como esse confundiram os economistas burgueses, que não reconheciam qualquer lógica que não a lógica formal ou qualquer dedução que não a dedução silogística.

A tarefa teórica colocada pelo desenvolvimento da economia política pré-marxiana era essa – mostrar que os fenômenos contradizendo diretamente a teoria do valor-trabalho se tornar não somente possível, mas também necessários com base na lei do valor e sem quaisquer violações dela.

Já mostramos em detalhes suficientes que essa tarefa é absolutamente insolúvel enquanto valor for entendido como um *conceito genérico, geral abstrato* e que pode ser resolvida racionalmente se o valor é interpretado como uma *categoria universal concreta* refletindo uma realidade econômica bastante concreta (troca direta de uma mercadoria por outra) contendo uma contradição.

Essa concepção de valor deu a Marx uma chave para a solução de todas as dificuldades teóricas que sempre apresentam um obstáculo para a análise teórica da realidade viva se desenvolvendo através das contradições.

A análise de Marx descobre no próprio valor, na categoria básica do desenvolvimento teórico, a possibilidade daquelas contradições que surgem em uma forma explícita sobre a superfície do capitalismo desenvolvimento como crises destrutivas de superprodução, como um antagonismo muito agudo entre excesso de riqueza em um polo da sociedade e insuportável pobreza, no outro, como luta de classe direta resolvida, em última análise, somente através da revolução.

Teoricamente apresentada, ela surge como o resultado inevitável do desenvolvimento daquela mesma contradição que está contida na troca simples de mercadoria, na “célula” de todo o sistema – valor, como em um embrião ou núcleo.

Agora se torna claro porque o valor, ao longo do desenvolvimento teórico das categorias da economia capitalista, prova ser uma diretriz rigorosa permitindo isolar abstratamente somente aquelas características da realidade analisada que estão vinculadas com ela como seus atributos, sendo formas universais e necessárias de existência do sistema capitalista. A apresentação teórica desse sistema incorpora somente aquelas generalizações para as quais as definições de valor podem ser aplicadas. Entretanto, essa inclusão das categorias na esfera do valor, como é desempenhada em *O Capital*, é essencialmente estranha à subsunção formal dos conceitos sob outros conceitos. Força de trabalho, por exemplo, está incluída na categoria de valor, mas isso reflete diretamente a verdadeira formação do sistema capitalista de relações.

A análise desse sistema mostrou que a circulação de dinheiro-mercadoria forma a base universal, a condição elementar universal e necessária sem a qual o capitalismo não pode surgir, existir ou se desenvolver. As definições teóricas da circulação de dinheiro-mercadoria são, assim, mostradas como sendo reflexos daquelas condições universais objetivas que devem ser satisfeitas por qualquer fenômeno para ser incluído a qualquer hora no movimento do organismo capitalista de mercadoria.

Se um fenômeno não satisfaz as condições ditadas pelas leis da circulação de dinheiro-mercadoria, isso significa que não poderia e, em geral, não pode ser incluído nesse processo, não pode se tornar uma forma do metabolismo capitalista de mercadoria da sociedade.

Definições de valor assim se tornam, para o pensamento teórico, um critério rigoroso de discernimento e seleção daqueles fenômenos e formas econômicas que são inerentes ao capitalismo.

Somente aquele que *realmente*, independentemente do pensamento, satisfaz as condições ditadas pelas leis imanentes da esfera dinheiro-mercadoria, somente aquele que pode ser assimilado por essa esfera e pode assumir a forma econômica de valor, pode se tornar uma forma de movimento do sistema *capitalista*. Portanto, o raciocínio, que abstrai do oceano infinito de fatos empíricos somente aquela determinidade histórica concreta desses fatos, que eles devem ao capitalismo como um sistema econômico, é justificado ao abstrair somente aquelas características da realidade analisada que estão incluídas nas definições de valor.

Se certo fato não satisfaz essas definições e requisitos estabelecidos na análise da esfera dinheiro-mercadoria e expresso teoricamente na categoria de valor, essa é uma indicação clara e categórica de que, objetivamente, ele não pertence ao tipo de fatos que a generalização que deve servir como base para construir uma teoria, um sistema de definições históricas concretas do capital. Tudo que não pode assumir a forma de valor, também não pode se tornar capital.



Toda a importância da categoria de valor na teoria de Marx está contida no fato de que ela reflete o elemento universal e necessário, uma “célula” do capital, constituindo a expressão universal e mais abstrata da natureza específica do *capital*, e, simultaneamente, um fato econômico bastante concreto – troca direta de uma mercadoria por outra mercadoria.

Extremamente indicativo nesta luz é a transição teórica da consideração da esfera dinheiro-mercadoria para a análise da produção de mais-valor.

Qual é a base para a necessidade estritamente lógica dessa transição?

É fundamentada, primeiro de tudo, no fato de que a análise da produção de mais-valor é abordada a partir das definições estabelecidas pela análise da esfera dinheiro-mercadoria. Segundo, o que é *analiticamente estudado aqui é um fato real* – o fato de que o dinheiro colocado na circulação *capitalista*, passando por toda sua metamorfose, traz um retorno – mais-valor. Então é preciso retornar para estabelecer as condições que tornam esse fato possível. Uma das condições dessa possibilidade, e uma condição absolutamente necessária, já é estabelecida pela análise da forma dinheiro-mercadoria. É a lei do valor, cuja consideração a ela mostrou que, por um lado, é uma lei absolutamente universal do todo analisado e, por outro, que não contém todas as condições necessárias sob as quais o mais-valor é objetivamente necessário.

Certa condição necessária do fato econômico analiticamente estudado ainda está faltando. O pensamento é então *propositadamente* direcionado a encontrar essa condição faltante, a condição necessária da possibilidade de mais-valor.

A tarefa é formulada dessa forma: a quantidade desconhecida deve ser encontrada não pela construção lógica, mas *dentre um número de fatos econômicos reais, na realidade empírica do capitalismo desenvolvido*. Ainda não sabemos o que esse fato é. Ao mesmo tempo, sabemos algo muito importante sobre ele. Ele deve ser em qualquer caso uma mercadoria, isto é, uma realidade econômica totalmente sujeita à lei do valor, aos seus requisitos inquestionáveis. Essa mercadoria, entretanto, deve possuir uma característica específica: seu valor de uso deve consistir exatamente em sua habilidade de ser transformado em valor no ato do próprio consumo. Esse segundo requisito imposto sobre a quantidade desconhecida é, como é fácil de ver, uma condição analiticamente estabelecida da possibilidade de *mais-valor*, de capital.

A consideração empírica da circulação capitalista desenvolvida de mercadoria mostra que somente uma realidade econômica satisfaz essas condições, nomeadamente, força de trabalho. A questão logicamente e corretamente formulada aqui produz a única solução possível: a quantidade desconhecida satisfazer as condições teoricamente estabelecidas é força de trabalho.

Essa conclusão, essa generalização teórica dos *fatos reais* possui todos os méritos da mais perfeita indução, se a última é interpretada como generalização procedendo de fatos reais. Essa generalização, entretanto, satisfaz simultaneamente as demandas mais rígidas dos adeptos do caráter dedutivo do conhecimento teórico científico.

O modo de ascensão do abstrato ao concreto permite estabelecer estritamente e expressar abstratamente somente as condições absolutamente necessárias da possibilidade do objeto dado em contemplação. *O Capital* mostra em detalhes a necessidade com a qual o mais-valor é realizado, dada a circulação desenvolvida de dinheiro-mercadoria e força de trabalho livre.

A totalidade de todas as condições necessárias aparece neste método de análise como uma possibilidade real e *concreta*, enquanto a circulação desenvolvida de

dinheiro-mercadoria é mostrada como uma possibilidade *abstrata* de mais-valor. Para o raciocínio lógico, entretanto, essa possibilidade abstrata aparece como *impossibilidade*: a análise da esfera dinheiro-mercadoria mostra que suas leis imanentes estão em *contradição mutuamente exclusiva* com o mais-valor. Da mesma forma, o estudo da natureza da força de trabalho enquanto tal, revela que ela não pode ser considerada como uma fonte de mais-valor. Trabalho em geral cria um produto, um valor de uso, e não valor.

A concepção teórica científica de mais-valor é, nesta estrutura metodológica, focada em descobrir as condições necessárias que tornam possível somente na *interação histórica concreta* delas. Cada uma delas, consideradas abstratamente, fora das interações concretas com outras, exclui, em princípio, a própria possibilidade de mais-valor. No pensamento, isso aparece como uma contradição mutuamente exclusiva entre a lei do valor (como uma possibilidade abstrata de um fato) e o próprio fato – mais-valor.

Somente a possibilidade *concreta é real*, somente a totalidade de *todas* as condições necessárias do ser de uma coisa no condicionamento mútuo histórico concreto delas. Uma solução real da contradição entre a lei universal e a forma empírica de sua realização, entre abstração e fato concreto, só pode ser encontrada através da revelação dessa totalidade concreta de condições. A lei universal abstratamente expressada inevitavelmente fica em relações de contradição mutuamente exclusiva ao fato sob estudo. A partir da perspectiva da lógica dialética, não existe qualquer coisa para temer aqui. Pelo contrário, a contradição lógica é, neste caso, somente uma indicação e característica do fato de que o objeto analisado é entendido abstratamente e não concretamente, que nem todas as condições necessárias de seu ser foram ainda descobertas. As contradições lógicas surgindo necessariamente na cognição são assim resolvidas no desvelamento do sistema concreto de categorias reproduzindo o objeto em toda a plenitude de suas características necessárias, das condições objetivas de seu ser.

Mas, o entendimento concreto não elimina completamente todas as contradições. Pelo contrário, mostra em detalhes que essas contradições são formas logicamente corretas de reflexo da realidade objetiva se desenvolvendo através das contradições. O conhecimento teórico concreto mostra a necessidade do fato de que os fenômenos contradizendo diretamente a lei universal surgem sobre sua base sem violar, mudar ou transformá-la de qualquer forma.

Nesse processo cognitivo, todas as condições necessárias da possibilidade do fenômeno analisado não são simplesmente listadas ou justapostas, mas concebidas na interação histórica concreta delas, nos elos genéticos entre elas.

A mera soma mecânica das condições do mais-valor (circulação desenvolvida de dinheiro-mercadoria e força de trabalho) ainda não constitui sua natureza concreta, real. Mais-valor é o produto da interação orgânica entre as duas, uma realidade econômica qualitativamente nova, e seu entendimento concreto não é simples invenção das características que poderiam ser obtidas a partir da consideração da circulação de dinheiro-mercadoria e força de trabalho. Força de trabalho se torna um fator na produção de mais-valor somente sobre a condição de que ela comece a funcionar naquela forma social que foi desenvolvida pelo movimento do mercado de dinheiro-mercadoria – na forma de uma mercadoria. Mas, a forma econômica da mercadoria também se torna uma forma de movimento do capital somente se domina o movimento da força de trabalho. A interação das leis da circulação de dinheiro-mercadoria e de

força de trabalho dá à luz a uma certa realidade econômica nova não contida em qualquer uma delas tomadas separadamente, fora da interação concreta delas.

Portanto, o movimento de raciocínio lógico reproduzindo os momentos necessários do desenvolvimento do mais-valor não pode consistir na combinação ou síntese formal das definições teóricas obtidas na análise de seus componentes, isto é, das definições da esfera dinheiro-mercadoria, por um lado, e força de trabalho como uma mercadoria, por outro. Movimento posterior do pensamento no qual uma concepção de mais-valor é formada só pode proceder através de *nova* análise de *novos* fatos – aqueles do movimento do mais-valor como um fenômeno econômico específico que não pode, em princípio, ser reduzido a seus componentes.

Por outro lado, essa consideração *teórica* posterior do movimento do mais-valor não poderia ocorrer na ausência de categorias desenvolvidas no estudo das leis do movimento do mercado de dinheiro-mercadoria e das características específicas da força de trabalho como mercadoria. A não ser que essas categorias sejam previamente desenvolvidas, a análise teórica dos fatos empíricos do movimento do mais-valor é impossível. Neste caso, somente características abstratas da produção de mais-valor serão obtidas, refletindo meramente a aparência externa desse processo e não definições teóricas concretas.

Análise teórica coincidindo diretamente com a síntese teórica das definições abstratas do mais-valor estabelecidas anteriormente não expressam as formas superficiais abstratas de seu movimento, mas sim as mudanças necessárias que ocorrem no movimento do mercado de dinheiro-mercadoria quando esse movimento envolve uma mercadoria incomum tal como a força de trabalho. Essa mercadoria introduz no movimento da circulação de dinheiro-mercadoria precisamente aquelas mudanças que transformam a circulação de dinheiro-mercadoria na esfera de produção de mais-valor.

A própria força de trabalho não é aqui considerada como uma característica eterna idêntica em todas as formações, mas em sua determinidade histórica concreta *como mercadoria*. Isso significa que a primeira coisa que é descoberta nela (e gravada em um conceito) é a forma *historicamente definida* que assume somente na esfera da circulação de dinheiro-mercadoria.

É isso que distingue a *reprodução teórica científica* da criação de mais-valor de uma *descrição abstrata* desse processo, de uma mera expressão abstrata de seus fenômenos superficiais.

Para entender e *expressar em conceitos* a essência da produção capitalista, de trabalho produzindo mais-valor, é preciso primeiro estabelecer a totalidade inteira de condições necessárias com base na qual *tal* trabalho se torna possível em geral, e mais tarde delinea as mudanças que ela introduz nas próprias condições de sua realização.

A análise das mudanças introduzidas pela força de trabalho na circulação de dinheiro-mercadoria, na produção de valor, portanto, assume a análise preliminar das condições *que* sofreram essas mudanças, isto é, análise da produção de valor – o processo no qual trabalho *assalariado* encontra sua existência. Sem isso, a *origem* do mais-valor é, em princípio, impossível de entender.

Esse método de interpretar os fenômenos permite mais do que uma mera descrição do aspecto no qual eles surgem perante a contemplação direta sobre a superfície do estágio desenvolvimento da existência deles – permite *reproduzir*, no sentido pleno do termo, sua origem, delinear o surgimento e desenvolvimento deles no presente estado através dos estágios estritamente necessários.

O método de ascensão do abstrato ao concreto é baseado, neste ponto, sobre a circunstância real de que as condições realmente necessárias e universais da *origem e desenvolvimento* do objeto são retidas a cada momento determinado como formas de sua *existência*. É por isso que o pensamento pode discernir, na análise de um objeto desenvolvido, sua história suprassumida. Uma abordagem histórica para o estudo de um objeto não pode ser realizada senão por um método de ascensão do abstrato ao concreto.

Portanto, o retrato apresentado nas partes mais abstratas da teoria (por exemplo, o primeiro capítulo de *O Capital*) diferente muito radicalmente do retrato como ele aparece na contemplação direta e nas noções do estágio desenvolvido do processo. Caso contrário, o grande número de influências governadas por lei, tendências e estímulos levados em conta na ascensão do abstrato ao concreto e, quanto mais concreto o retrato, mas próximo ele chega de coincidir completamente com o retrato dado na contemplação direta e noção.

Como resultado, *O Capital* de Marx mostra mais do que o “esqueleto econômico” do organismo social, mais do que sua estrutura interna. Lenin acreditava ser a grande vantagem do método de Marx que, ao “explicar a estrutura e desenvolvimento de determinada formação da sociedade exclusivamente através das relações de produção, ele contudo em todo lugar e incessantemente escrutinou a superestrutura correspondente a essas relações de produção e vestiu o esqueleto em carne e sangue”. *O Capital*, como Lenin apontou, “mostrou o todo da formação social capitalista para o leitor como uma coisa viva – com seus aspectos cotidianos, com a verdadeira manifestação social do antagonismo de classe inerente nas relações de produção, com a superestrutura política burguesa que protege a regra da classe capitalista, com as ideias burguesas de liberdade, igualdade e assim por diante, com as relações familiares burguesas” (Lenin, 1960, pp. 141-142).

*O Capital* também mostra que essas relações não podem ser outra que não elas, tanto quanto toda a vida social é baseada na economia mercantil capitalista privadamente proprietária, assim como uma pessoa com uma curvatura da espinha não pode ser graciosa. É somente o túmulo que pode corrigir essas relações reais. Desde que a lei do mais-valor funcione, tanto as crises quanto o desemprego são inevitáveis, pois eles são meramente as formas externas de manifestação da essência mais profunda do organismo de mercadoria capitalista – as contradições da acumulação do mais-valor. Essas contradições são inerentes ao capitalismo da mesma forma que o metabolismo proteico é inerente ao corpo vivo. Eles não são pontos na superfície, mas uma expressão de sua própria essência. Isso é exatamente o que *O Capital* mostra, e isso é o que seu método é usado – o método de alcançar uma compreensão dos fenômenos a partir da essência universal deles, o método de ascensão do abstrato ao concreto.

Tendo aceito o método de Marx, é impossível não aceitar todas as conclusões de *O Capital*. É por isso que o método é tão odiado pelos apologistas do capitalismo moderno. Ele prova que a crise de superprodução, a existência de um exército de reserva de desempregados e todas as outras formas similares de “riqueza” burguesa são formas universais e absolutas da produção e acumulação de mais-valor, suas formas integrais, não somente as consequências, mas também as condições necessárias desse processo.

Por essa razão, os filósofos e lógicos burgueses há muito tentam desacreditar o método de Marx, chamando-o de “construção especulativa”, “a forma hegeliana de raciocínio”, alegadamente adotado por Marx sem a devida crítica etc., embora, como nos esforçamos para mostrar, a semelhança com o método hegeliano é puramente

externa e formal. A dedução desempenhada por Marx é meramente um sinônimo do método materialista, um método de explicar as relações espirituais-ideológicas, políticas, legais, morais e outras, a partir das relações materiais, a partir das relações de produção.

Em *O Capital*, Marx indicou esse fato bastante inequivocamente:

De fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestializadas. Este é o único método materialista e, portanto, científico (Marx, 2013, p. 446, nota 89).

Esse é o método que insiste que a tarefa do conhecimento científico do dinheiro não reside em agarrar o fato de que o dinheiro é também uma mercadoria, mas em delinear as razões e a forma na qual a mercadoria se torna dinheiro. Essa é uma forma muito mais difícil, mas também mais segura. Esse método mostra as relações da vida real que são refletidas nas formas ideológicas conhecidas e, além disso, explica porque as formas determinadas, ao invés de alguma outra, ideológica, política, legal e científica, se desenvolveram. Todas essas formas são literalmente “deduzidas” a partir das relações da vida real, a partir de suas contradições. Aqui reside a profunda diferença entre a crítica marxiana e a feuerbachiana das formas de consciência religiosa. Aqui consiste a principal vantagem do método dialético de Marx, Engels e Lenin, e, ao mesmo tempo, sua natureza materialista, em aplicação a qualquer campo de investigação – desde a economia política até epistemologia e estética.

\*\*\*

*O Capital* de Marx, é de fato o tipo superior de escola para o pensamento teórico. Um cientista se especializando em qualquer campo do conhecimento pode usá-lo como fonte das mais válidas ideias a respeito do método teórico de pesquisa. Filósofos e lógicos devem tornar este tesouro mais acessível. Naturalmente, um único autor e um único livro podem resolver essa tarefa somente em uma extensão muito limitada. Tendo em vista a complexidade e quantidade de trabalho envolvido, essa tarefa necessitará de toda uma série de estudos.



## **Referências**

APEL, Max; LUDZ, Peter. **Philosophisches Wörterbuch** [*Dicionário Filosófico*]. Berlin: Gruyter, 1958.

ASMUS, Valentin Ferdinandovich. **Логика** [*Lógica*]. Moscou, 1947.

DESCARTES, René. **Philosophical Writings** [*Escritos Filosóficos*]. Norwich: Fletcher and Son Ltd., 1971.

EISLER, Rudolf (editor). **Wörterbuch der Philosophischen Begriffe** [*Dicionário de Termos Filosóficos*], vol. 1. 3.ed. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910.

ENGELS, Friedrich. **Dialectics of Nature** [*A Dialética da Natureza*]. Moscow: Progress Publishers, 1934.

ENGELS, Friedrich. Letter to Conrad Schmidt in Berlin, London, October 27, 1890 [*Carta a Conrad Schmidt em Berlim, Londres, 27 de outubro de 1890*]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Selected Correspondence** [*Correspondências Escolhidas*]. Moscow: Progress Publishers, 1975.

ENGELS, Friedrich. **A Dialética da Natureza**. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ENGELS, Friedrich. Comentários Sobre a Contribuição à Crítica da Economia Política, de Karl Marx. In: MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

ENGELS, Friedrich. Lei do Valor e Taxa de Lucro. In: MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. Livro III: O Processo Global de Produção Capitalista, volume VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.

FETSCHER, Iring. Der wissenschaftliche Anspruch des dialektischen Materialismus [*A Afirmação Científica do Materialismo Dialético*]. In: Verschiedene Autoren. **Christen oder Bolschewisten: eine Vortragsreihe** [*Cristãos ou Bolcheviques: Série de Palestras*]. Stuttgart: Kröner, 1957.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes** [*Fenomenologia da Mente*]. 2.ed. Leipzig: Verlag von F. Meiner, 1921.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Esboço*]. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sämtliche Werke** [*Obras Escolhidas*], vol. 6. Stuttgart: F. Frommann, 1927a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Ästhetik [*Palestras sobre Estética*]. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sämtliche Werke** [*Obras Escolhidas*], vol. 12. Stuttgart: F. Frommann, 1927b.



## REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [*Palestras Sobre a História da Filosofia*]. In: **Sämtliche Werke** [*Obras Escolhidas*], vol. 18. Stuttgart: F. Frommann, 1928a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik [*Ciência da Lógica*], parte II. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sämtliche Werke** [*Obras Escolhidas*], vol. 5. Stuttgart: F. Frommann, 1928b.

HELVÉTIUS, Claude Adrien. **De l'Esprit; or Essay on the Mind and Its Several Faculties** [*Do Espírito; ou Ensaio Sobre a Mente e suas Várias Faculdades*]. London: J. M. Richardson, et al., 1809.

HILFERDING, Rudolph. Parlamentarismus und Massenstreik [*Parlamentarismo e Greve em Massa*]. **Die Neue Zeit** [*A Nova Era*], vol. 2, n. 43, 29. Jahrgang, 1910/1911.

HOBBS, Thomas. **Elements of Philosophy, the First Section Concerning Body** [*Elementos da Filosofia, a Primeira Seção Relacionada ao Corpo*]. London: R. & W. Legbourn, 1656.

JASPERS, Karl. **Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit** [*Razão e Anti-Razão em Nosso Tempo*]. München: Piper, 1950.

KANT, Immanuel. **Logik** [*Lógica*]. 2.ed. Leipzig: F. Meiner, 1876.

KEYNES, John Maynard. **The General Theory of Employment, Interest and Money** [*A Teoria Geral do Trabalho, Juros e Dinheiro*]. London: Macmillan, 1936.

KONDAKOV, Nikolai Ivanovich. **Логика** [*Lógica*]. Moscou, 1954.

LENIN, Vladimir Ilitch. What the “Friends of the People” are and how They Fight the Social-Democrats [*O que os “Amigos do Povo” são e como Eles Lutam contra os Sociais-Democratas*]. In: LENIN, Vladimir Ilitch. **Collected Works** [*Obras Escolhidas*], vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1960.

LENIN, Vladimir Ilitch. Preface to N. Bukharin’s Pamphlet *Imperialism and the World Economy* [*Prefácio ao Panfleto de Bukharin Imperialismo e a Economia Mundial*]. In: LENIN, Vladimir Ilitch. **Collected Works** [*Obras Escolhidas*], vol. 22. Moscow: Progress Publishers, 1964a.

LENIN, Vladimir Ilitch. Statistics and Sociology [*Estatística e Sociologia*]. In: LENIN, Vladimir Ilitch. **Collected Works** [*Obras Escolhidas*], vol. 23. Moscow: Progress Publishers, 1964b.

LENIN, Vladimir Ilitch. On the Question of Dialectics, Conspectus of Hegel’s Book *The Science of Logic* [*Sobre a Questão da Dialética, Notas do livro de Hegel A Ciência da Lógica*]. In: LENIN, Vladimir Ilitch. **Collected Works** [*Obras Escolhidas*], vol. 38. Moscow: Progress Publishers, 1976.

LENIN, Vladimir Ilitch. Mais Uma Vez Sobre os Sindicatos, o Momento Actual e os Erros dos Camaradas Trótski e Bukhárine. *In*: LENIN, Vladimir Ilitch. **Obras Escolhidas**. 2.ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2004.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução**: O que Ensina o Marxismo sobre o Estado e o Papel do Proletariado na Revolução. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Cadernos Sobre a Dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Theories of Surplus-Value** [*Teorias do Mais-Valor*], Part I. Moscow: Progress Publishers, 1965.

MARX, Karl. **Theories of Surplus-Value** [*Teorias do Mais-Valor*], Part II. Moscow: Progress Publishers, 1968.

MARX, Karl. **Theories of Surplus-Value** [*Teorias do Mais-Valor*], Part III. Moscow: Progress Publishers, 1975a.

MARX, Karl. Letter to Ludwig Kugelmann in Hanover, London, July 11, 1868 [*Carta a Ludwig Kugelmann em Hanover, Londres, 11 de julho de 1868*]. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Selected Correspondence** [*Correspondências Escolhidas*]. Moscow: Progress Publishers, 1975b.

MARK, Karl. **O Capital**. Livro I. Capítulo VI (Inédito). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARK, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política. Livro III: O Processo Global Produção Capitalista, volume IV. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. Manuscrito de 1861-1863 (Cadernos I a V) – Terceiro Capítulo. O Capital em Geral. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MARX, Karl. **Grundrisse** - Manuscritos Econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política. Livro I: O Processo de Produção do Capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Historisch-kritische Gesamtausgabe** [*Edição Histórico-Crítica*] (*MEGA*), divisão 1, vol. 3. Berlin: Marx-Engels-Verlag GMBH, 1932.

## REFERÊNCIAS

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MICHAËLIS, Carl (editor). **Kirchner Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe** [*O Dicionário de Kirchner de Termos Filosóficos*]. 6.ed. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.

MILL, John Stuart. **A System of Logic Ratiocinative and Inductive** [*Um Sistema de Lógica de Raciocínio e Indutiva*]. London: Longmans, Green and Co., 1900.

MUELLER, Gustav E. **Dialectic** [*Dialética*]. New York: Bookman, 1953.

NIEL, Henri. **La Dialectique de Hegel et la Dialectique Marxiste** [*A Dialética de Hegel e a Dialética Marxista*]. Paris, 1956.

PRANTL, Carl. **Geschichte der Logik im Abendlande** [*História da Lógica no Ocidente*], vol. 3. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

RENNER, Karl. **Die Wirtschaft als Gesamtprozess und die Sozialisierung** [*A Economia como um Processo Total e Socialização*]. Berlin: Dietz Verlag, 1924.

SCHMIDT, Heinrich. **Philosophisches Wörterbuch** [*Dicionário Filosófico*]. 9.ed. Leipzig: Kröner, 1934.

SCHOTTLAENDER, Rudolf. **Recht und Unrecht der Abstraktion** [*O Certo e o Errado da Abstração*]. **Zeitschrift für Philophische Forschung** [*Revista de Pesquisa Filosófica*], vol. VII, n. 2, Meisenheim/Wien, 1953.

SPINOZA, Benedict de. **Improvement of the Understanding, Ethics and Correspondence** [*Aperfeiçoamento do Entendimento, Ética e Correspondência*]. Washington and London: M. Walter Dunne Publisher, 1901.

STROGOVICH, Mikhail Solomonovich. **Логика** [*Lógica*]. Moscou, 1949.

TAGWERKER, Helmut. **Beeiträge zur Methode und Erkenntnis in der theoretischen Nationalökonomie** [*Contribuições para a Metodologia e Conhecimento em Economia Teórica*]. Wien: Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreich, 1957.

TCHELPANOV, Georgi Ivanovich. **Учебник Логики** [*Tutorial da Lógica*]. Moscou, 1946.

VERCORS (Jean Marcel Bruller). **Les Animaux Dénaturés** [*Os Animais Desnaturados*]. Paris: Michel, 1952.

VITO, Francesco. Bemerkungen über grundlegende Fragen der Wirtschaftstheorie [*Comentários Sobre as Questões Fundamentais da Teoria Econômica*]. **Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik** [*Anuários de Economia e Estatística*], vol. 153, n. ¾. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1941.

WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozial-politik** [*Ensaio Escolhidos Sobre Sociologia e Política Social*]. Tübingen: Mohr, 1924.

WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre** [*Ensaio Escolhidos Sobre a Teoria da Ciência*]. Tübingen: Mohr, 1951.

