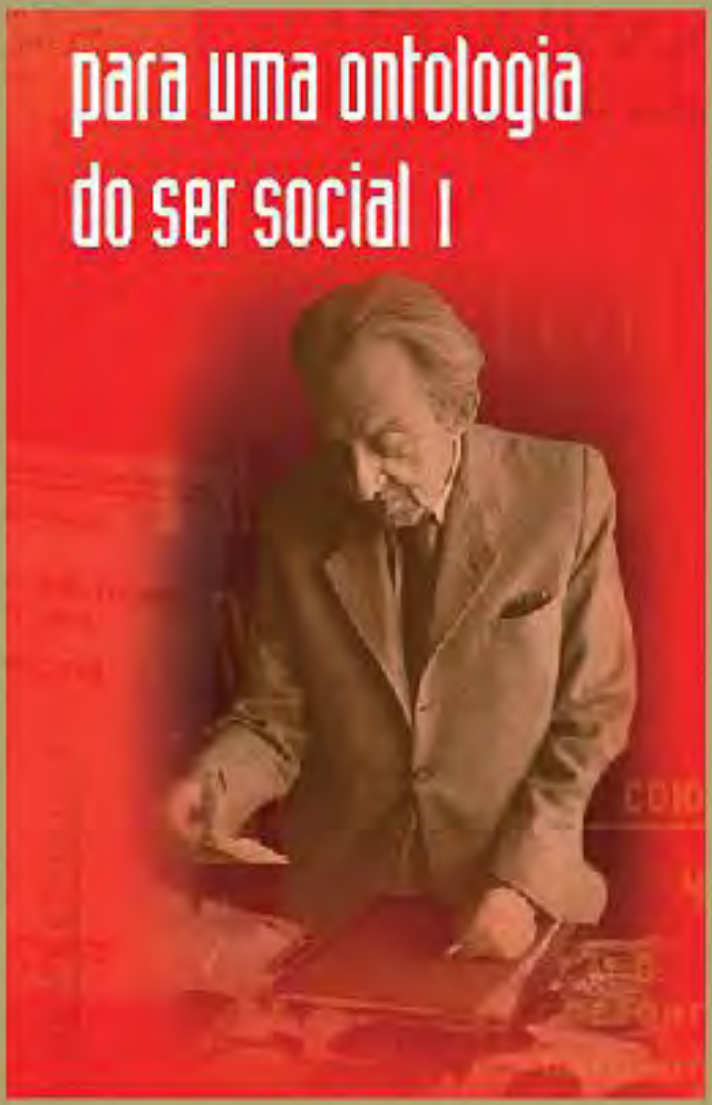
György Lukács



BOITEMPO
EDITORIAL

Sobre Para uma ontologia do ser social I
Maria Orlanda Pinassi

György Lukács é o maior clássico do pensamento humanista do século XX. Herdeiro da rigorosa concepção de totalidade que toma de Hegel e de Marx, aceita o desafio que Engels e Lenin lançam aos marxistas e formula a mais complexa sistematização filosófica de seu tempo. Realiza uma proeza, de fato, consagrando-se um caso muito raro na cena dominada pela epistemologia neopositivista, de onde a decadência ideológica, trágica tendência do pensamento contemporâneo que ele próprio definiu e criticou duramente, atingia tanto apologetas liberais quanto stalinistas.

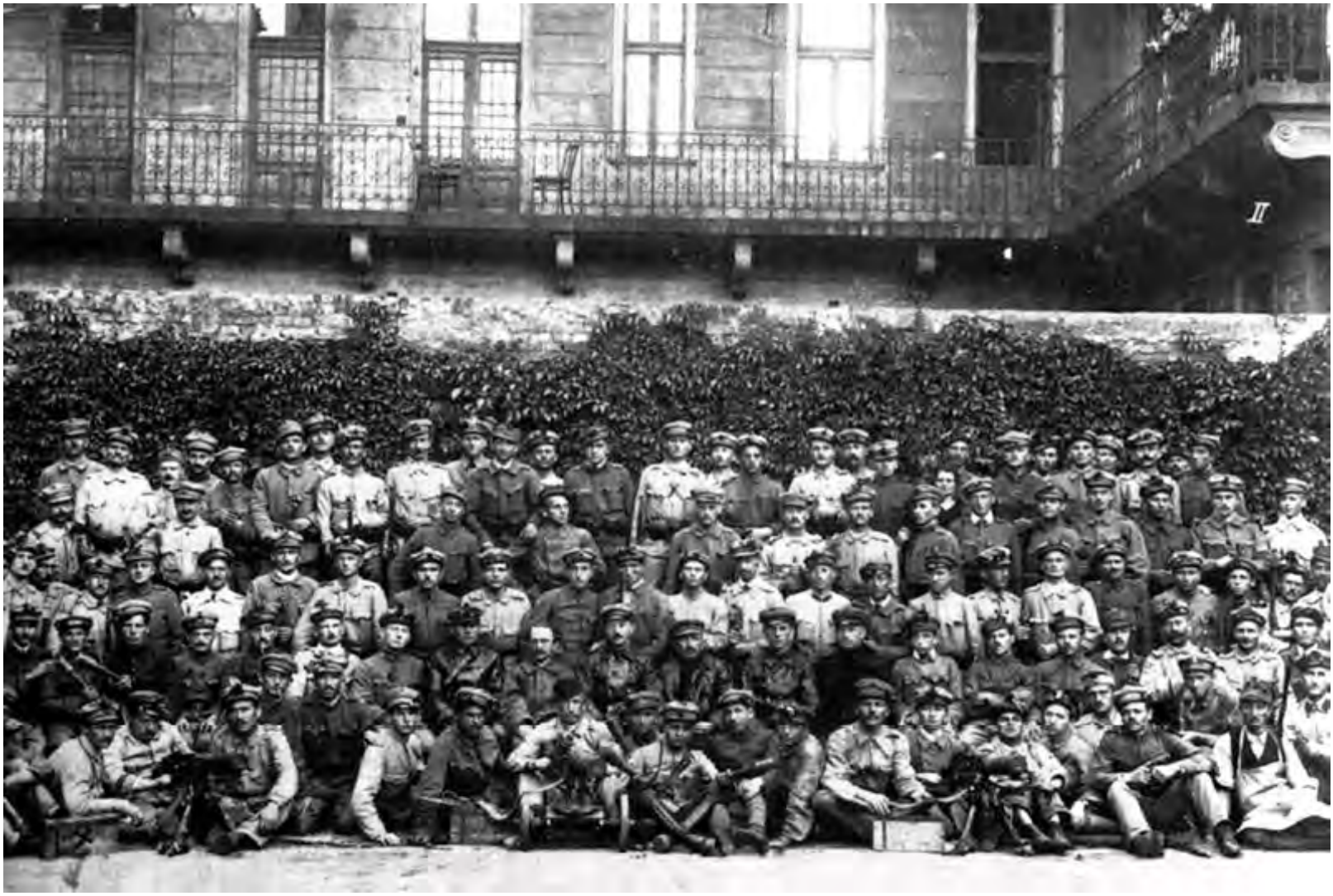
Seu humanismo revolucionário não desponta, porém, nem dos fatos políticos que resultam em sua conversão para o comunismo (1917-1918) nem das reflexões filosóficas que sintetiza em História e consciência de classe (1923). Esse importante livro da obra lukacsiana influenciou e criou muitos discípulos entre marxistas do Ocidente, ainda que o idealismo lógico-ontológico de Hegel siga predominando. Não é por acaso, portanto, a mitificação que faz da consciência da classe operária, a concepção negativa do cotidiano ou ainda a definição do trabalho visto somente na forma fenomênica de mercadoria (trabalho assalariado), cuja práxis só se pode fundamentar mediante alienação e reificação.

A tomada de posição ontológica marxiana vai acontecer nos anos 1930, quando Lukács segue para Moscou. No Instituto Marx-Engels-Lenin faz um mergulho definitivo nos Manuscritos de 1844. Do jovem Marx apreende "o caráter totalizador unitário da dialética materialista" e as ricas possibilidades abertas pela definição de essência genérica do ser que não se pode restringir à forma fenomênica de classe. Essa é a essência histórica da sociabilidade burguesa, cujo trabalho alienado vai subtrair do ser justamente sua vida genérica, reduzindo-o a mero jogo de egoísmos.

Mas, se a guinada ontológica de Lukács acontece ainda na juventude, marcando os seus escritos dos quarenta anos seguintes, é na maturidade que lhe ocorre a necessidade de desenvolver uma sistematização categorial das reflexões sobre arte e literatura. Nos anos de 1950 ele encontra a oportunidade de realizá-la. Retira-se da vida política para dedicar-se à elaboração dos volumes que compõem a Estética.

Sua finalização aponta para o projeto de uma Ética; antes, porém, era preciso definir o sujeito capaz de assumir um comportamento verdadeiramente ético, motivação que o impeliu a trabalhar tão arduamente, ao longo da década de 1960, nos manuscritos de Para uma ontologia do ser social. Esta obra vai significar o salto da ontologia intuída à ontologia filosoficamente fundamentada nas categorias mais essenciais que regem a vida do ser social, bem como nas estruturas da vida cotidiana dos homens. Era a peça que, depois da importante edição dos Prolegômenos para uma ontologia do ser social (Boitempo, 2010), nos faltava da incompleta porém seminal sistematização filosófica lukacsiana.

Nascido em 13 de abril de 1885 em Budapeste, Hungria, György Lukács é um dos mais influentes filósofos marxistas do século XX. Doutorou-se em Ciências Jurídicas e depois em Filosofia pela Universidade de Budapeste. No final de 1918, influenciado por Béla Kun, aderiu ao Partido Comunista e no ano seguinte foi designado Vice-Comissário do Povo para a Cultura e a Educação. Em 1930 mudou-se para Moscou, onde desenvolveu intensa atividade intelectual. O ano de 1945 foi marcado pelo retorno à Hungria, quando assumiu a cátedra de Estética e Filosofia da Cultura na Universidade de Budapeste. Estética, considerada sua obra mais completa, foi publicada em 1963 pela editora Luchterhand. Já seus estudos sobre a noção de ontologia em Marx, que resultariam oito anos depois no Para uma ontologia do ser social, iniciaram-se em 1960. Lukács faleceu em sua cidade natal, em 4 de junho de 1971. Dele, a Boitempo publicou também Prolegômenos para uma ontologia do ser social (2010), O romance histórico (2011) e Lenin (2012).



György Lukács, comissário político da quinta divisão da República Húngara, em 12 de julho de 1919. Nono da esquerda para a direita, na segunda fila.

Estúdio de Lukács em Budapeste, fotografado por Alithana Ratubo.

György Lukács

para uma ontologia do ser social

I

Tradução
Carlos Nelson Coutinho
Mario Duayer
Nélio Schneider

Revisão da tradução
Nélio Schneider

Revisão técnica
Ronaldo Vielmi Fortes
(com a colaboração de Ester Vaisman e Elcemir Paço Cunha)

Apresentação
José Paulo Netto

BOITEMPO
EDITORIAL

Nota da editora

Dando prosseguimento à publicação das obras de György Lukács, que se iniciou com o livro Prolegômenos para uma ontologia do ser social (2010) e teve continuidade com O romance histórico (2011) e Lenin (2012), a Boitempo lança agora aquele que é um dos mais importantes e estudados textos do filósofo húngaro: Para uma ontologia do ser social. Com tradução direta do alemão (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Darmstadt, Luchterhand, 1984, Werke, v. 13, incluindo a errata presente na edição) por Mario Duayer e Nélio Schneider, o texto contou também com uma minuciosa revisão técnica de Ronaldo Vielmi Fortes, auxiliado por Ester Vaisman e Elcemir Paço Cunha. Os capítulos traduzidos por Carlos Nelson Coutinho, baseados na edição italiana (Per l'ontologia dell'essere sociale, parte I, Roma, Riuniti, 1976), foram aqui preservados pela qualidade indiscutível do texto de Carlos Nelson, introdutor de Lukács no Brasil e profundo conhecedor de sua obra. A fim de evitar possíveis divergências com o original que poderiam ter sido ocasionadas pela tradução indireta, Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes cotejaram detalhadamente esses trechos da versão em português com seu equivalente em alemão.

Da mesma forma que nas edições alemã e italiana, a edição brasileira de Para uma ontologia do ser social – conhecida também como Grande ontologia – será publicada em mais de um volume, seguindo a ordem das partes em que se divide o livro original. Por isso, toda vez que Lukács mencionar "a segunda parte do livro", o leitor deve entender que se trata, aqui, do segundo volume, a ser publicado pela Boitempo em 2013. Para fins de registro: Prolegômenos para uma ontologia do ser social – conhecidos, por sua vez, como Pequena ontologia –, que acompanham a parte 1 da Grande ontologia em alemão, foram em português publicados em volume autônomo, como em italiano.

Por se tratar da edição de um manuscrito, as notas de rodapé foram mantidas, com poucas alterações, da mesma forma que no original alemão, motivo pelo qual muitas vezes as referências bibliográficas encontram-se resumidas. Entre as poucas alterações feitas, destaca-se a inclusão, entre colchetes, do nome do autor, quando não havia, para evitar dúvidas e a fim de que as referências completas pudessem ser buscadas na bibliografia localizada ao final do livro, elaborada após cuidadosa pesquisa – por tratar-se de obras às vezes muito antigas, contudo, algumas vezes foi inviável indicar seus dados completos. Sempre que possível foram mencionadas edições brasileiras: inclusive, no caso de citações, suas páginas correspondentes foram indicadas. Eventuais interferências da equipe técnica ou da editora no texto de Lukács foram sinalizadas pelo uso de colchetes. As notas de tradução "(N. T.)", de revisão técnica "(N. R. T.)", da edição

brasileira “(N. E.)” e da edição alemã “(N. E. A.)” vêm sempre precedidas de asteriscos; as notas do autor seguem a numeração da edição original alemã.

Por fim, um esclarecimento de natureza conceitual: os tradutores optaram, neste livro, por traduzir os termos alemães Entfremdung, entfremden etc. por “estranhamento”, “estranhar” etc., reservando os termos “alienação”, “alienar” etc. para Entäusserung, entäussern etc.

Além de expressar seu reconhecimento a todos os profissionais diretamente envolvidos neste trabalho, a editora agradece aos eminentes professores lukacsianos Maria Orlanda Pinassi, autora do texto de capa; José Paulo Netto, autor da Apresentação; e Miguel Vedda, que se manteve sempre à disposição para dirimir eventuais dúvidas.

Sumário

CAPA
SOBRE O LIVRO
FOLHA DE ROSTO
CRÉDITOS
NOTA DA EDITORA
APRESENTAÇÃO
PRIMEIRA PARTE - A SITUAÇÃO ATUAL DOS PROBLEMAS
INTRODUÇÃO
I. NEOPOSITIVISMO E EXISTENCIALISMO
    1. NEOPOSITIVISMO
    2. EXCURSO SOBRE WITTGENSTEIN
    3. EXISTENCIALISMO
    4. A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E A NECESSIDADE RELIGIOSA
II. O AVANÇO DE NICOLAI HARTMANN RUMO A UMA ONTOLOGIA AUTÊNTICA
    1. PRINCÍPIOS ESTRUTURADORES DA ONTOLOGIA DE HARTMANN
    2. PARA A CRÍTICA À ONTOLOGIA DE HARTMANN
III. A FALSA E A AUTÊNTICA ONTOLOGIA DE HEGEL
    1. A DIALÉTICA DE HEGEL "EM MEIO AO ESTERCO DAS CONTRADIÇÕES"
    2. A ONTOLOGIA DIALÉTICA DE HEGEL E AS DETERMINAÇÕES DE REFLEXÃO
IV. OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX
    1. QUESTÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES
    2. CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA
    3. HISTORICIDADE E UNIVERSALIDADE TEÓRICA
ÍNDICE ONOMÁSTICO
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
OBRAS DO AUTOR PUBLICADAS NO BRASIL
E-BOOKS DA BOITEMPO EDITORIAL

Apresentação

José Paulo Netto

1.

Comecemos por uma nota pessoal.

A 28 de abril de 1963 falecia Gertrud Bortstieber Lukács, que Lukács conhecera em 1906, com quem travara estreitas relações em 1917 e que, em 1919, tomara como companheira. A significação de Gertrud na vida de Lukács foi absolutamente excepcional[1] – e sua morte foi para ele um duro golpe.

No verão daquele ano, o filósofo redigiu, em trabalho a que se entregou catarticamente, um ensaio sobre uma peça de Lessing (Minna von Barnhelm, de 1767) em que, sem nenhuma alusão direta à companheira, prestava-lhe um tributo comovedor: na personagem criada pelo ilustrado alemão, Lukács de fato via Gertrud – sábia, a sua "sabedoria" não está "acima da vida", "não é uma superioridade teórica"; "é o simples impulso intacto de um autêntico ser humano que quer uma vida com sentido, só realizável na comunidade e no amor. É, pois, o impulso a ver homens concretos em sua concreta humanidade". Em Minna – e, para Lukács, em Gertrud – "encarnou-se, do modo mais simples, o humanamente melhor da Ilustração germânica"[2].

Mas a grande homenagem explícita à companheira, na imediata sequência de sua morte, Lukács prestava-a – exatas quatro décadas depois de dedicar-lhe seu livro mais célebre[3] – no pórtico da sua Estética: afirma ali que pretendia oferecer a Gertrud, "como modesta tentativa de agradecer mais de quarenta anos de comunidade de vida e pensamento, de trabalho e luta [...] as obras em que penso reunir os principais resultados da minha evolução filosófica, da minha ética e da minha estética". E lamenta só poder fazê-lo à sua memória[4].

Pois bem: esta Ontologia que o leitor de língua portuguesa tem hoje em mãos é parte do legado que Lukács dedicou à sua companheira.

2.

O primeiro livro que Lukács ofereceu a Gertrud – História e consciência de classe – veio à luz naquela que foi, muito provavelmente, a década mais produtiva da história do marxismo na primeira metade do século XX, seguinte à Revolução de Outubro. Ali se encontra a sementeira de originais ensaios de Bloch, do próprio Lukács e do que de melhor produziu Korsch[5], as raízes do pensamento maduro de Gramsci e as bases do que de criativo (pense-se, a título de exemplo, em Marcuse, Lefebvre e, noutro registro, em L. Kofler) haveria de sobreviver à longa noite inaugurada pelo stalinismo. Já o livro

que dedicou à memória da companheira na abertura dos anos 1960 – a Estética – conheceu a publicidade ao cabo de três decênios de paralisia teórica no campo da tradição teórico-política fundada por Marx e Engels, decênios em que a vulgata "marxista-leninista" congelara a reflexão e a investigação no chamado campo socialista e aviltara boa parte do pensamento comunista no Ocidente.

Poucos como Lukács experimentaram o peso da era stalinista e, sob ela, exercitaram a resistência possível – no seu caso, com ônus expressivos em sua vida e em sua obra. Por isso, já septuagenário, também como poucos visualizou nos desdobramentos da crítica "oficial" ao stalinismo, iniciada em 1956 no XX Congresso do PCUS (cujos limites reconheceu e criticou, progressiva e cada vez mais radicalmente), a possibilidade e, sobretudo, a incontornável urgência de um movimento teórico que levasse ao que várias vezes designou como renascimento do marxismo.

As condições objetivas em que Lukács se encontrava, desde o final da década de 1950, lhe eram propícias para impulsionar esse movimento. A "normalização" operada por Kadar na Hungria, depois da rebelião de outubro de 1956, incluiu a alternativa de seu retorno (do desterro na Romênia) a Budapeste, mesmo com restrições à sua atividade política; o regime húngaro viu-se compelido a suportá-lo e ele gradualmente rompeu o círculo de silêncio com o qual as autoridades governamentais procuravam isolá-lo (bem como cessou a campanha caluniosa que contra ele empreendia Joseph Szigéti, apoiado por Bela Fogarasi). Aos poucos – não tendo sido menor, aqui, o papel mediador exercido por György Aczél, um dos responsáveis pela política cultural húngara do período –, Lukács reinseriu-se inteiramente na cena pública, e para tanto também contribuiu a ressonância que sua obra, naqueles anos, começara a encontrar no Ocidente[6]. Esse processo culminou em 1967, com sua reintegração ao Partido Comunista.

Assim, na entrada dos anos 1960, pode-se verificar que Lukács, desfrutando de uma espécie de otium cum dignitate, contava, malgrado a deterioração paulatina de sua saúde (curso natural na vida de alguém que nascera a 13 de abril de 1885), com uma situação objetiva bastante favorável para empreender a tarefa que se impunha e com a qual se comprometeu com ardor juvenil: ativar o renascimento do marxismo e dele participar[7].

Ademais, sua convicção de que havia a possibilidade concreta para tal renascimento não derivava de qualquer aspiração puramente subjetiva – possuía suportes efetivos. De uma parte, em vários países do "campo socialista" já eram visíveis sinais de um ressurgimento da cultura marxista, que logo se explicitariam (por exemplo, na Polônia, com os novos trabalhos de Adam Schaff e, na antiga Tchecoslováquia, com as investigações de Karel Kosík etc.). De outra parte, no mundo capitalista, vitalizando-se o movimento operário na Europa Ocidental e aprofundando-se a luta anti-imperialista nas periferias, o recurso à herança marxista e novas contribuições (boa parte delas críticas) a seu acervo expressavam-se com força[8].

Lukács tinha como pressuposto, para que tal renascimento se operasse com êxito, a elaboração de uma crítica (radical e contemporânea) da dinâmica econômica do capitalismo atual – não poucas vezes, mencionou a premência de construir um O capital do século XX (aparentemente, ele não acompanhava o trabalho de marxistas ocidentais

no trato do capitalismo pós-1945, pois chegou a observar nos anos 1960, decerto equivocadamente, que a última análise econômico-política relevante fora a de Lenin, redigida em 1916 e publicada no ano seguinte, O imperialismo, fase superior do capitalismo[*]). Mas tinha também a consciência de que, se essa tarefa lhe escapava, ela não poderia travar seu próprio esforço no plano teórico-filosófico. E se a Estética fora planejada para enfrentar, especial mas não exclusivamente, o complexo filosófico – referido à arte – do materialismo dialético/materialismo histórico nas suas primeira e terceira partes[9], e se sua primeira parte foi concluída em 1960, antes de Lukács explicitar a ideia do renascimento do marxismo, ela é indiscutivelmente um componente – o componente inicial – constitutivo desse projeto. Assim, a Estética está envolvida no projeto – tal como posteriormente formulado – e, por isso mesmo, a dedicatória a Gertrud cabe não só à Estética, mas ao conjunto que ele resumiu como "as obras em que penso reunir os principais resultados da minha evolução filosófica, da minha ética e da minha estética": a Ontologia seria assim a introdução à Ética.

Com efeito, considerando exemplar o universalismo filosófico da estética de Hegel e sua modalidade histórico-sistemática de sintetizar a reflexão sobre o fenômeno artístico[10], Lukács rompe decididamente com alguns componentes essenciais da vulgata "marxista-leninista"[11]. Não é esta a oportunidade para debater a Estética; aqui, basta assinalar o tratamento peculiar que Lukács dá à categoria de reflexo (particularmente quando trata da mimese operada pela música) para sugerir a imensa distância entre suas concepções e a dogmatização própria do "marxismo-leninismo"; ou, como outro indicador, é suficiente referir a teoria da vida cotidiana que se esboça na obra; ou, no mesmo sentido, sua conceptualização da categoria da particularidade; ou, enfim, no cuidado da obra de arte como ente-para-si. Essencialmente, a Estética rompe com a esclerose do marxismo no seu trato rigoroso, direcionado por uma metodologia histórico-sistemática, da estética a partir de uma impostação ontológica – impostação essa que realmente subjaz ao pensamento de Lukács desde os anos 1930[12].

Ora, para Lukács, um dos fundamentos da paralisia teórica do marxismo residia justamente na liquidação da inspiração ontológica de Marx – não por acaso, em algum lugar ele observou que muito do pensamento staliniano e stalinista expressava uma invasão neopositivista na tradição marxista. Combater as refrações do neopositivismo (e de seu corolário, o epistemologismo), substantivamente uma negação da ontologia, era enfrentar abertamente aquela paralisia. A Estética, de modo concreto e específico, configura sistematicamente esse enfrentamento. Nessa exata medida, ela é uma pedra angular do renascimento do marxismo.

Mas curiosamente, na Estética, a parca referência explícita à ontologia é essencialmente negativa – em especial, na remissão a Heidegger. E embora seja mais frequente o recurso de Lukács a Hartmann – sempre com respeito, corroborando algumas de suas observações, mas sempre ressaltando os limites de seu "idealismo" –, ele não valoriza expressa e formalmente a ontologia[13](é essencial notar que, na obra, a crítica contundente ao idealismo faz-se em termos muito diversos daqueles a que a reduziu a vulgata "marxista-leninista"; para não entrar na discussão a que aqui só se alude, o Lenin que subjaz à Estética não é o de Materialismo e empiriocriticismo, mas o dos Cadernos

sobre a dialética de Hegel). É só depois de publicada a Estética, quando Lukács explicita a ideia do renascimento do marxismo, que sua recorrência à ontologia torna-se praticamente contínua[14].

Com toda a evidência, Lukács compreendia que o renascimento em questão desbordava a análise econômico-política e a elaboração teórico-filosófica. Sua lucidez colocava também, em seu âmbito, a problematização em profundidade da política – mais precisamente: da prática política – que acompanhou, como nó problemático e interagente de causalidades e consequências, a paralisia do marxismo. Se pouco pôde contribuir para aquela análise (embora indicasse fenômenos de que ela deveria cuidar – por exemplo, a capacidade manipuladora do movimento contemporâneo do capital), também em relação àquela última problematização seu contributo não foi extenso, ainda que significativo (ver as suas muitas entrevistas "políticas" dos anos 1960 e, em especial, "O processo de democratização" e o "Testamento político"[15]).

De fato, o aporte essencial de Lukács ao renascimento do marxismo operou-se no plano teórico-filosófico – com a Estética e com a Ontologia.

3.

Já há uma larga bibliografia que remete à Ontologia[16], bem como larga é a documentação que permite situá-la na complexa biografia intelectual de Lukács[17]. Esta apresentação deve limitar-se, pois, a umas poucas palavras indispensáveis.

Mencionando, na dedicatória já referida a Gertrud, "os principais resultados de minha evolução filosófica, de minha ética e de minha estética", Lukács apontava exatamente para o que foram seus pontos de partida – as searas que lavrou na juventude: o pensamento do último Lukács centra-se nos núcleos temáticos essenciais que imantaram a reflexão do jovem Lukács. Não se trata, porém e absolutamente, de um retorno; o pensador dos anos 1960 não regressa meramente aos campos epistêmico-filosóficos de seu passado. Há continuidade temática com o jovem Lukács – mantêm-se as "principais linhas esquemáticas de uma ideia sintetizadora fundamental" de que falou Mészáros em texto seminal sobre a obra lukacsiana[18]; mas a estruturação e a articulação teóricas da estética e da ética do último Lukács são evidentemente outras: quase meio século de experiência marxista determinou uma profunda reelaboração categorial nos dois âmbitos. Ademais, o gume da crítica lukacsiana, dirigido agora contra os vetores da paralisia do marxismo (basicamente, a negação ontológica operada pelo neopositivismo), requer um tratamento específico. Concluída a Estética, Lukács volta-se para a Ética: seu objetivo é conferir-lhe o cuidado histórico-sistemático que metodologicamente matrizou a obra terminada em 1960 e publicada em 1963.

Ao avançar para a construção da sua Ética, Lukács foi levado a reconhecer que haveria de fundá-la expressamente – pretendendo uma formulação histórico-sistemática efetivamente materialista e dialética, rigorosamente fiel à inspiração de Marx – na especificidade do ser social. Havia, portanto, de estabelecer, em primeiro lugar, a determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social. Vale dizer: sem uma teoria do ser (uma ontologia) social, a ética seria insustentável (enquanto uma ética materialista e dialética). Assim, na investigação que conduzia para

a elaboração da Ética, Lukács viu-se obrigado a preparar uma "introdução" a ela – "introdução" que apresentaria justamente seus fundamentos ontológicos. Dessa forma, nasceu a Ontologia: o filósofo dedicou-se tão intensivamente à "introdução", com aquele ardor juvenil antes referido, que esta se constituiu numa obra autônoma (e a Ética nunca foi escrita, embora até o fim de seus dias Lukács pretendesse redigi-la).

Se o indicativo da construção da Ética é subsequente à conclusão da Estética (1960), os trabalhos para sua elaboração não começam de imediato. Mas, uma vez iniciados, vão resultar na Ontologia, que tem sua redação terminada provavelmente em finais de 1968. A "introdução" não se alongou excessivamente, tornando-se a Ontologia por motivos idiossincráticos. Ela adquiriu sua peculiar magnitude em função de duas razões principais: de uma parte, e a mais importante, não fora conferido à ontologia, até então, na tradição marxista, nenhum tratamento específico e histórico-sistemático (e, insista-se, materialista e dialético)[19], donde a necessidade, para Lukács, de uma exaustiva e abrangente investigação, que implicou originais desenvolvimentos teóricos a partir de tematizações marxianas (ou seja, de indicações, pistas e formulações do próprio Marx, desdobradas sobre uma análise imanente da textualidade marxiana); de outra, porque oferecia a Lukács o terreno para uma crítica radical ao neopositivismo – mesmo que a crítica também se dirija às concepções tradicional-idealistas e irracionalistas da ontologia contemporânea (v.g., Heidegger)[20].

Redigida em alemão (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins), a primeira edição integral da obra saiu em húngaro em 1976. No mesmo ano publicou-se em italiano a sua primeira parte (Per l'ontologia dell'essere sociale), com a segunda vindo à luz nesse idioma em 1981. Em alemão, a edição integral é de 1984.

Como o leitor constatará na presente edição, depois de estabelecer a crítica do neopositivismo e do existencialismo, Lukács detém-se sobre a contribuição de Hartmann – que valoriza, ao mesmo tempo que aponta seus problemas –, avança para a análise e a problematização da ontologia hegeliana e só então resgata o que designa por "princípios ontológicos fundamentais de Marx", segmento em que realiza uma notável interpretação da impostação ontológica que vertebra a obra marxiana. Somente na segunda parte[21] é que se volta para o tratamento dos "complexos de problemas mais importantes", com a elaboração sistemática dos "complexos" do trabalho, da reprodução social, do ideal e da ideologia e, enfim, do estranhamento. É precisamente no tratamento dos "complexos" que ressalta a originalidade do pensamento do último Lukács, originalidade que não faz tabula rasa da obra marxiana, mas antes a toma como fundamento das novas determinações que estabelece e/ou descobre – seja, por exemplo, no cuidado com a relação trabalho/práxis ou com a relação "sujeito-objeto" no trabalho, seja na abordagem criadora da reprodução social, seja na profunda renovação do enfoque da ideologia.

Mas toda a documentação disponível revela que Lukács não se deu por satisfeito com a arquitetura da Ontologia. Muito especialmente, a ele desagradou a forma expositiva, em que o tratamento histórico não se articula adequadamente ao tratamento teórico-sistemático. Mas também se lhe afiguraram insuficientes algumas ênfases e mesmo desenvolvimentos no cuidado com os "complexos de problemas". Por isso, ele empenhou-se em redigir uma nova versão da obra, em esforço que o consumiu até seus últimos dias

– porém, concluído o texto, tudo indica em princípios de 1971, ele não pôde revisá-lo (recorde-se que Lukács faleceu a 4 de junho daquele ano). Este novo texto, Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie [Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível[22]], só foi publicado em 1984 (em alemão; posteriormente, em 1990, saiu a edição italiana).

Como se pode constatar no exame dos Prolegômenos, o fato de ser o derradeiro escrito de Lukács, que nem sequer (como já se observou) o reviu, faz dele um texto com claras insuficiências formais. Mas elas não impedem a compreensão das reflexões que, ausentes na Ontologia, agora são formuladas por Lukács, tampouco a apreensão de novas ênfases conferidas a núcleos tratados na obra anterior – que, em nenhuma altura do texto (mal) concluído em 1971, tem passagens infirmadas[23]. Trata-se, efetivamente, de obras complementares; o título Prolegômenos não é casual: mesmo redigidos depois da Ontologia, são como que uma introdução a ela.

4.

Cuidemos de resumir – mesmo que introduzindo umas poucas notações ausentes nas páginas anteriores – o essencial pertinente a esta rápida apresentação.

Em 1960, Lukács concluiu a redação da Estética (que seria publicada em 1963), embasada na direção ontológica em que seu pensamento se desenvolvia desde o início dos anos 1930, mesmo que desde então a designação "ontologia" não fosse empregada por ele senão de modo crítico-negativo. A conclusão da Estética (mais precisamente: apenas da primeira das três partes que deveriam constituí-la na íntegra) faz-se em condições sociopolíticas que já permitem uma análise crescentemente aprofundada da paralisia teórica – intimamente relacionada ao modus operandi da era stalinista – que afetou a tradição marxista a partir de finais dos anos 1920 e, simultaneamente, que também permitem projetar alternativas para sua superação. Lukács pode conjugar, então, a síntese que pretendia oferecer de sua evolução teórica (estética e, mais inclusivamente, filosófica) com uma contribuição diretamente relacionada à possibilidade de um renascimento do marxismo – o processo emergente de ruptura com a dogmática do "marxismo-leninismo". Assim, ao publicar a Estética, projeta uma Ética, retomando, sobre bases materialistas e dialéticas, suas preocupações de juventude (ou, caso se queira, de seu período pré-marxista).

Nas investigações para calçar teórico-filosoficamente a Ética projetada, que o ocupam no curso dos anos 1960, a direção ontológica de seu pensamento, subjacente à Estética, ganha exponencial centralidade: a ontologia se lhe põe como fundamento necessário e explícito, sem o qual torna-se inviável uma crítica sólida de um dos pilares da dogmática (a contaminação neopositivista). Cumpre-lhe, pois, uma tarefa hercúlea: extrair de Marx e elaborar a partir da obra marxiana uma ontologia. Os materiais que deveriam constituir uma "introdução" à Ética adquirem, assim, o estatuto de fundacionais de uma nova ontologia. Publicados, são-no como a Ontologia e os Prolegômenos.

Cabe salientar: trata-se mesmo de uma nova ontologia, em um duplo sentido – nova no interior da tradição marxista, que até então não a sistematizara, e nova em contraste

com a tradição filosófica, no interior da qual se articulou sobre a base dos mais diversos idealismos e/ou no marco de sistemas irracionalistas (no caso das vertentes neopositivistas, ela foi liquidada). Mas a substantiva originalidade da ontologia que o último Lukács elabora, como toda autêntica originalidade, é tanto ruptura como continuidade com a tradição filosófica – ela não ignora as melhores criações desta última (v.g., Aristóteles e Hegel), e o é igualmente em face da produção lukacsiana posterior a 1930 (basta lembrar o monumental ensaio sobre o jovem Hegel, concluído em 1938 e publicado dez anos depois[24]).

A contribuição de Lukács, com a Ontologia (e seus Prolegômenos), não foi ainda suficientemente analisada. Certamente que não passa sem problemas[25], nem é, também certamente, a solução para o renascimento do marxismo. Mas em relação a ela se pode afirmar, com inteira segurança, que: 1º) abre um novo horizonte teórico-filosófico para o desenvolvimento do marxismo; 2º) não haverá nenhum renascimento do marxismo se ela for ignorada.

5.

Se iniciamos esta brevíssima apresentação com uma nota de caráter pessoal, seja-nos permitido concluí-la com outra.

Carlos Nelson Coutinho, que faleceu há pouco (no dia 20 de setembro, aos 69 anos de idade[26]), foi, como todos sabem, o principal teórico brasileiro a representar entre nós o pensamento de Lukács – divulgou-o em traduções e coletâneas e dele se valeu, criativamente, em sua crítica literária e filosófica. No caso da Ontologia, foi Carlos Nelson o primeiro a empenhar-se por sua publicação no Brasil, traduzindo em 1979 dois de seus capítulos para um empreendimento editorial (pioneiro e inconcluso) de Raul Mateos Castell[27].

Evoco agora, dias depois de sua morte, o encontro "físico" de Carlos Nelson com a obra.

Numa madrugada dos primeiros dias de dezembro de 1976, sob neve, vagávamos (amargados pela solidão do exílio e bem calibrados por algumas garrafas de vinho) por ruelas do centro histórico de Bolonha, cidade em que Carlos Nelson viveu os meses iniciais de seu desterro. De repente, e sem o querer, demos de cara com as vitrinas de uma das livrarias Rinascita – e estava ali, exposto como último lançamento da editora comunista italiana Riuniti, o volume I da Ontologia (Per l'ontologia dell'essere sociale) sobre a qual tanto especulávamos naqueles anos.

Por longos minutos, ficamos estáticos os dois, em silêncio reverencial – compreende-se: éramos ainda relativamente jovens e estávamos quase bêbados... E Carlos Nelson, mal equilibrando-se em sua alta estatura, quebrou a nossa mudez: "J. Paulo [era como me chamava], se tiver só este exemplar, é meu. É meu... eu vi primeiro que você. Vamos ficar aqui até a livraria abrir". Inútil discutir quem viu primeiro, como inútil seria ficar horas plantados à porta de uma livraria que só abriria às 10 da manhã. Fomos para casa (na Via Gaudenzi, 7), mas a simples visão da Ontologia não nos deixou dormir.

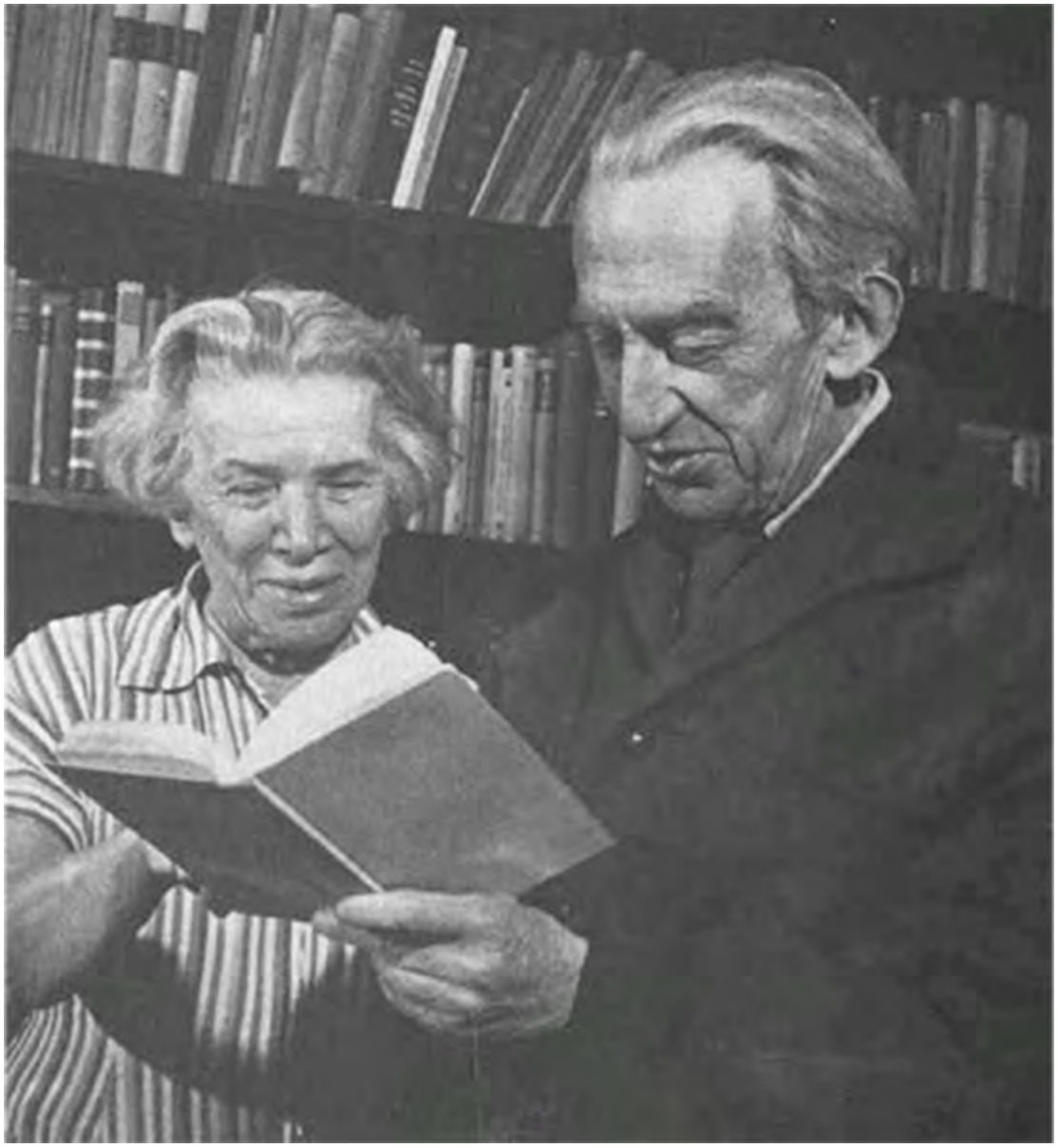
Às 10 horas menos um quarto, estávamos, dois sonolentos vitimados por uma carraspana homérica, à porta da Rinascita. Fomos os primeiros a entrar, trêfegos, e, ante o olhar surpreso dos vendedores, agarramos, avidamente, cada um o seu exemplar,

como se fosse o único, embora houvesse ali uma verdadeira montanha ontológica...

No tempo seguinte, em verdade nos anos seguintes – largos anos –, a Ontologia, em nosso permanente diálogo, foi objeto de longas cartas, intermináveis conversas e várias discrepâncias. Carlos Nelson nunca conseguiu (mas jamais desistiu de) convencer-me da compatibilidade/complementaridade entre Lukács e Gramsci[28].

Apesar de ser homem de pouco sonhar, Carlos Nelson alimentou pela vida um grande sonho editorial: ver publicado em português o essencial de Lukács e de Gramsci. Quanto a Gramsci, ele tornou real parte do sonho desse desejo[29]. Com esta edição da Ontologia, que ele não pôde ver, a Boitempo Editorial continua realizando a outra parte do sonho do amigo que perdi.

Outubro de 2012



György Lukács com sua companheira, Gertrud Bortstieber Lukács, na década de 1960, em Budapeste.

PRIMEIRA PARTE

A situação atual dos problemas

Introdução[*]

Ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social. A correção dessa afirmação aparentemente apodítica somente poderá ser demonstrada pela análise pormenorizada que este escrito fará do método dos clássicos do marxismo e de seu posicionamento concreto em relação às principais categorias do ser social. Neste ponto, pode-se apenas antecipar um catálogo resumido das questões decisivas e de sua situação atual, à guisa de orientação.

Quando os mais importantes filósofos do passado e do presente chegam a tocar em problemas que de fato pertencem à ontologia do ser social, na maioria das vezes apresentam a seguinte alternativa: ou o ser social não se distingue do ser em geral, ou se trata de algo radicalmente diverso, algo que não tem mais o caráter de ser – como, por exemplo, no século XIX, o valor, a validade etc. na forma do tosco contraste entre o mundo do ser material enquanto reino da necessidade e um puro reino espiritual da liberdade. Essa alternativa, no entanto, jamais pode ser mantida de maneira consequente em tal exclusividade radical; é sempre necessário procurar e encontrar soluções de compromisso. E desde cedo, porque é impossível que a contraposição entre reino da necessidade e reino da liberdade possa coincidir – de maneira evidente – com a distinção entre o ser em geral e o ser social. O ser social possui muitas zonas que claramente parecem sujeitas às necessidades, às legalidades, do mesmo modo que a própria natureza. Os pensadores são livres para julgar de maneira negativa, do alto de uma moral ou de uma metafísica, tais legalidades do mundo social, como sucedeu frequentemente, por exemplo, nas observações histórico-políticas de Maquiavel ou com a economia de Ricardo. Com isso, no entanto, não se remove do círculo de problemas da filosofia o fato de que a vida social tem, ao menos em parte, um caráter de ser cuja cognoscibilidade exibe muitas analogias com a apreensão cognitiva da natureza. As bipartições radicais do mundo segundo o modelo da "crítica da razão pura" e da "crítica da razão prática" revelam-se cada vez mais impraticáveis, posto que, em última análise, podem contrastar entre si apenas o puro conhecimento da natureza e a pura moral.

Resultam assim contínuos compromissos metodológicos que põem de lado o problema ontológico fundamental da especificidade ontológica do ser social e enfrentam as dificuldades cognitivas dos setores singulares de modo puramente gnosiológico ou puramente metodológico, epistemológico. Nessa linha, Rickert identifica a ciência da natureza com o modo de observação generalizante e pode, assim, assegurar um lugar para a sociologia no quadro de seu dualismo metodológico[30]. Para um neokantiano do tipo de Rickert, tal compromisso era consequente. Na medida em que sua teoria do

conhecimento excluía completamente o ser das coisas-em-si – incognoscível – da filosofia científica, na consideração do mundo fenomênico, cujo ser em sentido ontológico devia permanecer em suspenso, podia ser realizada qualquer disposição metodológica, qualquer manipulação dos objetos, desde que não envolvesse uma contradição lógico-formal. Aqui o neokantismo do final do século aproxima-se bastante do positivismo da época de Mach, Avenarius etc. As sutis diferenças entre ambos, que foram então muito discutidas, são desprovidas de interesse para nossa colocação do problema, pois parecem irrelevantes diante de sua concordância fundamental, a saber, que questões ontológicas nem mesmo existem para a filosofia científica. Em virtude disso, é irrelevante para uma ontologia do ser social se as ciências sociais são tratadas, como geralmente se faz no Ocidente, como ciências da natureza ou se para elas é criada, como ocorre na Alemanha, a rubrica metodológica das ciências do espírito.

Portanto, só em Marx o problema adquire o seu justo perfil. Antes de tudo, ele vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral. Porém, essa ontologia não pode ser de novo distorcida em teoria do conhecimento. Não se trata aqui de uma analogia ontológica com a relação entre a teoria do conhecimento geral e os métodos específicos das ciências singulares. Trata-se, ao contrário, do fato de que aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser. Se na realidade surgem formas de ser mais complexas, mais compostas (vida, sociedade), então as categorias da ontologia geral devem ser conservadas nelas como momentos superados; o superar teve em Hegel, corretamente, também o significado de conservação. Por conseguinte, a ontologia geral ou, em termos mais concretos, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas.

Entretanto, este é apenas o primeiro e indispensável pressuposto para a correta visualização do nosso problema. O próximo passo, dado por Marx, para avizinhar-se da questão decisiva, consistiu em conferir uma posição central ao espelhamento dialético da realidade objetiva. Quando isso é negligenciado, resulta obrigatoriamente em permanente confusão entre a realidade objetiva e seu espelhamento imediato, que – considerado no plano ontológico – é sempre subjetivo. (O fato de o espelhamento, quando é aproximadamente fiel, vir a obter uma objetividade cognitiva não afeta essa questão ontológica; tampouco o fato, a ser examinado em detalhe na segunda parte do livro, de que o espelhamento em determinadas circunstâncias concretas, cuja espécie,

limite etc. dependem do respectivo ser social, pode contribuir de maneira ativa para provocar na sociedade novos fatos ontológicos.) Num dos capítulos posteriores da primeira parte do livro, consideraremos extensamente as complicações que o ignorar dessa estrutura necessariamente provocou até num pensador como Nicolai Hartmann, a ser levado muito a sério e de grande mérito no campo ontológico.

O segundo pressuposto essencial para o conhecimento da especificidade ontológica do ser social consiste em entender o papel da práxis em sentido objetivo e subjetivo. Foi precisamente nessa questão que Marx rompeu de modo mais decisivo com seus predecessores filosóficos. A última tese sobre Feuerbach – "Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo"[31] – expressa isso de maneira programática. Entretanto, a obra inteira de Marx é uma explicitação concreta e uma fundamentação universal do estado de coisas ontológico aqui aludido. Em outras palavras, objetivamente o ser social é a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de conditio sine qua non na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto. (Mais tarde consideraremos como essa concepção universal da práxis foi estreitada, tratada de modo puramente imediato e, assim, desfigurada na filosofia moderna, no pragmatismo e no behaviorismo.) Aqui importa assinalar brevemente o contraste entre a ontologia marxiana e as precedentes, que, de várias maneiras, elevavam a pura contemplação a veículo do conhecimento da verdade e, simultaneamente, a critério último do comportamento correto do ser humano na realidade social. Tal contraste do ponto de partida teórico baseia-se em uma nova noção da realidade social, na rejeição da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano. Ao domínio teorético uniforme da necessidade corresponde uma homogeneização radical de todo ser no plano ontológico; isso surge principalmente no terreno do materialismo mecanicista, mas decerto não necessariamente só nele. (Basta recordar a doutrina da predestinação.) Com uma acentuação igualmente unilateral do princípio da liberdade deve resultar, por um lado, um rígido e irreconciliável dualismo no plano ontológico que lacera metafisicamente a unitariedade do ser social, como acontece com o mundo fenomênico e numênico em Kant, enquanto, por outro, na práxis social separa mecanicamente de todos os demais o mundo fundado sobre a moral. Marx representa, nessa questão, o ponto alto até então alcançado por aqueles esforços que não se davam por satisfeitos com nenhuma das citadas metafísicas unilaterais – pense-se em Aristóteles e em Hegel – e que se orientavam para uma concepção do ser social dialeticamente unitária.

Tais tendências e outras similares, apesar de suas grandes e duráveis conquistas, estavam, no final das contas, condenadas ao fracasso. Por um lado porque, em sua totalidade e no método de compreensão do mundo, não demarcaram – ou o fizeram de modo insatisfatório – a consideração lógico-gnosiológica da consideração ontológica e não entenderam, ou não conheceram, ou não reconheceram de modo suficientemente claro a prioridade da segunda em relação à primeira. E, por outro lado, porque basearam suas concepções ontológicas em imagens de mundo condicionadas por sua época, mas

cientificamente falsas ou religiosas. Nas considerações que se seguem, deveremos analisar detalhadamente ambas as causas dos fracassos de pensadores geniais. Neste ponto, podemos apenas antecipar algumas indicações sobre esse complexo de problemas que é, concomitantemente, de caráter histórico-social e sistemático, e por isso, como logo veremos, penetra igualmente na problemática da ontologia contemporânea, determinando-a substancialmente.

Não há até o presente uma história da ontologia. Essa lacuna, porém, não é uma carência fortuita da história da filosofia, mas está estreitamente vinculada ao caráter obscuro e confuso da ontologia pré-marxista. Os fundamentos sociais do pensamento respectivo de cada época, incluído o problema das formas privilegiadas de objetividade, dos métodos predominantes etc., só foram investigados criticamente, de maneira excepcional, em especial em tempos de crises agudas, durante os quais a tarefa principal parecia ser a refutação eficaz do adversário, em geral o poder do pensamento do passado, insuficiente na nova realidade, mas não a descoberta das causas sociais de seu ser-propriamente-assim [Geradesosein]. (Descartes e Bacon em sua relação com a escolástica.) A difusão da filosofia e das pesquisas científicas trouxeram à luz do dia uma massa enorme e inesperada de saber sem, entretanto, referir-se na maioria dos casos às questões, aqui emergentes, por nós afloradas. Temos conhecimento, por exemplo, da hipótese heliocêntrica de Aristarco, que não teve qualquer influência sobre a ciência e a filosofia e, não obstante, as causas sociais desse fato não foram nem sequer discutidas. Não é possível tentar aqui, com poucas alusões, recuperar o que até hoje não se fez, de modo que nos limitaremos a indicar brevemente algumas questões básicas desse círculo de problemas, limitando-nos ao nível geral dos puros princípios.

Antes de tudo, vida cotidiana, ciência e religião (teologia incluída) de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida frequentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente. A investigação do pensamento cotidiano é uma das áreas menos pesquisadas até o presente. Há muitos trabalhos sobre a história das ciências, da filosofia, da religião e da teologia, mas são extremamente raros os que se aprofundam em suas relações recíprocas. Em virtude disso, resulta claro que justamente a ontologia se eleva do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz de nele voltar a aterrar – mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e desfigurada. Tentaremos mostrar, no capítulo sobre o trabalho, a maneira como a ciência ascende a partir do pensamento e da práxis da cotidianidade, em primeiro lugar do trabalho, e sempre a este retorna, fecundando-o. O fato de que a origem de nossas representações ontológicas está na cotidianidade não significa que podem e devem ser aceitas acriticamente. Ao contrário. Tais representações estão repletas não apenas de preconceitos ingênuos, mas com frequência de ideias manifestamente falsas que, se às vezes provieram da ciência, nela penetraram oriundas sobretudo das religiões etc. etc. Entretanto, a crítica necessária não autoriza descurar desse fundamento cotidiano. O prosaico e terreno senso do cotidiano, alimentado pela práxis diária, pode de quando em quando constituir um saudável contrapeso aos modos de ver estranhados da realidade das esferas "superiores". Porém, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, talvez o mais importante seja aquela ininterrupta interação

que tem lugar entre teorias ontológicas e práxis cotidiana. A missão social – em geral não expressa, raramente formulável, mas na maioria das vezes bastante inequívoca em seu "sim" ou "não" – que daqui ascende às esferas "superiores" modifica com muita frequência as noções sobre ontologia proclamadas pela filosofia ou pela religião, e não só as noções sobre o ser social, mas igualmente sobre a imagem geral do mundo. Nicolai Hartmann, que talvez tenha sido o primeiro a descobrir o caminho da cotidianidade à ontologia, passando pela ciência, e sobretudo a reconhecer que as questões gnosiológicas têm uma dimensão totalmente diversa, derivada, transversal em relação àquelas, não se dá conta da dialética extremamente complexa que tem aqui origem e concebe acriticamente o caminho para a ontologia de maneira em geral muito retilínea[32]. Sobre essas questões retornaremos amiúde.

O problema que aqui emerge em forma ingênuo-originária, muitas vezes completamente inconsciente, consiste no modo como as necessidades vitais da práxis humana, entendidas no sentido mais amplo, estão em interação com visões teóricas dos homens, sobretudo com as ontológicas. Naturalmente, essa práxis é determinada – objetivamente, em última análise – pelo ser, pelo ser social e pela natureza por ele mediada. Entretanto, essa práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem de mundo com a qual possa harmonizar-se e a partir da qual a totalidade das atividades vitais produz um contexto pleno de sentido. É claro que a ciência e a filosofia a ela vinculada são chamadas em primeiro lugar a oferecer uma resposta adequada, objetivamente correta; como partes – e partes ativas, que sem atividade não são funcionais – da inteira realidade social, não podem ignorar essas exigências provenientes da vida cotidiana; até mesmo uma resposta negativa, uma refutação, representa, do ponto de vista do problema de que estamos tratando, uma reação à tarefa social. A estrutura de classes antagônica das sociedades que sucederam ao comunismo primitivo já torna inelutável tal alternativa de "sim" e "não", uma vez que as classes em luta recíproca devem requerer, por meio de uma imagem de mundo, direções opostas para a tarefa social e sua infraestrutura.

Tudo isso teve de ser adiantado para que se possa compreender a base social da enorme influência da religião sobre os projetos ontológicos nas várias imagens de mundo. É verdade que, além da teoria do conhecimento, da lógica etc. as filosofias e histórias da filosofia mais recentes tratam igualmente, em uma rubrica especial, da filosofia da religião, e existe mesmo uma literatura monográfica sobre determinadas relações históricas entre religião e filosofia. Com isso, entretanto, nosso tema ainda nem foi abordado, mesmo quando se reconhece que a filosofia, nas interações reais produzidas pelo desenvolvimento social, com frequência coloca seu aparato conceitual teórico à disposição da religião e, em outros casos, cuida da expressão teórica adequada do conteúdo postulado pela tarefa social. Esses são, entretanto, momentos secundários, acessórios, da influência sobre as imagens humanas de mundo no curso da história. Trata-se, muito antes, dos problemas da vida cotidiana que emergem nas condições históricas dadas, nas situações de classe existentes e nas correspondentes atitudes da humanidade diante de uma realidade social imediatamente dada para si – incluída a natureza por ela mediada –, problemas para os quais os seres humanos não estão em

condições de responder satisfatoriamente por conta própria e, sobretudo, no quadro de sua respectiva vida terrena. Das necessidades religiosas daí originadas resulta a força das religiões vivas para delinear uma ontologia que proporcione um quadro adequado para a satisfação de tais desejos: uma imagem de mundo na qual os desejos que transcendem a existência cotidiana dos seres humanos, não atendidos na vida cotidiana, adquirem uma perspectiva de realização num além apresentado com pretensão ontológica. A ontologia religiosa surge, portanto, por uma via oposta à da ontologia científico-filosófica: esta investiga a realidade objetiva para descobrir o real espaço para a práxis real (do trabalho à ética); aquela se move desde as necessidades de um comportamento diante da vida, das tentativas feitas pelos seres humanos singulares do cotidiano de conferir sentido à própria vida, e constrói uma imagem de mundo que, se efetiva, poderia constituir uma garantia para a realização daqueles desejos que se manifestam na necessidade religiosa.

A filosofia e a religião, portanto, percorrem caminhos contrapostos – por princípio – na construção da ontologia. Não obstante, apelam para necessidades teóricas e práticas, para a razão, o entendimento e a vida sentimental dos mesmos seres humanos. Por isso, tem de surgir entre ambas, dependendo da estrutura e da dinâmica sociais, uma relação de aliança ou de concorrência (até de franca inimizade) no hic et nunc [aqui e agora] histórico. A forma que essas inter-relações assumem depende, em primeiro lugar, dos problemas histórico-sociais da época. Desse modo, é evidente que o nível cognitivo da ciência, condicionado – em última análise – pelo trabalho, e a compreensão da realidade pela filosofia, dentro de um dado espaço, cumprem funções motrizes relativamente autônomas. Porém, não se deve esquecer que em culturas como a indiana, por exemplo, foi possível um desdobramento relativamente elevado da matemática, sem que esta pudesse exercer nenhuma influência sobre os limites da concepção de mundo, traçados exclusivamente pela teologia[33].

A Antiguidade grega, em que não havia poder sacerdotal nem teologia dogmático-obrigatória, pôde, como consequência, tornar-se o reino clássico da gênese da ontologia. A nova filosofia dos pré-socráticos, em sua rápida gênese, descobriu uma após a outra e uma ao lado da outra suas categorias mais importantes. O fato de que só pudessem se tratar de primeiras aproximações, em geral expressas de modo semimítico, dos fatos autênticos não diminui em nada a grandiosidade desse primeiro intento. Ela pôde dirigir-se de maneira tão monumentalmente retilínea para os objetos mais essenciais dada a ausência de qualquer conflito com a teologia. (Nem mesmo as recorrentes acusações de asébeia [impiedade], em sua maioria determinadas por motivos francamente políticos, puderam deter esse processo.) Como únicos adversários da ontologia fundada num plano puramente filosófico apresentavam-se os mitos, em contínua mutação e continuamente reinterpretados. E, uma vez que a poesia teve participação preponderante nessa mudança, verifica-se um fenômeno que jamais se repete, a saber, que, nessas filosofias, os poetas são sempre combatidos como principais inimigos de uma imagem racional do mundo.

Esse generoso objetivismo, esse monismo cósmico, manteve-se predominante na cultura grega até Sócrates. Foi a crise da pólis – e, com ela, a centralidade emprestada

aos problemas morais – que colocou, pela primeira vez, de modo inequívoco, o humano, o problema da práxis correta, no centro da filosofia. Platão é o primeiro filósofo que, para responder à pergunta "que fazer?", na pólis em dissolução, desenvolveu uma ontologia como base de suas tentativas de solução, cuja concepção de realidade, cuja imagem de mundo, pretendia oferecer uma garantia de que os postulados morais aparentemente imprescindíveis para a salvação da pólis pudessem ser fixados como possíveis e necessários. Por tal via ingressa, na vida europeia, o dualismo ontológico que caracteriza a maioria das religiões, sobretudo o cristianismo: de um lado, o mundo dos seres humanos, do qual provêm as necessidades religiosas e a ânsia por sua realizabilidade; de outro, um mundo transcendente, cuja constituição ontológica é invocada para fornecer perspectivas e garantias de tal realizabilidade. Nossa tarefa aqui não pode consistir em delinear, nem sequer à guisa de esboço, a evolução da filosofia grega. Importa assinalar que – apesar de todas as diferenças e contraposições de amplo alcance no plano dos princípios – essa estrutura dualista, essa função da ontologia se manteve nela até o fim. É o caso dos estoicos, dos neoplatônicos – neste caso, evolvendo de maneira muito mais decisiva para uma religiosidade filosoficamente formulada –, de Plotino e ainda mais de Proclo.

Aristóteles constitui, naturalmente, um contragolpe a Platão na maioria das questões filosóficas fundamentais. No entanto, apesar do caráter amplamente terrenal de sua ética, de sua estética, de sua doutrina de Estado e sociedade e de partes extensas de sua filosofia da natureza, sua concepção do cosmo, tendo o motor imóvel como questão-chave, ainda se movimenta na linha de uma ontologia de dois mundos. (Werner Jaeger descreve com muita vivacidade a tormentosa luta do grande pensador com tal questão, para ele insolúvel no plano histórico-social.)[34]Essa tendência à autodissolução do terrenal [Diesseitgkeit] ainda é reforçada em Aristóteles pelo caráter preponderantemente teleológico de sua ontologia. O modelo do modo de ser teleológico do trabalho, que teve influência determinante sobre toda a fase inicial do pensamento – Aristóteles é o primeiro pensador a apreender de modo aproximadamente correto, em termos filosóficos, esses nexos com o trabalho –, a observação e a elucidação do "finalismo" na esfera da vida levam "por si mesmas" a conceber teleologicamente também a natureza inorgânica, isto é, a procurar uma substância ou força teleológica originária por detrás das necessidades regulares dos fenômenos singulares – resultando daí também o problema do motor imóvel. Quando sobre essa base aparece, espontânea e simultaneamente, uma exasperação dos pontos de vista diretamente teleológicos na vida humana, na existência e no desenvolvimento da sociedade, a interpretação teleológica das conexões ontológicas converte-se em instrumento cognitivo para conceber tanto a unidade última do mundo, de acordo com a qual tudo deve estar submetido ao desígnio teleológico de Deus, quanto a especificidade da existência terrena dos seres humanos, que constitui um setor separado, especial, subordinado, mas de importância central no interior desse reino a Deus subordinado.

A filosofia de Epicuro é a única que interrompe essa tendência evolutiva. Nela, um materialismo inescrupulosamente crítico destrói toda ontologia de dois mundos. Epicuro também põe o sentido da vida humana, o problema da moral, no centro de sua filosofia.

Mas esta se distingue de todas as que a precederam na medida em que nela o cosmo natural se defronta com as aspirações humanas enquanto uma autolegalidade não teleológica, completamente indiferente, e o ser humano pode e deve resolver suas questões vitais exclusivamente na imanência de sua existência física. Só assim a morte, o como do morrer, devém uma questão puramente moral, exclusivamente humana. Nenhuma qualidade do cosmo é capaz de dar qualquer instrução nesse sentido, muito menos um impulso motivado pela promessa de prêmio ou castigo. Epicuro diz: "Quem desconhece a natureza do todo, mas sente um temor cheio de dúvidas por causa de alguns mitos, não consegue livrar-se do medo em assuntos extremamente importantes. Portanto, sem conhecimento da natureza não é possível fruir os prazeres em sua pureza"[35]. E exatamente no mesmo sentido ele fala sobre a vida e a morte: "Portanto, o mais pavoroso dos males, a morte, nada é para nós, pois enquanto existimos a morte não está presente; mas se a morte aparece, já não existimos"[36]. Por causa dessa concepção de mundo, Lucrécio enaltece Epicuro por ter libertado os seres humanos do medo, que é uma consequência necessária da fé nos deuses. Evidentemente a filosofia epicurista não foi capaz de provocar um efeito geral e duradouro. O ideal dos sábios, para o qual essa ética igualmente estava direcionada, já circunscreve o seu efeito a uma elite espiritual e moral, ao passo que a moral estoica, em muitos aspectos particulares análoga à epicurista, é sustentada por uma ontologia muito mais compatível com a "necessidade de redenção" da Antiguidade tardia do que a ontologia radicalmente terrenal de Epicuro. Desse modo, a imagem de mundo desse período, ainda ao tempo em que predominava a mística do neoplatonismo, está sempre pronta a acolher igualmente elementos da filosofia de Aristóteles e do estoicismo, ainda que geralmente o faça só após profunda reinterpretação, enquanto o epicurismo permanece completamente isolado e passa a ser difamado, de modo contínuo, como hedonismo vulgar. Esse sempre é o destino de uma ontologia radicalmente terrenal em épocas de domínio da necessidade religiosa fervorosa.

A gênese do cristianismo se dá nesse ambiente da cultura antiga em dissolução, no qual, também para a filosofia, a satisfação mágico-mística da necessidade de redenção constitui o motivo primário e no qual surge uma enorme quantidade de seitas dedicadas ao atendimento imediato de tais desejos de salvação pessoal da alma. Este não é o lugar nem para investigar a razão pela qual o cristianismo pôde desenvolver-se como religião mundial, saindo vitorioso dessa competição entre seitas, nem para iluminar as mutações internas que acompanharam passo a passo tal trajetória e suas causas. Devemos indicar apenas um momento ontologicamente decisivo nesta exposição extremamente sucinta: a espera pelo retorno do Cristo ressuscitado e a concepção – intimamente vinculada a tal retorno – do fim do mundo, como evento que se imagina próximo e a ser experimentado pessoalmente. Da necessidade religiosa da época nasce assim uma ontologia religiosa característica, que rejeita com ousada radicalidade a imagem de mundo então difundida – muito embora ainda problemática no plano científico – e afirma como única realidade a objetivação do anseio religioso resultante da desesperança de um sentido terreno para a vida pessoal, não apenas entre os judeus subjugados, mas em todo o império, sobretudo entre os pobres. Com isso é lançado o desafio a todas as concepções existentes sobre o

mundo e sobre a posição que nele ocupa o ser humano. O próprio Jesus combateu apenas os doutores da Escritura judaica; Paulo, contudo, que conduz o cristianismo para além dos estreitos limites de uma seita judaica, considera a revelação por ele anunciada como uma "loucura para os gentios", mas que, precisamente como loucura, na revelação do Salvador, de sua reaparição, de sua crucificação, de sua ressurreição, possui a garantia da única autêntica realidade, que, justamente como tal loucura, é chamada a compor o fundamento de uma autêntica ontologia religiosa. A reaparição iminente de Cristo representa seu clímax: o juízo final, o fim da realidade até então existente.

A parúsia não aconteceu. No entanto, é muito interessante para a estrutura interna da ontologia religiosa que esse colapso da revelação máxima e centralíssima não foi capaz de destruir a fé cristã. (Mesmo na teologia posterior, Franz Overbeck foi um dos poucos a vislumbrar nesse fato o fim do cristianismo.) Apesar das perseguições ainda recrudescentes, produziu-se uma crescente adaptação ao império, inclusive à sua cultura intelectual. Tertuliano é um dos poucos entre os quais o ousado desafio de Paulo de vez em quando ainda se faz ouvir; as mais importantes tentativas de recompor as origens fracassam como heresias (também com o próprio Tertuliano); com Orígenes, Clemente de Alexandria etc. o neoplatonismo e o estoicismo são incorporados cada vez mais na imagem de mundo cristã, até que finalmente, sob Constantino, o cristianismo converte-se em componente orgânico, principal sustentação ideológica do Império romano.

Certamente não se deve perder de vista que, não obstante todas as transformações fundamentais da imagem de mundo originária da cristandade, a estrutura bimundana sempre é mantida: uma concepção teleologicamente fundada do mundo dos seres humanos, no qual se realiza seu destino, no qual seu comportamento define sua salvação ou sua danação, e do mundo compreensivo, teleologicamente ainda superior, cósmico-transcendente, de Deus, cujo ser constitui a garantia ontológica última da indubitabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmo é, portanto, fundamento ontológico e objeto visível do poder de Deus. Como quer que a teologia e a filosofia, então a ela subordinada, tenham interpretado os traços principais e os detalhes de tal imagem de mundo – e de Agostinho a Tomás de Aquino houve uma massa de teorias divergentes –, a religião e a Igreja puderam conservar intacta essa base ontológica por muitos séculos, apesar das muitas dificuldades dogmático-ontológicas causadas pelo colapso da parúsia como perspectiva real e, em íntima conexão com esta, pela adaptação da moral cristã às facticidades sociais e políticas existentes a cada momento, em oposição ao radicalismo ético do próprio Jesus. Visto que, para a vida dos seres humanos, quando se prescinde das exigências postas por uma perspectiva de futuro dada como inevitável (tal como de início era a parúsia), são decisivas, sobretudo, as exigências do dia, ou seja, da sociedade em que têm de atuar, os problemas relativos ao ser do Império romano tardio, da sociedade feudal em suas diversas fases, necessariamente conferiram o conteúdo concreto à finalidade à qual tinha de estar orientada a construção da ontologia objetiva das esferas superiores. Tudo quanto na revelação originária contradissesse tais exigências e a "superestrutura" ontológica correspondente forçosamente conduzia, quando proferido com pretensão religiosa, à heresia, e esta, como tal, era extirpada, isso quando fracassava a tentativa de adaptá-las

com as correspondentes "atenuações" às necessidades dominantes, como ocorreu com o movimento de reforma de Francisco de Assis.

Como consequência necessária desse desenvolvimento, a ontologia originária, que refutava radicalmente tanto a imagem de mundo normal-cotidiana quanto a científica, perde sempre mais sua relevância atual, muito embora sem jamais ser explicitamente negada, mas, ao contrário, retida como um pano de fundo decorativo sagrado. Esta é a razão pela qual ressurgem, na Igreja, as parúsias substitutivas, como no Terceiro Reino de Joaquim de Fiore, como – em sentido preponderantemente terreno-político – em Dante etc. Porém, apesar de todas essas transformações, permaneceram inabalados os princípios mais importantes da ontologia religiosa: o caráter teleológico do cosmo e do desenvolvimento histórico, a construção antropocêntrica (e, por essa razão, necessariamente geocêntrica) do cosmo que, governado pela onipotência de Deus – exercida teleologicamente –, faz da vida humana terrena o centro do universo, um centro próprio do ser humano e protegido pela transcendência. Por mais que essa ontologia se transformasse em razão da mudança no ambiente social que concretiza a necessidade religiosa, enquanto a Igreja ainda fosse capaz de impor essa adaptação recíproca entre ontologia e moral socialmente clara e religiosamente garantida, não havia como abalar seu poder espiritual. As descobertas científicas do período do florescimento e da crise incipiente, juntamente com as noções filosóficas que as acompanhavam, puderam ser integradas, com maior ou menor dificuldade, no sistema ontológico dominante; no caso extremo, a doutrina da dupla verdade fornecia uma espécie de refúgio intelectual para a ciência.

Somente com as descobertas de Copérnico, Kepler e Galileu é que se colocou para a ontologia uma situação fundamentalmente nova. A derrubada científica do sistema geocêntrico do mundo até pôde ser provisoriamente condenada como heresia, com todas as consequências daí decorrentes, mas sua vigência social, seus efeitos sobre a práxis social não podiam mais ser detidos com tais expedientes. Certamente não é por acaso que a centralidade ontológica de semelhante descoberta científica coincida, histórica e temporalmente, com a impossibilidade social de reprimir suas consequências com quaisquer meios. Em todo caso, a explosão do conflito aqui – no caso de Galileu – indica uma mudança no destino da ontologia religiosa. Enquanto em fases precedentes a teoria da dupla verdade fora concebida para proteger o desenvolvimento da ciência à sombra da aparentemente inabalável ontologia religiosa, agora a Igreja, a ideologia religiosa oficial, recorria à teoria da dupla verdade para salvar ao menos temporariamente aquilo de sua ontologia de que não gostaria de renunciar. Essa virada é usualmente associada ao nome do cardeal Belarmino. (Na verdade, esse ponto de vista também foi sustentado por outros.) A questão é repetidamente discutida na história da ciência. Brecht, em seu drama sobre Galileu, faz o cardeal Belarmino expor de maneira cínica e clara a nova versão da dupla verdade: "Vamos nos adequar aos tempos, Barberini. Quando novas cartas astronômicas, baseadas em novas hipóteses, facilitarem a navegação de nossos marinheiros, eles devem usá-las. A nós desagradam apenas as teorias que falsificam a Escritura"[37]. Do ponto de vista da honestidade no desejo de conhecer a realidade, a dupla verdade sempre teve em si qualquer coisa de postura cínica. Tal caráter ainda se

reforça quando não se trata de obter um pouco de espaço para um conhecimento antes reprimido ou condenado à extinção, mas de, com sua ajuda, manter intacta no plano organizativo a validade oficial de uma ontologia. No entanto, esse cinismo expressa de maneira apropriada a percepção instintivamente correta da nova situação por parte da Igreja: para a nova classe dominante em ascensão, para a burguesia, o desenvolvimento irrestrito das ciências, sobretudo das ciências naturais, era uma questão vital. Ela jamais teria se conformado com alguma resolução da Igreja no sentido de que os novos conhecimentos não deveriam ser utilizados para melhor dominar as forças da natureza. Por essa razão, a atitude diante da objetividade real, diante da questão de se as verdades das ciências naturais reproduzem efetivamente a realidade objetiva ou apenas possibilitam a sua manipulação prática, domina a filosofia burguesa desde os dias de Belarmino até hoje, determinando sua posição em todos os problemas ontológicos.

Obviamente o compromisso belarminiano jamais conseguiu bloquear totalmente a repercussão que a ruptura com a posição cósmica e ontológica especial da Terra teve no plano das concepções de mundo. O fato de que, na época em que a Igreja ainda exercia pleno domínio, muitos cientistas e filósofos se vissem na contingência de empregar uma linguagem esopiana sobre tais complexos em nada altera a linha histórico-universal. Essa linha consiste no irresistível avanço da ontologia fundada sobre as ciências da natureza. A filosofia de Pascal exibe da maneira mais clara possível como tal linha influiu sobre os crentes cristãos. Seu sentimento profundo do abandono cósmico do ser humano, a necessidade de poder obter todas as categorias de uma vida humana intimamente cristã não mais de uma imagem de mundo da salvação cósmica, mas, ao contrário, meramente de uma nova lógica da autonomia humana, uma lógica do coração, como dizia Pascal, mostra quão profundamente a nova ontologia penetrou no pensamento. Na filosofia burguesa, sucede uma polarização crescente. De um lado, surgem, de Hobbes a Helvétius, de Espinosa a Diderot, correntes que se propõem a acolher e aperfeiçoar o inteiro legado da Renascença, de completar coerentemente a nova ontologia – sempre reforçada por novas conquistas da ciência. Em contrapartida, surgem, também sob o impacto dos grandes acontecimentos mundiais, pensadores importantes e influentes que pretendem conferir fundamentações teórico-gnosiológicas ao cinismo político-eclesiástico belarminiano. Basta mencionar, a esse propósito, Berkeley e Kant – a despeito de todas as diferenças entre ambos até em questões de princípio. No essencial, o elemento comum das aspirações de ambos consiste em demonstrar gnosiologicamente que não é possível atribuir significado ontológico aos nossos conhecimentos do mundo material. Se essas tendências gnosiológicas implicam devolver à religião, tal como ela é de fato, o seu antigo direito de determinar a ontologia (Berkeley sob a influência do compromisso de classe da "revolução gloriosa"), ou se, já sob a influência do Iluminismo e da Revolução Francesa, aspiram meramente a uma "religião nos limites da razão pura", em última análise, é indiferente para o nosso problema. Em ambos os casos, o funcionamento do conhecimento da natureza – em cada ciência singular –, em sua objetividade prático-imanente, é deixado gnosiologicamente intacto, ao lado de uma rejeição – igualmente gnosiológica – de toda "ontologização" de seus resultados, de todo reconhecimento da existência de objetos em si, independentes da consciência cognoscente; e, por

conseguinte, é indiferente para o problema que aqui tratamos se isso se refere a uma consciência humana real ou a uma "consciência em geral".

A filosofia do século XIX é dominada por essas concepções. O breve impulso na direção de uma renovação do materialismo filosófico no mundo burguês – sobretudo sob o efeito das descobertas revolucionárias de Darwin, que, com respeito à origem do ser humano, aponta para uma nova ontologia, da mesma forma que a seu tempo o fizera o heliocentrismo – permaneceu episódico, sobretudo porque a filosofia burguesa não foi mais capaz de apresentar a universalidade e o ímpeto de um Hobbes ou de um Diderot. (Trataremos o marxismo em um capítulo específico.) As correntes dominantes da filosofia burguesa mantiveram-se fiéis ao compromisso belarminiano e até o aprofundaram na direção de uma pura teoria do conhecimento, de orientação resolutamente antiontológica; pense-se como os neokantianos expurgam cada vez mais energicamente a coisa-em-si kantiana da teoria do conhecimento, pois nem mesmo uma realidade ontológica por princípio incognoscível podia ser reconhecida.

No entanto, também desvaneceu o conteúdo ontológico da realidade religiosa a ser salva. Foi com Schleiermacher que essa tendência ganhou a sua primeira forma decisiva e a mais influente por todo um século. Não importa aqui o fato de que mais tarde ele tenha vertido muita água no vinho termidoriano candente dos Discursos sobre a religião, pois não se deve esquecer que Schleiermacher foi igualmente o autor das Cartas confidenciais sobre a Lucinda de Friedrich Schlegel. Nesse primeiro manifesto teológico da nova corrente, a religião transforma-se em mero sentimento subjetivo, no sentimento da dependência absoluta do ser humano de potências cósmicas – tornadas anônimas, subjetiva e arbitrariamente concebíveis e configuráveis. Schleiermacher nega apaixonadamente que as doutrinas de uma religião real possam contradizer a física ou a psicologia. O milagre não é outra coisa senão a objetivação da admiração com relação a um fenômeno da vida; quanto mais religioso se é, tanto mais milagre se vê em toda parte. A revelação também adquire uma forma puramente subjetiva que pode conter em si toda visão originária e nova do universo. Desse modo, justamente da perspectiva dessa nova e purificada religiosidade, a multiplicidade das religiões é concebida como algo necessário e inevitável, uma vez que ninguém pode impedir um ser humano de formar para si uma religião conforme sua própria natureza e seu próprio entendimento[38]. Essa destruição radical de toda ontologia dogmaticamente obrigatória na esfera da religião representa, objetiva e historicamente, não apenas a supressão por princípio de toda possível contradição entre religião e ciência ou filosofia, mas igualmente a supressão da religião como formação objetivamente obrigatória.

Hegel já tinha compreendido isso com clareza no início de seu período em Iena e, provavelmente antes de tomar conhecimento dos Discursos sobre a religião, rejeitou-os ironicamente. Vislumbrou tal tendência já na aproximação recíproca das religiões, que em nossos dias, na forma de movimentos ecumênicos, transformou-se numa questão central do mundo religioso.

> Um partido é quando se desagrega em si mesmo. Assim se dá com o protestantismo, cujas diferenças se quer agora fazer coincidir em tentativas unionistas – uma prova de que ele não existe mais. Porque é na desagregação que a diferença interna se constitui como realidade. Com o surgimento do protestantismo haviam cessado todos os cismas do

catolicismo.[39]

Não temos de investigar aqui como se deu esse desenvolvimento no século XIX. Mas é certo que a influência do Schleiermacher tardio, mais moderado, mais teológico, chega até Harnack e Troeltsch. Em compensação, na passagem do século, seu radicalismo originário é entusiasticamente acolhido pela filosofia, em conexão com um renascimento geral das ideias românticas. Fica evidente que se trata de uma continuação direta dos Discursos quando, por exemplo, Simmel escreve:

> A relação do filho piedoso com seus pais, do patriota entusiasmado com sua pátria ou, com o mesmo ânimo, do cosmopolita com a humanidade; a relação do trabalhador com sua classe em luta para ascender ou do orgulhoso nobre feudal com sua classe; a relação do subjugado com seu dominador, sob cuja influência se encontra, ou do verdadeiro soldado com seu exército – todas essas relações com um conteúdo tão variado poderiam possuir, contudo, consideradas segundo a forma de seu aspecto psíquico, algo em comum que se deve qualificar como religioso.[40]

A repercussão mais importante para o futuro da concepção religiosa desprendida das tradições ontológicas, a kierkegaardiana, apenas pode ser mencionada aqui; seu efeito internacional imediato é antes escasso entre os contemporâneos, razão pela qual sua apreciação mais aprofundada tornou-se um problema importante somente para nosso século.

Com respeito à filosofia "profana", já sublinhamos a tendência decisiva: o domínio exclusivo da teoria do conhecimento, o afastamento sempre mais decisivo e refinado de todos os problemas ontológicos do âmbito da filosofia. A já mencionada postura dos neokantianos em relação à questão da coisa-em-si coincide, na virada do século, com o forte advento de um novo gênero de positivismo. Trata-se, nesse caso, de um movimento internacional. Por mais que o efeito do neokantismo também seja visível fora da Alemanha, sua ubiquidade é amplamente ultrapassada pelo positivismo. No que diz respeito a nosso problema, é importante assinalar, sobretudo, que as diversas correntes dessa tendência (empiriocriticismo, pragmatismo etc.) põem de lado cada vez mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento, ainda predominante no neokantismo, muito embora neste ele tampouco se refira à realidade existente em si, e procuram substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas. A substituição do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis à prática imediata ultrapassa nesse ponto o neokantismo, embora seja certo que o pensamento de alguns neokantianos isolados – basta citar aqui Vaihinger – move-se espontaneamente nessa direção. Igualmente evidentes são as convergências gnosiológicas entre Bergson, que aspira a uma nova metafísica, e o pragmatismo, entre a teoria do conhecimento de Nietzsche e o positivismo de seu tempo. Nesse caso pode-se falar tranquilamente, sem levar em conta as várias nuances que com frequência provocam acirradas controvérsias, de uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática. É natural que constantemente haja também contratendências; acabamos de nos referir a Nietzsche e a Bergson, que se apresentaram com a pretensão de fundamentar uma metafísica. Justamente nesses dois casos fica claro como estreitas conexões vinculam posições aparentemente extremas da

filosofia contemporânea. Nietzsche e Bergson queriam e pensavam poder fundar uma nova metafísica, poder apresentar, em meio ao relativismo moderno, os "fatos últimos" da realidade e, desse modo, poder chegar a uma nova ontologia – o termo é estranho a ambos, mas o significado subjetivo é o mesmo. No entanto, essa ontologia permaneceu objetivamente encerrada no quadro do positivismo gnosiológico e representa, objetivamente, nada mais que um expressar patético do extremo oposto, ainda que interno, do positivismo: a problemática daquela subjetividade que, tornada abstrata e desterrada por intermédio da manipulação positivista, não está em condições de encontrar na própria realidade um lugar para exprimir-se, muito embora esteja – já em sua antiteticidade – indissociavelmente ligada ao mundo manipulado.

Com isso, descobre-se ao mesmo tempo a relação do positivismo com o mundo religioso contemporâneo: no positivismo, a religiosidade moderna encontra a filosofia, que pode conectar sua concepção de Deus e do mundo com o mais moderno, o mais científico dos pensamentos. Essa solidariedade irrompe não só quando Duhem julga cientificamente mais correto o ponto de vista de Belarmino do que o de Galileu, não só no convencionalismo radical de Poincaré, não só porque de dentro do pragmatismo de James brota uma teoria da religião moderna – antiontológica, não comprometida com nada –, mas também quando uma parte dos marxistas russos se volta para o positivismo de Avenarius e Mach e um pensador tão brilhante como Lunatcharski logo se transforma em "alguém em busca de Deus".

Com a crise mundial introduzida pela erupção da guerra de 1914 todos esses problemas apresentam-se em nível mais elevado; não são mais formas de expressão de antagonismos ideológicos que, muitas vezes, permanecem latentes, mas formas francas de expressão de uma situação mundial de crise geral e duradoura.

I. Neopositivismo e existencialismo

Da mesma forma que há uma extensão vazia,
há também uma profundidade vazia.
Hegel, Fenomenologia, p. 30.

1. Neopositivismo[*]

Naturalmente, não se trata aqui de tentar descrever, nem mesmo de modo indicativo, essa crise variada e multiforme. Desde o princípio suas causas sociais apresentam-se como extremamente divergentes e, ainda que fosse possível descobrir origens unitárias sob essa heterogeneidade da superfície, não se suprimiria a especificidade e a autonomia – certamente relativas, mas extremamente importantes nessa relatividade – das diferentes esferas. Nesse contexto, podemos apenas enumerar os componentes externos e internos mais fundamentais dessa crise, em última análise contraditoriamente unitária em sua essência filosófica, sem poder entrar em detalhe, nas análises singulares, sobre

qual o componente que em cada caso parece reivindicar legitimamente para si o caráter de momento predominante. Naturalmente, figuram aqui em primeiro plano as duas guerras mundiais, a Revolução Russa de 1917, o fascismo, o desdobramento stalinista do socialismo na União Soviética, a Guerra Fria e o período do terror atômico. Seria porém uma unilateralidade inadmissível omitir, nesse contexto, que a economia do capitalismo experimentou importantes transformações nesse período, em parte devido a um crescimento qualitativo significativo no domínio da natureza e, em estreita correlação com este último, a um aumento inimaginável da produtividade do trabalho, em parte devido a novas formas de organização destinadas não só a aperfeiçoar a produção, mas também a regular de modo capitalista o consumo. De fato, não se deve ignorar que a completa absorção da indústria de meios de consumo (e dos chamados serviços) pelo capital é o resultado dos três últimos quartos de século. Disso resulta a necessidade econômica da manipulação cada vez mais sofisticada do mercado, desconhecida tanto na época do livre-comércio quanto no início do capitalismo monopolista. Paralelamente a isso – no fascismo e na luta contra ele – emergem novos métodos de manipulação da vida política e social que intervêm profundamente até na vida individual e – numa fértil interação com a já mencionada manipulação econômica – apoderam-se de setores cada vez mais amplos da vida. (O próprio estranhamento, como fenômeno social, é certamente muito mais antigo; mas com a situação ora descrita ele é transformado em problema cotidiano popular para círculos cada vez mais amplos.) A moderna sociologia ocidental desenvolve-se de modo cada vez mais resoluto na linha de uma teoria geral da manipulação socialmente consciente das massas. Há trinta anos, Karl Mannheim já tentara elaborar um método científico com esse objetivo; é significativo que ele considerasse como elementos estruturantes dessa nova ciência o pragmatismo, o behaviorismo e a psicologia profunda. É digno de nota que Mannheim, em busca de uma força no mundo democrático que se contrapusesse à influência fascista sobre as massas, tenha chamado a atenção para a afinidade metodológica entre as teorias behavioristas e a práxis fascista[41]. Com toda razão, ele protesta contra a identificação simplista de ambas, mas com tal indicação aponta a continuidade socioeconômica de certos problemas centrais da vida social, sobretudo a generalidade da manipulação como télos [alvo] da metodologia científica. Há tempos a manipulação deixou para trás o estágio das experiências e postulados; hoje ela exerce seu domínio sobre toda a vida, da práxis econômica e política à ciência.

Como já é visível até aqui, a ciência contemporânea não é mais simplesmente um objeto do irresistível desenvolvimento social no sentido da manipulação generalizada, mas participa ativamente de seu aperfeiçoamento, de sua imposição generalizada. Seria falso circunscrever esse papel ativo à sociologia e à economia; essa mudança talvez seja mais nítida na teoria e na práxis políticas. De fato, enquanto em meados do século passado, especialmente no liberalismo, difunde-se um amplo ceticismo, ou mesmo um profundo pessimismo, como consequência da "massificação" da vida política e social (Tocqueville, J. Stuart Mill etc.), emerge nas últimas décadas do mesmo século uma confiança no poder de manipular ilimitadamente as massas. As indicações de Mannheim mostram, inclusive, que influentes tendências filosóficas (pragmatismo, behaviorismo)

cumpriram um papel importante, senão o principal, nesse processo. De um ponto de vista filosófico não há nisso nada de surpreendente. O princípio da manipulação foi tacitamente enunciado já na concepção do cardeal Belarmino, que, conforme vimos, dominou por longo período as mais influentes correntes da filosofia burguesa. Porque se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática. E é isso mesmo que o cardeal Belarmino requeria da ciência para salvar a ontologia teológica.

O positivismo do início do século já fora muito mais a fundo nessa direção do que as correntes que o haviam precedido. A teoria do conhecimento de Avenarius, por exemplo, excluía completamente a realidade existente em si, ao passo que as grandes revoluções que se iniciavam nas ciências da natureza pareciam oferecer um fundamento para excluir completamente da teoria do conhecimento científico-positivista e da metodologia das ciências naturais as categorias ontológicas decisivas da natureza, como, sobretudo, a categoria da matéria. A conhecida polêmica de Lenin contra essa concepção está, em essência, fundada na teoria do conhecimento; mas como toda teoria do conhecimento marxista, em virtude da teoria do espelhamento, tem um fundamento ontológico, Lenin teve não só de assinalar a diferença filosófica existente entre o conceito ontológico de matéria e o tratamento científico concreto de seus modos de manifestação apreensíveis, como também teve de assinalar a inadmissibilidade de tirar conclusões diretas sobre o conceito de matéria com base nas novas descobertas nesse campo, por mais fundamentais que fossem[42]. Esse desenvolvimento de modo algum é casual. Se a ontologia é negada por princípio ou ao menos considerada irrelevante para as ciências exatas, a consequência obrigatória de tal atitude é que a realidade existente em si, sua forma, predominante em cada caso, de espelhamento na ciência e as hipóteses daí derivadas – ao menos praticamente aplicáveis a determinados grupos de fenômenos – são homogeneizadas em uma única e mesmíssima objetividade. (Os pesquisadores que instintivamente se opõem a esse tipo de nivelamento são estigmatizados como "realistas ingênuos".)

Essa concepção impera já no primeiro período do positivismo. As novas descobertas revolucionárias da física (Planck, Lorentz, Einstein etc.) reforçaram ainda mais essas tendências. Representa um passo ulterior nessa direção a crescente matematização da física, que, em si e por si, constitui naturalmente um enorme progresso na metodologia científica, mas que, no quadro de referência da postura positivista, também contribui para afrouxar ainda mais a relação da física com a realidade existente em si. Isso também foi percebido por Lenin no início desse desenvolvimento. Ele alude à exposição do semipositivista francês Abel Rey, que escreveu o seguinte sobre essa situação:

> As ficções abstratas da matemática de certo modo erigiram uma barreira entre a realidade física e a maneira como os

matemáticos compreendem a ciência dessa realidade. [...] A crise da física consiste na conquista da física pelo espírito matemático. [...] A física teórica converteu-se em física matemática. [...] Começou, então, o período da física formal, vale dizer, da física matemática convertida em puramente matemática – da física matemática não como ramo da física, mas como ramo da matemática.[43]

Logo veremos como esse método cada vez mais se converte no ponto central do positivismo plenamente desenvolvido, o neopositivismo contemporâneo, e como, desse modo, a exigência de Belarmino à ciência realiza-se com o grau máximo de perfeição até hoje alcançado.

Nicolai Hartmann, que dentre os filósofos de nosso tempo foi o que dispunha do senso mais aguçado para problemas ontológicos e que, ao mesmo tempo, tinha um conhecimento realmente especializado em diversos campos da ciência da natureza (de suas teorias ontológicas nos ocuparemos a fundo no próximo capítulo), formula esse problema, nas considerações introdutórias a sua ontologia, de maneira bem mais diferenciada do que o fez, a seu tempo, Rey. Hartmann escreve:

A exatidão da ciência positiva funda-se no elemento matemático. Mas este, enquanto tal, não constitui as relações cósmicas. Tudo quantitativamente determinado é quantidade de "alguma coisa". Os substratos da quantidade, por conseguinte, são pressupostos em toda determinação matemática. Os próprios substratos enquanto tais, seja de densidade, pressão, trabalho, peso, duração ou extensão, permanecem idênticos na variedade quantitativa, e é necessário conhecê-los antecipadamente de outra forma quando se deseja compreender minimamente o que significam as fórmulas matemáticas, por meio das quais a ciência sintetiza suas relações específicas. Por detrás dessas fórmulas, entretanto, há uma série de momentos categoriais fundamentais que, em si mesmos, possuem um evidente caráter de substrato e que se subtraem a toda apreensão quantitativa, porque são os pressupostos das relações quantitativas reais.[44]

Obviamente, tais fatos, expostos por Hartmann com tanta clareza, não poderiam ser ignorados por nenhum físico inteligente. O problema reside, apenas, em como ele se posiciona teoricamente diante desses complexos de fatos. Por um lado, o físico pode investigar criticamente, em cada caso, que propriedades quantitativas são expressas matematicamente e a que se referem concretamente. Desse modo, estará em condições de perceber e esclarecer, no interior da necessária homogeneidade metodológica do espelhamento matemático, as diferenças de objetividade qualitativa efetivamente presentes na realidade existente em si. Só desse modo o espelhamento matemático torna-se o veículo realmente adequado para uma reprodução ideal a mais correta possível da própria realidade: ele permite compreender, coisa de outra forma inatingível, o caráter e a relação quantitativos, estáticos e dinâmicos, dos objetos e processos, ao passo que, por tal mediação, as espécies de objetividade e as relações não quantitativas podem igualmente receber um espelhamento correto por tal mediação da matemática criticamente operada. Em outras palavras, os fenômenos físicos não recebem uma interpretação meramente matemática, sendo antes interpretados nos termos da física com o auxílio da matemática. Planck, que ainda pertence ao antigo tipo dos grandes físicos, ao grupo dos "realistas ingênuos", oferece um belo exemplo desse método; ele diz o seguinte a propósito do aparecimento do quantum de ação elementar: "Essa constante é um novo e misterioso mensageiro proveniente do mundo real, que continuamente impunha sua presença nas mais diversas mensurações e sempre reivindicou obstinadamente um lugar próprio"[45].

A outra possibilidade intelectual consiste em absolutizar de algum modo o meio homogêneo da matemática, em encará-lo como a chave última e definitiva de decifração dos fenômenos. É isso que sucede com o neopositivismo; mediante esse método foi-lhe possível concretizar o programa belarminiano no mais elevado grau até aqui alcançado: a "linguagem" da matemática não só é o instrumento mais preciso, a mediação mais importante para a interpretação física da realidade física (isto é, fisicamente existente, existente em si), mas a expressão "semântica" última, puramente ideal, de um fenômeno significativo para o ser humano, mediante a qual este, de agora em diante, pode ser manipulado praticamente ao infinito. Interrogativas que, muito além disso, dirijam-se a uma realidade existente em si, não têm, segundo essa teoria, nenhuma relevância do ponto de vista científico. A ciência comporta-se em relação a esses problemas – ontológicos – de modo completamente neutro. Emprega a expressão semanticamente correta dos fenômenos captados de maneira experimental sem levar em conta qualquer concepção "tradicional" sobre o seu caráter ontológico. Como hipótese, a formulação "mais provável", matematicamente mais simples e "mais elegante" exprime tudo aquilo de que a ciência necessita, em seu grau respectivo de desenvolvimento, para dominar (manipular) os fatos. Uma generalização desses conceitos numa "visão de mundo" está completamente fora do âmbito da ciência.

Resulta evidente da exposição feita até aqui que, desse modo, ofereceu-se à religião, desde a crise do Renascimento, a mais ampla margem para uma livre interpretação do mundo. Se, entretanto, até hoje não se consumou uma completa restauração da imagem pré-copernicana do mundo, isso não se deve ao novo método do neopositivismo e aos novos resultados gnosiológicos com ele adquiridos, mas ao próprio desenvolvimento das necessidades religiosas, que, pela lógica interna das coisas, não aspiram mais a tal restitutio in integrum [restauração completa]. A ruína da velha imagem geocêntrica do mundo é irremediável; nem mesmo a necessidade religiosa a reivindica diretamente. Ela se contenta com um acordo espiritual-científico no sentido de que não há mais uma oposição autenticamente excludente entre a mais avançada ciência natural moderna (em contraste com a dos séculos XVII-XIX) e a posição religiosa diante do mundo. Tudo o que de Demócrito e Epicuro até Darwin foi sustentado sobre isso parece cientificamente superado e irrelevante à luz do neopositivismo. Como veremos pelo exame mais detalhado da metodologia neopositivista atual e da direção do desenvolvimento das necessidades religiosas contemporâneas, há convergências nas orientações gerais, uma vez que ambas esforçam-se – em conformidade com a diversidade de seus campos – de maneiras diferentes, mas, em última análise, de comum acordo, no sentido de superar as contradições herdadas do passado; disso pode muito facilmente resultar para ambas uma missão social comum e sua respectiva realização.

Essa conexão essencialíssima aparece de imediato com seu significado falsificado por completo quando é concebida como direta ou mesmo intencional. Ocorre justamente o oposto. O neopositivismo não leva em conta, diretamente, as necessidades religiosas, sendo mesmo possível afirmar que sua mais profunda tendência consiste em ignorar por completo tudo aquilo que não pode encontrar expressão adequada na "linguagem" da ciência por ele semanticamente depurada. Porém, de tal regulamentação da linguagem

pode, no máximo, resultar que uma série de problemas com os quais a filosofia se ocupou até o presente fique excluída do âmbito dessa regulamentação e, desse modo – da óptica neopositivista – deixe de pertencer à série de problemas científicos. Com isso, no entanto, nada se diz nem a favor nem contra as necessidades religiosas. Portanto, quando os representantes espirituais das necessidades religiosas referem-se a determinados resultados da filosofia neopositivista, isso não implica necessariamente uma concordância com as intenções desta última, mas tão somente uma utilização de seus resultados.

Disso decorre, em primeiro lugar, a negação por princípio que da totalidade das ciências, de suas inter-relações, da complementação recíproca de seus resultados e da generalização dos métodos e das conquistas científicas possa surgir um espelhamento adequado da realidade em si, uma imagem de mundo. O cardeal Belarmino já se opunha que isso fosse exigido das ciências naturais de seu tempo. Naquela época, a renúncia, por parte da ciência, em reunir ao menos elementos constitutivos de uma imagem de mundo devia servir, na verdade, para render inabalada e acima de qualquer dúvida a imagem do mundo bíblico-cristã. O neopositivismo também renuncia voluntariamente a uma visão de mundo, não para ceder lugar a outra mas, ao contrário, no sentido da estrita negação da relação das ciências com a realidade existente em si. Como frequentemente sucede na história da filosofia, essa tomada de posição não é de todo nova. A precisa separação entre a ontologia bíblico-religiosa e o aperfeiçoamento prático das ciências já fora pretendida pelo nominalismo da Idade Média com a teoria da dupla verdade. A semelhança – relativa – de ambas as posições não deve, entretanto, velar suas diferenças qualitativas fundamentais. Ao tempo do nominalismo, o domínio da ontologia eclesiástica estava assegurado de maneira ilimitada, e não apenas no plano do poder político; a teoria da dupla verdade cumpria a função social de garantir, naquele ambiente social, certo espaço para a investigação científica imparcial, então ainda muito incipiente e metodologicamente pouco evoluída! Hoje as coisas se inverteram. Não existe mais um poder capaz de limitar seriamente o progresso da ciência. Considerando a questão em abstrato, depende exclusivamente da ciência e da filosofia até onde desejam orientar ontologicamente as conquistas do pensamento ou negar a cientificidade da ontologia. Portanto, quando hoje se torna cada vez mais forte a tendência antiontológica nas mais difundidas filosofias burguesas, isso representa um contraste direto com o nominalismo medieval. Nesse caso, a ciência e a filosofia mais modernas circunscrevem por iniciativa própria um espaço já muito restrito para a ontologia religiosa. Quando a ciência e a filosofia científica, pela eliminação de toda problemática ontológica de seu âmbito, provocam o renascimento da dupla verdade, a científica e a metafísica (assim o neopositivismo designa todo problema ontológico), a religião fica livre para preencher esse espaço como bem entender e puder. Assim, a lógica interna da formação conceitual científica e filosófica impulsiona espontaneamente para uma teoria do conhecimento nominalista que, no entanto, compartilha com a teoria do conhecimento medieval apenas princípios últimos, diferindo qualitativamente dela, contudo, na execução concreta.

Porém, esse agudo contraste só existe na superfície imediata. Na realidade, nem a religião nem a ciência nem a filosofia constituem formações completamente autônomas,

dotadas de legalidade própria, de modo que tanto sua metodologia quanto seu conteúdo sejam sempre determinados com exclusividade por seu automático desenvolvimento. Todas as três possuem simultaneamente um caráter social, não sendo possível que suas posições de finalidade e seus modos de efetivação sejam de todo independentes da missão social que, nos respectivos períodos de sua atividade, sustenta-se nas aspirações da classe dominante; o impacto de importantes movimentos de oposição sobre a missão social subentende poderes e legalidades sociais similares. Mas essa é meramente a ponta ativa que emerge das variadíssimas interações dentro do complexo de forças constituído pelas relações humano-sociais (ser social). Em particular, a peculiaridade qualitativa da autocompreensão do ser humano é decisivamente determinada pelos tipos de atividade que a respectiva estrutura econômica da sociedade promove ou inibe, faculta ou impede etc. Essas condições de ser ontológicas altamente complexas determinam para cada ser humano singular (no interior de sua classe, nação etc.) o espaço concreto de suas possibilidades de reação e de ação. Entretanto, a dinâmica interna de religião, ciência e filosofia não opera nessa inter-relação como um meio que obedece passivamente; o passado, os métodos e as necessidades ligados à tradição, os problemas atuais agudos na satisfação dessas necessidades modificam de muitas formas a autorrealização simples e linear da missão social. Mas esta última é, em todo caso, nas palavras de Marx, o momento predominante. A dupla necessidade no desenvolvimento da burguesia, a saber, valorizar e utilizar ilimitadamente todas as descobertas da ciência na economia, na vida social etc., por um lado, e, por outro, manter historicamente ativa nas massas uma necessidade religiosa, por mais esmaecida que seja, cria o campo de força humano-social do qual se desenvolve aquela missão social por nós descrita e que deveremos investigar com mais profundidade. Não se pode fazer aqui uma análise compreensiva dessas interações, uma vez que nossa atenção está voltada exclusivamente para o problema da ontologia em geral. Pois para cada visão religiosa do mundo, portanto, para cada ontologia religiosa concreta, não é importante só o aspecto propriamente ontológico, mas também e em medida muito maior as consequências prático-morais que nele buscam e encontram sua base, sua realização última. Por tal razão, essa decisiva inter-relação só pode ser analisada no quadro de uma apropriada ética científica; somente nela é possível indagar quais os efeitos práticos que uma determinada ontologia religiosa pode ter e tem na vida cotidiana, na cotidianidade dos seres humanos. A simples crença ou descrença em determinados fatos com pretensão de existência ontológica produz necessariamente um quadro muitas vezes incompleto; mas aqui devemos contentar-nos com tal quadro.

O positivismo e, sobretudo, o neopositivismo ocupam nesse desenvolvimento da filosofia um lugar especial somente na medida em que aparecem com a pretensão de assumir uma posição de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referente àquilo que é em si, tomando-o como pseudoproblema, irrespondível por princípio. Com isso, o positivismo e o neopositivismo apossam-se da herança do idealismo subjetivo. Este último, com base numa orientação gnosiológica, havia

combatido o materialismo filosófico por causa do empenho deste em derivar da materialidade todo e qualquer ser. (Em que medida a ontologia materialista de Marx era intrinsecamente problemática é uma questão da qual nos ocuparemos inúmeras vezes, mas que, neste contexto, é irrelevante.[*]) Contra isso o idealismo subjetivo erigiu um peculiar mundo pensado – diverso para cada um de seus representantes de relevo –, no qual a concretude, que se apresenta como uma efetividade dada, é concebida em essência como produto da subjetividade cognoscente, enquanto o em-si deve permanecer para todo conhecimento um fantasma inalcançável ou um além sempre abstrato. Ao menos aqui o em-si existe, ainda que apareça por princípio incognoscível, algo que só a fé pode atingir. Kant já mencionara ser um "escândalo da filosofia" em Berkeley o fato de que a existência das coisas fora de nós era admitida meramente pela fé. Sempre subsiste, portanto, nos idealistas subjetivos, uma visão de mundo – muito variada, ou mesmo contraposta – que refuta apenas a "presunção materialista" de explicar o mundo por si mesmo.

Tanto desvaneceu o idealismo kantiano no curso do século XIX que surgiu uma corrente idealista no positivismo não apenas dirigida contra o materialismo, mas com a pretensão de criar um meio filosófico que extraditasse do campo do conhecimento toda visão de mundo, toda ontologia, e, ao mesmo tempo, criasse um – presumido – terreno gnosiológico que não fosse nem idealista subjetivo nem materialista-objetivo, mas que, justamente nessa neutralidade, pudesse oferecer a garantia de um conhecimento puramente científico. Os momentos iniciais dessa tendência remontam a Mach, Avenarius, Poincaré etc. Os assim chamados elementos do mundo (por exemplo, a unidade de sensação e coisa) são declarados um terreno assim, nem objetivo nem subjetivo, a partir do qual essa corrente quis construir uma nova filosofia científica que excluísse toda ontologia. Com isso, nada mais natural que o distanciamento em relação a Kant, apesar da múltipla afinidade gnosiológica com o neokantismo, tenha sido energicamente acentuado, de modo a evidenciar que a nova filosofia era adversária de toda visão de mundo, inclusive das idealistas. Nesse meio-tempo a matematização geral das ciências, que, já acentuamos, desenvolveu-se impetuosamente, daí resultando uma nova lógica matemática, uma ciência da semântica. O neopositivismo incorpora especialmente a lógica matemática em sua "linguagem" e amplia em muito o terreno neutro de Mach e Avenarius, conferindo-lhe uma aparência de objetividade sem, contudo, romper com o ponto de partida idealista subjetivo do antigo positivismo – das sensações, dos "elementos". Desse modo, a polêmica contra a "metafísica" também adquire um novo acento. Carnap assegura de modo expresso que sua filosofia, a teoria da constituição, não se contrapõe ao realismo (isto é, ao materialismo), nem ao idealismo (e solipsismo), nem ao fenomenalismo, havendo concordância em todos os pontos sobre os quais, em geral, possam ser feitas asserções científicas[46]. As divergências aparecem somente com a conversão das filosofias na "metafísica". Assim, todo o campo da ontologia, e não só da ontologia religiosa, é excluído da filosofia científica, declarado como assunto privado.

Resta então saber quais devem ser as consequências filosóficas de uma neutralização tão radical. O neopositivismo consiste sobretudo numa regulação linguística para a

filosofia científica. A aceitação dos resultados da lógica matemática e da matematização generalizada de todas as ciências é somente uma parte, ainda que extremamente importante, desses esforços. Mas já aqui aflora um problema que indica com clareza que a questão da realidade existente em si não pode, mesmo com esse método aparentemente tão exato, ser excluída das ciências exatas. O próprio Carnap afirma: "Para cada cálculo dado há, em geral, muitas possibilidades diferentes de interpretação verdadeira". Segue-se daí que cada fenômeno, mesmo tendo suas determinações quantitativas expressas matematicamente de maneira tão exata e correta, de modo algum é compreendido em sua efetividade total (em seu ser-em-si). E isso de modo algum só no sentido filosófico, mas também no que diz respeito à ciência especializada, como a ciência física. Os novos problemas físicos que, por exemplo, receberam interpretações físicas fundamentalmente diversas por Lorentz e, depois dele, por Einstein podem ser expressos mediante as mesmas fórmulas matemáticas. A decisão entre as duas interpretações é de caráter físico e não implica alterações nas fórmulas matemáticas, mas relaciona-se com a respectiva diferença de visão sobre o ser-em-si da realidade. Carnap nem mesmo abordou esse aspecto do problema, decisivo não só filosoficamente, mas também do ponto de vista da ciência física específica. Ele continua assim a frase anteriormente referida: "Todavia, a situação prática se apresenta de tal modo que, para quase todo cálculo, é usada determinada interpretação, ou uma espécie determinada de interpretação, na grande maioria de suas aplicações práticas"[47].

Sob novas circunstâncias e com nova terminologia, isso em nada difere do que era, na época de Poincaré, o convencionalismo para a práxis científica: a questão da verdade objetiva (aqui física) era deixada de lado como desinteressante; importantes são somente os resultados da prática imediata. Tal avaliação de todas as teorias foi simultaneamente elevada à condição de doutrina e método filosóficos pelo pragmatismo e, posteriormente, aperfeiçoada pelo behaviorismo. Nesse caso, o essencial para nós não é a ligação íntima da teoria com a práxis – uma vez que para todo marxista essa é uma obviedade por demais conhecida –, mas o estreitamento do conceito de práxis que assim é consumado. O problema propriamente dito, de decisiva significação para toda a filosofia, só poderá ser tratado exaustivamente no capítulo sobre o trabalho; entretanto, para poder iluminar criticamente a posição do neopositivismo, é indispensável introduzir desde já, antecipando discussões efetivas, algumas considerações sobre diversos aspectos da práxis. Toda práxis está diretamente orientada para a consecução de uma finalidade concreta determinada. Para tanto, deve ser conhecida a verdadeira constituição dos objetos que servem de meio para tal posição de finalidade, pertencendo à dita constituição também as relações, as possíveis consequências etc. Por isso a práxis está inseparavelmente ligada ao conhecimento; por isso o trabalho é, conforme procuraremos mostrar no capítulo acima indicado, a fonte originária, o modelo geral, também da atividade teórica humana. Os mal-entendidos começam somente onde emerge a categoria da imediaticidade, se então recebe um exame rigoroso ou se é negligenciada. Todo trabalho é concreto e, por essa razão, orientado para uma conexão concreta, limitada, objetiva. Todo conhecimento que seja um pressuposto imprescindível de tal trabalho pode, em muitos casos, ser inteiramente realizado, mesmo quando está

voltado exclusivamente para observações, relações etc. imediatas, o que pode ter como consequência – num nível mais elevado de generalização – o fato de se revelar incompleto ou até mesmo falso, não correspondente à realidade, sem por isso impedir a efetiva consecução da finalidade concretamente posta ou, pelo menos, sem perturbá-la dentro de certos limites. A história nos mostra uma infinidade de exemplos de como, em estreita conexão com uma falsa teoria, muitos resultados corretos e importantes foram obtidos na prática imediata. Para citar apenas de passagem o nexo ideológico entre o trabalho incipiente e as "teorias" mágicas, embora seus efeitos ainda se fizessem sentir profundamente na práxis medieval, recorde-se apenas o sistema ptolomaico que, tendo se mostrado cientificamente falso só depois de um longo período, funcionou de maneira quase impecável para finalidades práticas (navegação, calendário etc.).

O conhecimento obtido na práxis seguiu, portanto, no curso do desenvolvimento humano, dois caminhos que decerto e com frequência se entrelaçaram: por um lado, os resultados da práxis, corretamente generalizados, integravam-se à totalidade do saber até então obtido, o que se constituía numa força motriz decisiva para o progresso da ciência, para a correção e o alargamento verídico da concepção humana do mundo; por outro lado, conhecimentos adquiridos na prática permaneciam em essência circunscritos à direta utilizabilidade na práxis imediata, vale dizer, considerava-se suficiente – para empregar uma expressão moderna – poder manipular determinados complexos objetuais com a ajuda daqueles conhecimentos práticos. As duas tendências comparecem ao mesmo tempo no passado, muitas vezes combinadas, e quanto menos desenvolvida era a ciência tanto maior devia ser a frequência com que se enquadravam em falsas teorias gerais, mesmo sem a intenção de manipulação, conhecimentos que funcionavam corretamente na imediaticidade.

Foi só no positivismo, com o princípio da economia do pensamento etc., que a manipulação apareceu como diretriz suprema do conhecimento científico e o pragmatismo, seu contemporâneo e intimamente aparentado, construiu sobre tal princípio nada menos que a sua teoria da verdade. James afirma, por exemplo: "'O verdadeiro', para dizê-lo brevemente, nada mais é que aquilo que nos conduz adiante na via do pensamento, assim como 'o justo' é aquilo que nos leva adiante em nossa conduta"[48]. A matematização da ciência, reiteradas vezes mencionada, com sua ambiguidade, também já citada, na interpretação matemático-formal das fórmulas matemáticas referentes à realidade, e a crescente difusão da semântica, adotada por representantes importantes do neopositivismo, atuam efetivamente, e de forma cada vez mais decisiva, na direção de elevar a manipulação a método soberano da filosofia científica. Sua recusa a toda e qualquer ontologia significa, simultaneamente, a proclamação da superioridade, por princípio, da manipulação sobre toda tentativa de compreender a realidade como realidade. No que se refere ao fundamento metodológico, trata-se aqui de uma tendência geral da época e que, conforme já mostramos, atua também na vida política, econômica e social, mas que no positivismo recebeu sua forma mais ostensiva, sua máxima perfeição conceitual. Aquilo que nos níveis menos desenvolvidos da ciência era uma tendência secundária inevitável do conhecimento, vale dizer, permanecer sob o direto domínio prático concreto de um complexo da realidade,

independentemente do fato de que a generalização dos conhecimentos obtidos na prática desembocasse em falsas teorias gerais, tal tendência é elevada a fundamento da doutrina geral da ciência. Com isso surge algo qualitativamente novo. Não se trata mais de saber se cada momento singular da regulação linguística científica do neopositivismo conduz a resultados práticos imediatos, mas, pelo contrário, de que o inteiro sistema do saber é elevado à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes. Somente desse ponto de vista torna-se possível rejeitar a pretensão de que o sistema dos conhecimentos constitui uma síntese de nosso saber sobre a realidade existente em si. É evidente que a vanguarda dessa concepção dirige-se sobretudo contra a teoria e a práxis da filosofia da natureza desde o Renascimento até o século XIX.

Trata-se da forma mais pura que se tem até hoje da teoria do conhecimento fundada sobre si mesma. Durante longo tempo, a teoria do conhecimento foi complemento e acessório da ontologia: sua finalidade era o conhecimento da realidade existente em si e, por isso, a concordância com o objeto era o critério de todo enunciado correto. Somente quando o em-si foi declarado teoricamente inapreensível a teoria do conhecimento tornou-se autônoma, e os enunciados precisaram ser classificados como corretos ou falsos independentemente de tal concordância com o objeto; ela está centrada unilateralmente na forma do enunciado, no papel produtivo que nela desempenha o sujeito para encontrar os critérios autônomos, imanentes à consciência, do verdadeiro e do falso. Esse desenvolvimento culmina no neopositivismo. A teoria do conhecimento transforma-se por inteiro numa técnica de regulação da linguagem, de transformação dos signos semânticos e matemáticos, de tradução de uma "linguagem" em outra. Com isso o elemento matemático impõe cada vez mais que a ênfase seja transferida, exclusiva e crescentemente, para o caráter formalmente não contraditório dos objetos e métodos da transformação e para que os próprios objetos sejam utilizados como mera matéria das possibilidades de transformação.

No entanto, tal linha jamais pode ser aplicada com total coerência. Os fatos possuem sua própria lógica – nem sempre formal. Assim, Carnap afirmou certa vez, repentina e inesperadamente, que a coisa física existe independentemente da percepção e que na percepção, da qual é objeto intencional, é apenas reconhecida. Porém, ele adiciona de imediato: "Em todo caso, a teoria da constituição não fala essa linguagem realista, mas é neutra em relação ao componente metafísico dos enunciados realistas"[49]. Tais concessões, todavia, são extremamente raras. Mas quando se leem com atenção os escritos neopositivistas, tarefa nada agradável, encontram-se por vezes passagens que, na aparência, são constitucional, semântica, logicamente – e quaisquer outros belos termos que ainda haja – derivadas e reguladas linguisticamente com exatidão, nas quais, porém, a correção, a falsidade ou a absurdidade dos enunciados mencionados são determinadas exclusivamente desde a realidade existente em si, na qual esses enunciados são corretos, falsos ou absurdos, conforme concordem com o objeto – vá lá, intencional –, mas de toda forma real. Carnap menciona, por exemplo, no parágrafo sobre as funções propositivas, o "signo não saturado" "cidade na Alemanha" e diz que se obtém uma proposição correta quando se a compõe com Hamburgo, uma proposição falsa com Paris ou uma proposição absurda com a Lua[50]. Tudo muito bem, mas o

fundamento determinativo dessas funções proposicionais não é o factum brutum [fato bruto] – existente em si – de que Hamburgo efetivamente fica na Alemanha etc., ainda que Carnap cuide de evitar aqui qualquer enunciado "metafísico"?

Naturalmente, a resposta de rotina do neopositivismo a tal objeção será: o fato de Hamburgo ficar na Alemanha e Paris, na França é um fato empírico e nada tem a ver com "metafísica" (com ontologia). Por isso, se assim se desejar, pode ser manipulado matemática, semanticamente etc. ou traduzido para qualquer "linguagem", sem com isso nem sequer tocar no círculo problemático da "metafísica" (da ontologia). O autoengano em que incorrem aqui o neopositivismo e algumas outras correntes que, com ele, adotam uma orientação exclusivamente gnosiológica, reside no fato de ignorarem por completo a neutralidade ontológica do ser-em-si ante as categorias, diferentemente dimensionadas, do universal, do particular e do singular. Os objetos, as relações etc. são em si ou aparecem em um espelhamento independentemente de serem singulares, particulares ou universais. O neopositivismo está sujeito a esse erro não só porque desconsidera por completo, como muitas outras correntes mais recentes, a riqueza categorial legada pela antiga filosofia – riqueza essa que decerto requer revisões, seja porque apenas enriquece a "linguagem" da manipulação com regras técnicas operativas, filosoficamente supérfluas, ao mesmo tempo que degrada a estrutura categorial da realidade a um pseudoproblema metafísico, seja porque o neopositivismo em parte sobrevaloriza e em parte deforma a participação do sujeito cognoscente na elaboração do espelhamento correto. É indubitável que a participação do sujeito cognoscente no espelhamento do universal no pensamento é considerável: de fato, o universal não aparece na realidade existente em si de maneira imediata ou isolada, independentemente dos objetos e das relações singulares, sendo portanto necessário obtê-lo mediante a análise de tais objetos, relações etc. Isso, porém, de modo algum suprime o seu ser-em-si ontológico, mas apenas lhe confere características específicas. Não obstante, é dessas circunstâncias que surge a ilusão de que o universal nada mais é que um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da realidade existente em si. Tal ilusão induz o neopositivismo a classificar o universal como "elemento" da manipulação subjetivista e a ignorar, como "metafísica", sua objetividade existente em si.

Com o singular surge uma ilusão inversa: a de sua imediata datidade. Também aqui os neopositivistas são induzidos a erro por ignorarem a história da filosofia, por desprezarem soberbamente todas as conquistas do passado na doutrina das categorias. Passam ao largo da dialética da imediaticidade e da mediação e, por isso, não compreendem que o singular, apesar de ser em si tanto quanto o universal, não é nem um pouco menos mediado do que este e que, por essa razão, para conhecer o singular se faz necessária uma atividade mental do sujeito, tal como sucede com o universal. Isso é muito claro nas percepções mais simples. Basta pensar na célebre anedota de como Leibniz pedia a seus interlocutores uma observação acurada, um pensamento acurado, de modo a fazê-los concluir que cada folha de uma planta é uma folha singular. Isso se aplica tanto mais ao caso de um singular tão complexo quanto Hamburgo ou Paris. Com isso, acentuamos apenas algumas categorias descuradas desse variado processo cognoscitivo; todavia, esse breve procedimento já indica com clareza que se trata de uma ilusão neopositivista

crer que a datidade empírica dos objetos singulares não suscita questões ontológicas. Do ponto de vista da "economia de pensamento" é por certo confortável circunscrever a luta contra a ontologia a questões muito complicadas, que ainda hoje permanecem insolúveis, em especial quando a pretensão de uma explicação ontológica está em aberta contradição com o conhecimento científico, como ocorre, por exemplo, com o vitalismo na biologia. Mas também quando a causalidade ontológica é substituída por manipulação com dependência funcional, quando o paralelismo psicofísico é transformado em fundamento da manipulação de um grande complexo objetivo, patenteia-se como o neopositivismo contorna com indiferença todas as autênticas questões do conhecimento para, assim, tornar plausível a manipulação prática imediata dos problemas.

Abstraindo dessas inevitáveis pequenas imperfeições, deve-se conceder ao neopositivismo que ele levou a cabo, de forma mais coerente do que qualquer outra corrente precedente, a unilateralidade da visão exclusivamente gnosiológico-teórica e lógica sobre a realidade. A consequência extraordinariamente importante daí derivada consistiu no enorme esforço do neopositivismo, coisa que jamais ocorrera antes dele, em eliminar toda distinção entre a própria efetividade e suas representações nas diversas formas de espelhamento. A teoria do conhecimento imperante, realizada de modo coerente, apaga por princípio tais distinções; as categorias por ela constituídas, como a da coisidade [Gegenständlichkeit], da objetividade [Objektivität] etc., parecem ser igualmente aplicáveis aos dois âmbitos, sem nenhuma diferenciação. É claro que, no caso especial em que ambas encontram uma expressão matemática, para a mera manipulação essas distinções parecem desaparecer por completo; as diferenças só afloram quando se pretende interpretar um problema físico ou biológico não só em termos matemáticos, mas também física ou biologicamente. O caráter reacionário – inclusive em termos meramente científicos – do neopositivismo se manifesta com máxima intensidade no fato de que ele fortalece as tendências, de toda maneira hoje existentes, à manipulação formalista, ao fornecer-lhes uma pretensa fundamentação filosófica. A confusão produzida dessa maneira é tanto mais grave porquanto, com bastante frequência, pesquisadores de relevo são contagiados por essas noções e induzidos a emitir posicionamentos cuja contraditoriedade, que às vezes chega à absurdidade, é sustentada pela autoridade científica do autor justamente célebre, de modo que ninguém tem a coragem do menino de Andersen para proclamar que o rei está nu.

Seja-me permitido citar como exemplo um famoso experimento ideal de Einstein, que para a nossa consideração apresenta a vantagem de ser retirado diretamente da vida cotidiana e não da práxis científica, pois nesse caso seus defensores fariam a fácil objeção de que o crítico nada entende de física. Einstein desejava tornar popular, universalmente compreensível, a conexão da geometria com a teoria da relatividade. Seu experimento ideal ilustrativo começa assim:

> Iniciemos com a descrição de um mundo no qual vivem apenas seres bidimensionais – e não tridimensionais como no nosso. O cinema já nos habituou a ver seres bidimensionais agindo numa tela bidimensional. Imaginemos agora que esses vultos espectrais, isto é, os atores sobre a tela, efetivamente existem, que pensam e podem criar uma ciência própria e, ademais, que a tela bidimensional constitui para eles o espaço geométrico. Tais seres não têm condições de imaginar, de modo plástico, um mundo tridimensional, assim como nós não podemos formar nenhuma imagem de um

mundo quadridimensional. Eles são capazes de curvar uma reta, eles sabem o que é um círculo, mas não podem construir uma esfera, porque para tanto precisariam sair de sua tela bidimensional.[51]

Einstein quer usar esse experimento ideal, conforme vimos, para ilustrar a relação entre a geometria e a física, para tornar compreensível o fato de que o espaço da física não é euclideano. Por isso ele prossegue em sua exposição da seguinte maneira: "Nós estamos numa posição semelhante. Podemos curvar e torcer linhas e superfícies, mas nos custa imaginar um mundo tridimensional encurvado e retorcido"[52].

Deve-se enfatizar desde já energicamente que não é a teoria de Einstein que está em discussão aqui; o autor destas linhas não se sente de modo algum competente para externar uma opinião sobre tal questão. Entretanto, o experimento ideal tampouco trata de problemas concretos da física, mas, valendo-se de "seres bidimensionais", quer apenas tornar compreensível por que para nós, seres tridimensionais, nos custa imaginar um mundo não euclideano. Todo leitor do experimento ideal einsteiniano, caso conserve algo de seu senso comum e não se submeta cegamente às concepções da moda de uma autoridade científica justamente reconhecida, deve-se dar conta imediatamente de que os seres bidimensionais einsteinianos não são nem seres, nem bidimensionais, mas sim espelhamentos bidimensionais de seres tridimensionais normais e que, em consequência, não se movem num mundo bidimensional nem agem num mundo assim, mas cuja ação, cujo ambiente, mundo concreto etc. nada mais são que espelhamentos bidimensionais de nossa realidade tridimensional normal. Desde a invenção do desenho e da pintura sabe-se que a realidade tridimensional pode ser espelhada de forma bidimensional, e que as pessoas percebem isso precisamente como um espelhamento da nossa realidade, sendo que a novidade do filme consiste apenas no fato de que também a mobilidade pode ser espelhada de modo análogo, o que, entretanto, em nada altera a questão fundamental referente à tridimensionalidade ou à bidimensionalidade da realidade e às formas no espelhamento. Os seres bidimensionais einsteinianos, portanto, não habitam um mundo bidimensional, nem refletem sobre ele. Pensamentos e sentimentos etc. são de fato representados no cinema, mas trata-se de pensamentos e sentimentos de seres humanos tridimensionais num mundo tridimensional. (O filme é bidimensional apenas quanto à estrita manipulação técnica, sendo que, por exemplo, a tela substitui o palco tridimensional, as películas são bidimensionais e embaladas de modo correspondente etc.) A essência do filme, aquilo que faz dele um filme, consiste em evocar, com a ajuda de uma projeção bidimensional, a experiência de um mundo tridimensional, o destino de seres humanos tridimensionais nesse mundo. De modo correspondente, os espelhamentos não podem ter nenhum tipo de representação própria, apenas espelham as representações que seus modelos tiveram na realidade. Caso contrário, seguindo a lógica desse experimento ideal, poder-se-ia dizer que a Mona Lisa não pode imaginar um mundo tridimensional, mas que a Vênus de Milus poderia fazê-lo. Negá-lo ou afirmá-lo seria igualmente absurdo; o rei deste experimento ideal realmente estava nu.

Poder-se-ia alegar o seguinte: ainda que tudo que dissemos contra o experimento ideal de Einstein seja correto, isso não afeta a essência de seu argumento, qual seja, que a geometria constitui uma parte da física. Por conseguinte, a geometria não é um espelhamento da realidade, abstraído de forma brilhante e, por isso, infinitamente

fecundo para a ciência, e cuja aplicação crítica à física promoveu de modo extraordinário e ainda hoje promove esta ciência, mas, ao contrário, seus objetos são tão reais e corpóreos quanto os da própria física. Sabidamente essa suposição constitui um momento da teoria geral da relatividade. Como pretendemos agora considerar mais de perto, no plano filosófico, as concepções de Einstein a esse respeito, desejamos enfatizar uma vez mais que nossas observações de modo algum têm o propósito de questionar se a teoria geral da relatividade, do ponto de vista da física, é correta ou incorreta, quanto mais não seja pela incompetência do autor nesse campo. Aqui trata-se exclusivamente – com o auxílio de algumas observações de Einstein – da seguinte questão puramente filosófica: a geometria é um espelhamento da realidade ou os seus objetos e respectivas conexões são partes constitutivas reais da realidade física, como a dureza, o peso etc.? Em conexão estreita com as suas considerações supracitadas, Einstein assim se exprime sobre essa questão:

> O que significa afirmar que nosso espaço tridimensional é euclideano? Ora, nada além de que todas as proposições corretas, logicamente provadas, da geometria euclideana devem poder ser corroboradas através do experimento prático. Com objetos rígidos ou com raios luminosos podemos construir objetos que se assemelham às figuras idealizadas pela geometria euclideana. Assim, a aresta de uma régua ou um raio de luz correspondem a uma reta, a soma dos ângulos de um triângulo construído com hastes delgadas e rígidas é 180°, e a relação entre os raios de dois círculos concêntricos produzidos com fio delgado e não flexível é igual à relação entre as suas respectivas circunferências. Encarada desse modo, a geometria euclideana torna-se um capítulo, sem dúvida muito simples, da física. Entretanto, podemos imaginar também que, nesse tocante, ocorram discrepâncias como, por exemplo, a de que a soma dos ângulos internos de um grande triângulo cujas hastes, tidas até então por diversas razões como rígidas, não totaliza mais 180º.[53]

Se as expressões claras possuem algum sentido, então Einstein considera a geometria euclideana uma hipótese, um modelo para o conhecimento dos fenômenos físicos. Sendo suas proposições corretas, logicamente demonstradas, então devem admitir sua corroboração por meio do experimento prático. Antes de tudo, as hipóteses da geometria de modo algum foram demonstradas logicamente. De nenhuma lógica do mundo poder-se-ia obter a proposição de que a circunferência do círculo é igual a 2 πr. Por outro lado, tais proposições não precisam ser corroboradas na realidade física. Ao contrário, a geometria espelha uma realidade reduzida à pura espacialidade e, portanto, homogeneizada, investigando nesse meio homogêneo as conexões legais de configurações puramente espaciais. Essa homogeneização verifica-se já no fato de que as dimensões do espaço adquirem desse modo um puro ser-para-si que, na realidade física das coisas, por princípio não poderiam ter. Uma linha, por exemplo, tem apenas uma dimensão, uma superfície, duas etc. Isso é algo que não pode existir na realidade física objetiva; no espelhamento é efetuada uma abstração razoável, e sua razoabilidade revela-se precisamente no fato de que prescinde por completo de qualidades e relações reais e objetivas das coisas reais. Por mais delgado que seja o fio com que foi feito o círculo einsteiniano, ainda assim ele terá três dimensões – e não somente uma, como a linha geométrica.

Essa homogeneização razoável no espelhamento geométrico permite, portanto, um alto grau de matematização das relações espaciais assim descobertas, uma racionalização expressa em termos matemáticos de conexões puramente espaciais, que jamais

poderiam ter sido obtidas por meio da simples observação etc. das próprias coisas. E ao falar aqui de matematizar, devemos acrescentar de imediato que também a matemática, obviamente, baseia-se no correto espelhamento da condição quantitativa das coisas e das relações na realidade. Quando falamos, para nos limitarmos aqui ao mais elementar, de quarenta pessoas ou de cinquenta árvores, os nossos pensamentos espelham o puramente quantitativo dos objetos, o número de exemplares presentes em tal grupo de objetos, prescindindo de qualquer outro caráter qualitativo. Em nosso exemplo, este último está presente sob a forma de um resto abstrato, na medida em que falamos de pessoas e árvores. Se desejamos prosseguir desse ponto até a mais simples das operações matemáticas, a adição, devemos eliminar também esse resto qualitativo, ou então substituí-lo por uma abstração que suprima ainda mais as qualidades. Podemos dizer, então, que quarenta seres vivos somados com cinquenta seres vivos perfazem noventa seres vivos. O desenvolvimento da matemática confirmou brilhantemente a correção e a fecundidade dessa abstração homogeneizante e ajudou a desvendar nexos quantitativos da realidade de extrema complexidade, coisa que não teria sido possível por vias diretas. Desse modo, repetimos, sobre a base do espelhamento abstrativo-homogeneizante foi possível também a matematização das relações espaciais puras, geometricamente espelhadas.

Todos esses triunfos da abstração razoável não alteram em nada o fato ontológico fundamental de que tanto a geometria quanto a matemática constituem espelhamentos, e não partes, nem "elementos" etc. da realidade física. Por espelharem momentos importantes e fundamentais, puras relações espaciais e puras relações quantitativas respectivamente, a geometria e a matemática são excelentes instrumentos para conhecer toda a realidade cuja essência consiste de relações espaciais ou quantitativas. Mas a despeito de todos esses brilhantes resultados não se deve esquecer a singela verdade de que espelhamentos desse tipo podem espelhar somente determinados momentos da realidade, enquanto a realidade existente em si possui uma infinidade de outros componentes.

O próprio Carnap, conforme vimos, é forçado a conceder, nesse ponto, que as fórmulas matemáticas relativas a um setor da realidade física permitem uma multiplicidade de possíveis interpretações físicas. Por conseguinte, aquilo que é real num fenômeno real só pode ser desvendado pelo espelhamento e pela análise da totalidade de seus momentos. E em tal análise – desde que se trate da constituição da realidade e não de sua mera manipulação –, a filosofia pode com razão exigir que a ciência distinga entre a própria realidade e os seus espelhamentos usados com finalidade cognoscitiva. Essas considerações não pretendem, portanto, afirmar o que quer que seja sobre as teorias físicas de Einstein. Sustentam apenas que seu experimento ideal não agrega nenhuma prova filosófica em favor da tese de que a geometria é um "capítulo da física". Parece-nos, muito antes, que, nesse particular, o importante físico fez uma concessão filosófica à teoria da manipulação do neopositivismo, favorecendo com sua autoridade a tendência fundamental deste último em fazer desaparecer da ciência a realidade. E, desse ponto de vista, as considerações sobre os seres humanos bidimensionais do filme não se apresentam apenas como uma colocação equivocada casual, mas como um sintoma da

confusa influência exercida pelo método da manipulação geral do neopositivismo sobre todo o pensamento contemporâneo.

Confusões análogas sobre fatos filosoficamente importantes e obscurecimentos de questões filosóficas fundamentais poderiam ser observados em quase todas as tomadas de posição do neopositivismo. Pois é um traço básico da manipulação como método universal do neopositivismo eliminar por inteiro justamente essas questões da ciência – sob o título de "metafísica" –, para que assim nenhuma reflexão sobre problemas da realidade perturbe ou mesmo impeça o funcionamento ilimitado do aparato manipulatório. Basta recordar o já citado tratamento conferido ao chamado paralelismo psicofísico. Nesse particular, a resposta efetiva a uma das mais importantes questões da vida organizada superior é descartada como não científica, toda e qualquer busca por prioridade real, por interação real etc. é difamada como "metafísica", visando elevar a fácil e confortável manipulação de resultados isolados à condição de exclusiva unidade científica admissível. E o que é feito para os detalhes governa os princípios do todo.

É interessante e significativo que seja o neopositivismo que mais enfaticamente levante hoje o problema da unicidade da ciência. E não subsiste dúvida nenhuma de que há algo de legítimo nessa exigência. A diferenciação das pesquisas singulares cresce desmesuradamente e vai tão longe que, às vezes, mesmo eruditos de grande capacidade não mais entendem a "linguagem" de áreas limítrofes. E essa situação parece ainda mais grotesca e intolerável porquanto, precisamente, a atual pesquisa científica da realidade, simultaneamente à especialização, rompe com mais frequência as delimitações acadêmicas das disciplinas, iluminando suas cada vez mais ricas interconexões, inter-relações etc. Por essa razão, a efetiva exigência que hoje se põe é voltar a recorrer à realidade existente em si, sem levar em conta onde e como são academicamente classificados seus grupos de fenômenos isolados. Poderia e deveria resultar daí um novo tipo de universalidade na ciência: a da multilateralidade intensiva e concreta na apreensão dos fatos singulares concretos. Algumas iniciativas nessa direção já existem hoje, cujo pressuposto, no entanto, é o seguinte: tomar como ponto de partida a realidade, do verdadeiro ser-em-si dos fatos concretos em questão. Fosse essa realidade compreendida de modo correto, as delimitações artificiais erigidas pelo espelhamento baseado na divisão do trabalho não poderiam constituir-se num impedimento para o progresso do conhecimento. Tais tendências já existem na atualidade; todavia, em geral nascem de modo espontâneo, sem tomar consciência de que a clara visão ontológica do complexo em questão proporcionaria a bússola mais segura para a orientação sobre quais devem ser as interações, as interconexões etc. realmente decisivas para um dado complexo concreto de problemas.

Também sobre essa questão, os neopositivistas apresentam um programa que, quanto mais influente fica, mais é capaz de produzir e fixar confusões dificilmente destrinçáveis. Nos artigos programáticos de uma enciclopédia publicada nos Estados Unidos, eles apresentam a exigência de uma ciência unitária. Nesse caso, os neopositivistas invocam Leibniz e os enciclopedistas franceses do século XIX, mas sem querer levar seriamente em conta que o ponto de partida dessas tentativas iniciais e, por isso, prematuras de unificação da pesquisa científica e de síntese de seus resultados era diametralmente

oposto ao deles, qual seja, a convicção da unidade do mundo existente em si, da unicidade de suas leis, unidade que, portanto, pode e deve receber seu reflexo consciente numa ciência unitária. A proposta neopositivista de uma ciência unitária e de uma enciclopédia unitária – esta como uma espécie de realização a prazo da primeira – parte de pressupostos diretamente contrários. Carnap afirma:

> A questão da unidade da ciência é concebida como um problema da lógica da ciência, não como um problema ontológico. Nós não perguntamos: "o mundo é uma unidade? Todos os eventos nele são elementos de um mesmo gênero?" [...] parece duvidoso que pudéssemos encontrar qualquer conteúdo teórico em questões filosóficas que são discutidas como monismo, dualismo e pluralismo. Em todo caso, quando perguntamos se existe uma unidade na ciência, entendemos isso como uma questão da lógica relativa à afinidade lógica entre as terminologias e as leis dos diversos ramos da ciência.[54]

A demanda por uma ciência unitária representa, portanto, uma manipulabilidade unitária da totalidade do material cognitivo, independentemente de como a própria realidade é constituída, como se em seus domínios do ser não houvesse estrutura e dinâmica peculiares e, por consequência, legalidades peculiares.

A rejeição dessa unitariedade antirrealística – que se diz simplesmente neutra – da manipulabilidade das proposições em que nosso saber é acumulado e concentrado, não significa naturalmente adotar um posicionamento contrário a toda e qualquer construção unitária do conhecimento científico. Ao contrário. Toda autêntica filosofia aspirou apreender num plano geral pelo menos os princípios de tal unidade. Desde Hegel, entretanto, não se deve falar nem de uma unidade absoluta, que, em última análise, exclua diferenciações, nem de oposições absolutas, de heterogeneidades incondicionais e intransponíveis. Em sentido filosófico, a unidade consiste, na verdade, de uma unidade de unidade e diferença. Essa unidade dialética, porém, somente pode ser encontrada na própria realidade. Só quando conseguimos descobrir, na própria realidade, os princípios da estrutura e da dinâmica de tal unidade da unidade e da diferença e elevá-los à consciência, poderá surgir uma unidade do conhecimento científico do mundo; a unidade subsiste mesmo que não violente em parte alguma a diferença de estrutura e de dinâmica. Portanto – para concretizar um pouco mais nosso pensamento –, somente quando for possível afirmar o ser inorgânico como o fundamento de todo ser, sem com isso destruir no pensamento a constituição específica do ser orgânico e do ser social, quando tiver sido compreendida a diversidade dos modos de ser em sua indissociável associação e simultaneamente em suas diferenças qualitativas, só então pode surgir uma ciência internamente unitária. Se a tentativa feita pelos antigos materialistas com o seu monismo mecanicista já estava fadada ao fracasso, tanto mais as teorias que, como o vitalismo, a ciência do espírito etc. absolutizaram os diferentes modos de ser em sua diversidade.

O neopositivismo, como vimos, deseja resolver essa questão pela exclusão de toda ontologia, pela simples unidade da "linguagem" científica e pelo seu tipo de manipulação logicista. Desse modo, todas as formas específicas de ser forçosamente perdem sua particularidade interna, devendo ser tratadas segundo o modelo – conforme a interpretação neopositivista – da física moderna Num plano bem superficial, pode surgir a impressão de que se trata de uma renovação modernizada da antiga ideia – mecânico-materialista – de reconduzir unitariamente à legalidade da mecânica no mundo físico

todos os fenômenos cientificamente apreensíveis do universo. A evidência da primeira impressão cresce mais ainda com o extraordinário progresso que, nesse período, fez o método matemático na apreensão da legalidade do mundo. Basta recordar os resultados da biofísica e da bioquímica, o emprego frequentemente bem-sucedido do método matemático no campo da economia etc. Com isso, o método unificante que, no materialismo mecanicista, fracassou diante das diferenças qualitativas existentes em si dos diversos modos do ser, parece ter-se tornado efetivável a um nível mais elevado mediante a matematização generalizada, mediante a "linguagem" científica semanticamente unificada. Mas se trata apenas de uma aparência. A diversidade ontológica dos modos do ser só pode ser eliminada da formação conceitual da ciência por meio de um nivelamento homogeneizante que violenta a particularidade efetiva. "Naturam expellas furca, tamen usque recurret."[*] Por mais discrepantes que tenham sido ambas as tentativas de unificação – a primeira baseada numa ontologia primitivamente simplificadora, a segunda baseada numa tentativa refinada de ignorar toda ontologia –, elas falharam diante da mesmíssima resistência, qual seja, à da realidade existente em si, cuja autêntica constituição resiste tanto à violação grosseira como à refinada. Essa resistência se manifesta diretamente nas insolúveis contradições essas que emergem dos enunciados unificadores, programaticamente dirigidos, contradições essas que atingem diretamente o centro do programa, expulsando para o reino da utopia precisamente a dimensão da práxis e da Realpolitik, a dimensão antiontológica.

Atualmente, uma crítica ao materialismo mecanicista sob esse ponto de vista é dispensável. No caso do neopositivismo, herdeiro do pragmatismo, a resistência da realidade se manifesta na inexequibilidade prática do programa, na inevitabilidade – pragmática – de seu fracasso. Sem dúvida, esse fracasso nem sempre é abertamente admitido. Creio que Carnap ficaria extremamente ofendido se fosse comparado com o metafísico Fichte, mas suas explicações lembram de modo contundente o dito fichteniano "tanto pior para os fatos". Também aqui o contraste não deve ser ignorado: Fichte pronunciou essas palavras abertamente com um páthos animado pela Revolução Francesa, na esperança de uma renovação revolucionária do pensamento. Carnap, por sua vez, as pronuncia com a confiança representativa do manager que, autoconfiante pelos sucessos anteriores, insiste em dominar no futuro, por completo, o mercado que hoje é apenas parcialmente manipulado. A poção mágica para tanto é a unidade da "linguagem" científica ou, dito mais concretamente, a possibilidade de traduzir enunciados de um setor na terminologia de outro, pelo que a física matemática deve servir de modelo para toda ciência. (Daí o termo "fisicalismo".) De fato, Carnap afirmou que todos os enunciados da biologia poderiam ser "traduzidos" sem mais na "linguagem" da física – e assim é demonstrada, nesse ponto, a existência da ciência unitária. "De acordo com nossas análises anteriores, uma lei biológica contém somente termos que são redutíveis a termos físicos."[55]Todavia, Carnap é forçado a admitir de imediato que isso ainda não soluciona satisfatoriamente o problema. Ele aponta para o número crescente de leis biológicas que podem ser derivadas das leis da física e daí conclui, com toda razão, que a contribuição da física e da química tem de constituir uma fecunda

tendência da pesquisa biológica.

Desse modo, porém, o problema da biologia nem sequer é formulado, quanto mais resolvido. Como Carnap e todos os neopositivistas, como vimos, pouco se interessam pela interpretação físico-real dos enunciados físico-matemáticos, remetendo a resolução disso para a convenção científica, resulta óbvio que de modo algum lhes interessa a interpretação biológica dos fenômenos biológicos que podem ser expressos por meio de uma fórmula físico-matemática (a química incluída). Outro colaborador da mesmíssima enciclopédia, Felix Mainx, chega a declarar francamente que toda biologia geral é supérflua num plano científico; ela possuiria apenas um significado pedagógico, mas não constituiria um campo próprio de pesquisa[56]. Aqui os neopositivistas colocam-se numa posição cômoda, na medida em que simplesmente identificam o campo problemático da biologia geral com teorias cientificamente comprometidas e liquidadas, como o vitalismo. Porém, com uma polêmica tão barata não se consegue expelir esse problema da ciência ou, quando muito, se logra fazê-lo transitoriamente, e também nesse caso em prejuízo da biologia como ciência da vida. De fato, a despeito dos ricos resultados da pesquisa singular, as questões centrais da vida, como tipo qualitativamente peculiar do ser, de modo algum já foram esclarecidas com precisão – remeto aqui apenas à problemática científica, não à ontológica, da reprodução ontogenética e filogenética –, e ninguém poderá negar que se trata de fatos. Todos os resultados singulares que têm de ser obtidos, frequente e fecundamente, por intermédio da biofísica e da bioquímica servem, em última análise, ao conhecimento do que a vida é em si, do que ela tem em comum com outras formas de ser e de qual é o elemento específico distintivo de seu ser. É lugar-comum dizer que teorias como o vitalismo deram respostas completamente falsas a tais questões, mas o fato de que até hoje não tenha sido encontrada uma solução adequada para elas de modo algum confere ao neopositivismo o direito de eliminá-las da ciência.

O desenvolvimento do pensamento mostra – e retomaremos com frequência essa questão ao longo destas análises – que as questões ontológicas afloram muito antes da possibilidade de serem respondidas cientificamente, que tal desenvolvimento elimina passo a passo as falsas concepções para substituí-las por outras mais corretas e que, desse modo, surge uma ininterrupta interação com a ciência. Mas é uma especialidade do nosso tempo a decidida radicalidade com que se procura separar a ciência da realidade. Quanto mais isso costuma ser feito em nome da "pureza" da ciência, tanto mais a prejudica. Pois o nosso saber tem de se confrontar com esses fatos reais, e em lugar nenhum está escrito que um pressuposto ontológico ou uma resposta ontológica tenham de ser tão confusos ou reacionários como os do vitalismo. Um físico importante como Schrödinger, por exemplo, procurou responder à questão ontológica fundamental da biologia – a essência da vida – propondo a hipótese de que a inversão da entropia seria o fundamento da vida[57]. Naturalmente, não há aqui a intenção de tomar partido a favor ou contra a hipótese de Schrödinger. Nós a mencionamos apenas porque ela mostra como é possível encontrar – sem abandonar o terreno da cientificidade controlável, e até mesmo eventualmente com o auxílio de categorias físicas (ou químicas) – tal solução para a essência específica da vida, que conceitualize tanto a sua continuada conexão com a realidade inorgânica como a sua particularidade em relação a esta última. Descartar

tais problemas por meio do slogan "metafísica" leva, portanto, ao estreitamento e à desfiguração da biologia como ciência.

Naturalmente não há como tratar aqui de maneira pormenorizada de tais questões. Desejamos apenas mencionar mais uma vez uma categoria da realidade já aludida em outros contextos, a da singularidade. Em razão do processo de reprodução ontogenético, a singularidade cumpre, na esfera da vida, um papel muito mais destacado do que na realidade inorgânica; isso é de tal maneira evidente que a própria regulação linguística do neopositivismo não pôde simplesmente passar ao largo dela. Felix Mainx, por nós já citado, fala da pluralidade descontínua de animais e plantas e diz que, em razão disso, ela não pode ser ordenada de maneira meramente quantitativa, tal como foram, por exemplo, os elementos químicos por Mendeleev, e que, por isso, para os animais e plantas é impossível fazer previsões sobre formas ainda desconhecidas, ao contrário do que ocorre no caso dos elementos químicos. Abstraindo-se da equiparação – admissível só para fins manipulatórios – de elementos simples com organismos muitas vezes altamente complexos, pelo menos se reconhece um lado do complexo, mas não ocorre aos neopositivistas extrair desses fatos, forçosamente reconhecidos, consequências metodológicas para a diversidade dos modos do ser, que dá origem àquela diversidade. Além disso, a maior importância da categoria da singularidade manifesta-se também na formulação teórica de questões biológicas eminentemente práticas. Basta pensar na ciência da medicina. Seu objeto é sempre, irrevogavelmente, um paciente singular por vez. Ainda que fosse possível investigar e identificar todos os sintomas de seu estado de saúde por meio de mensurações quantitativas, possibilidade da qual ainda estamos distantes, o decisivo para a correção do diagnóstico e do tratamento continua sendo, em última análise, a constituição específica de um indivíduo. O ideal neopositivista, hoje reiteradamente reafirmado, de substituir o diagnóstico pessoal do médico por uma máquina cibernética, considerando o número e a precisão crescentes dos exames detalhados quantificados, os quais, evidentemente, devem ser estudados e avaliados com cuidado pelo médico, revela com nitidez caricatural a peculiaridade metodológica do neopositivismo. Por um lado, a singularidade do paciente é negligenciada de modo metodologicamente consciente; por outro, também já assinalamos que a interpretação biológica dos nexos singulares, quantitativamente fixados, é desdenhosamente posta de lado em favor da "linguagem" comum que se atém ao quantitativo. Não é necessário ser médico para saber que todos os exames quantitativos, ou seja, cardiogramas, hemogramas, medições da pressão arterial etc., devem ser interpretados biologicamente, quer dizer, individualmente baseados na personalidade, no histórico da doença etc. do paciente singular, a fim de que se possa estabelecer um diagnóstico correto. (O fato de haver evoluções típicas etc. não altera em nada essa decisiva importância da categoria da singularidade.)

A unidade neopositivista da manipulação científica assume um aspecto ainda mais grotesco quando o ser humano e as relações humanas são o objeto da pesquisa. Nesse campo – por negligenciarem-se os resultados efetivos das ciências sociais, sobretudo da economia – a estrada não passa mais pela reinterpretação, pela inadmissível simplificação de métodos e resultados científicos efetivos, mas liga-se diretamente com

as modernas filosofias da manipulação. Carnap, em seu artigo por nós já citado, distingue apenas entre behaviorismo individual e behaviorismo social. Enquanto na psicologia ele ainda chega a discutir algumas dificuldades de classificação, parece-lhe que, nas ciências sociais, a situação nem mesmo carece de uma análise pormenorizada:

> Cada termo desse campo é redutível aos termos de outros campos. O resultado de toda e qualquer pesquisa sobre um grupo de seres humanos ou outros organismos pode ser descrito nos termos de seus membros, de suas relações recíprocas e em seu entorno. Em seguida podem-se formular as condições para o emprego de qualquer termo nos termos da psicologia, da biologia e da física – incluída a linguagem-objeto. Muitos termos podem ser definidos sobre essa base, podendo o resto certamente ser reduzido a ela.[58]

Carnap chega a admitir que "atualmente a psicologia e a ciência social não podem ser derivadas da biologia e da física. De outra parte, não há qualquer razão científica para supor que tal derivação seja por princípio e em definitivo impossível"[59].

Tal dogmatismo da manipulação universal é francamente desarmante. Por isso, não daremos seguimento à polêmica com as proposições de Carnap. Para muitos, essas proposições se desqualificam por si próprias. Remetemos os demais leitores ao conjunto das análises que se seguem, nas quais, sem crítica expressa às posições neopositivistas, está contida implicitamente a sua refutação.

2. Excurso sobre Wittgenstein[*]

Em nossas considerações até aqui, o problema da ontologia ficou deliberadamente limitado à estrutura interna da ciência, a sua manifesta relação gnosiológica com a realidade, ao significado gnosiológico dos problemas ontológicos na apreensão de fatos concretos etc. Mas é claro que com isso o papel das interrogações e das respostas ontológicas na vida humana não está ainda suficientemente esboçado. Pois, como veremos na segunda parte, ao tratar do trabalho, a correta relação do homem com a realidade existente em si, que transcende a consciência, de fato é o problema central da vida cotidiana, da práxis cotidiana. Pode-se mesmo afirmar, legitimamente, que a atitude científica da humanidade tem sua origem geneticamente vinculada a essa necessidade elementar. Porém, mesmo com essa gênese a questão nem de longe está esgotada. Em sua essência mais íntima, todo o âmbito da atividade do ser humano é determinado pela realidade existente em si, ou seja, pelo seu espelhamento na consciência predominante em cada época: essas concepções atuam sobre os diversos conteúdos e formas da práxis humana. Esse complexo só pode receber um tratamento adequado e aprofundado no âmbito das ciências sociais concretas, nas análises concretas da práxis humana, incluída a ética. Por isso, aqui é possível apenas fornecer um esboço indicativo, sumário, dos fatos mais fundamentais. Apesar disso, tal esboço é indispensável porque o predomínio mundial do neopositivismo, que emerge de maneira gradual, justamente por sua postura de neutra recusa a toda ontologia tornou-se um fator decisivo na formação das modernas concepções de mundo, tanto no sentido da teoria pura como no da práxis a ela intimamente vinculada, na acepção mais ampla da palavra práxis. Já conhecemos a atitude universalmente dominante dos neopositivistas: trata-se do benevolente desprezo d o manager, enfim completamente adulto e amadurecido, pelas ilusões infantis-românticas daqueles que, não encontrando realização e satisfação no perfeito

funcionamento de um mundo inteiramente manipulado, perseguem sonhos originados nos estágios primitivos, há muito ultrapassados, do desenvolvimento da humanidade.

Todo conhecedor do desenvolvimento da filosofia moderna sabe, porém, que desse modo a análise realizada não abrangeu a totalidade do pensamento burguês socialmente significativo. Em paralelo com a marcha triunfal do positivismo aparecem continuamente filosofias que, embora posicionadas, do ponto de vista gnosiológico, em terreno totalmente ou bastante semelhante, consideram que se devem discutir os problemas "históricos" e "tradicionais" da filosofia e encontrar soluções para eles em conformidade com a nova época. Do ponto de vista da atitude social, isso significa que esses pensadores reconhecem o irresistível avanço da manipulação no capitalismo contemporâneo como inelutável, como "destino", mas procuram ostentar uma resistência espiritual às suas consequências ideológicas espontâneas, imediatas. A grande influência desses pensadores mostra que exprimiram e exprimem uma necessidade social efetivamente existente. Também nesse particular não podemos ter a intenção de discutir a fundo, in extenso, esse movimento de protesto. Remetemos somente a Nietzsche, na segunda metade do século passado, e a Bergson, na virada do século. Que a teoria do conhecimento de Nietzsche estava muito próxima do positivismo, já o havia reconhecido Vaihinger, certamente uma competente testemunha, posto que ele – ao tempo da redação da Filosofia do como se – foi um dos primeiros a tentar reinterpretar Kant em conformidade com um positivismo coerente. Nesse contexto, considerava, junto com Forberg e Lange, Nietzsche como um companheiro de jornada, e com toda razão não o perturbava o fato de Nietzsche ter construído sobre sua teoria do conhecimento positivista uma metafísica (sem aspas) romanticamente aventureira, que de certa maneira tinha sua parte crucial no "eterno retorno". A relação íntima da teoria do conhecimento bergsoniana com o pragmatismo é por demais conhecida para que seja necessário analisá-la mais de perto. E a lista de tais figuras intermediárias poderia ser estendida à vontade.

Porém, aqui nos interessa mais o presente do que a sua pré-história. Sobre o polo "rebelde", da moda, oposto à autossuficiência do neopositivismo, ao conformismo neopositivista diante da generalização da manipulação, justamente agora em pleno florescimento, sobre o existencialismo, enfim, falaremos em breve. Entretanto, parece-nos instrutivo, por exemplo, constatar não somente a profunda influência de Carnap e Heidegger, como extremos opostos, sobre o pensamento moderno, mas, sobretudo, o fato de serem os extremos de correntes que socialmente provêm da mesma origem, razão pela qual têm muito em comum em seus fundamentos teóricos e se completam em tal polaridade. Por isso, parece-nos necessário, antes de passar ao exame do existencialismo, aludir brevemente a um neopositivista que esteve de acordo com os neopositivistas em todas as questões gnosiológicas fundamentais do neopositivismo, que muito contribuiu para fundamentar e aperfeiçoar suas aspirações e influiu essencialmente no desenvolvimento da doutrina, mas que, por permanecer filósofo, e não simplesmente um manager da vida intelectual, vivenciou como problemas os tradicionais problemas da filosofia, e mesmo se – conforme a boa ortodoxia neopositivista – os tenha expulsado do reino da filosofia científica, sentiu-os como autênticos problemas, como um conflito

interior: pensamos em Wittgenstein.

Não é preciso mostrar detalhadamente que as concepções de seu Tractatus (consideraremos aqui apenas essa, que é a mais famosa e influente obra de Wittgenstein) estão muito próximas das concepções da escola neopositivista. Também repudia toda problemática ontológica como metafísica, como absurda. Ele afirma:

> A maioria das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não é falsa, mas um contrassenso. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos decorre de não entendermos a lógica de nossa linguagem. [...] E não é de admirar que os problemas mais profundos de fato não sejam problemas.[60]

O conteúdo dessa formulação está plenamente de acordo com a doutrina geral do neopositivismo, tem meramente outra entonação. Não somente evoca a sensação de que os problemas desterrados da filosofia científica permanecem, a despeito de tais decretos, como problemas humanos autênticos, mas deixa entrever igualmente um estranho dilema na postura interior em relação ao mundo sem ontologia, sem realidade, da perspectiva neopositivista. Wittgenstein refuta também o nexo causal como superstição[61]. Por essa razão, considera coerentemente um mito, no sentido dos velhos mitos, uma moderna visão de mundo fundada sobre as ciências naturais, na medida em que pretenda ser visão de mundo.

> Toda moderna visão de mundo baseia-se na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais. Portanto, ficam diante das leis naturais como diante de algo inatingível, como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos certamente são mais claros, na medida em que reconhecem um fechamento evidente, ao passo que no novo sistema deve parecer que está tudo explicado.[62]

Porém, é notável e interessante que em Wittgenstein o rigoroso logicismo incline-se às vezes para uma ontologia irracionalista. Assim, ele contesta – em total conformidade com a rigorosa semântica neopositivista – que a marca das proposições lógicas seja a generalidade e explica essa sua tese afirmando que uma proposição não generalizada pode ser tão tautológica, isto é, uma proposição da lógica, quanto uma proposição generalizada. Nesse contexto, porém, esta notável sentença é introduzida: "Ser geral quer dizer apenas: valer casualmente para todas as coisas"[63]. O que significa, aqui, "casualmente"? Ainda que a expressão fosse interpretada num sentido puramente semântico, conduziria de todo modo a consequências irracionalistas, posto que, também em Wittgenstein, o logicismo matemático tem a função de produzir, entre as proposições singulares, sequências homogêneas da redutibilidade de uma à outra, por conseguinte, de criar – pelo menos no plano da manipulação das proposições – séries de deduções logicamente conexas que excluem toda casualidade. A validade casual da generalidade para os objetos dos quais ela é a generalização transformaria num absurdo todas essas conexões, porque a pura casualidade não é redutível nem traduzível. Mas como dificilmente se poderia esperar de um lógico extremamente talentoso como Wittgenstein uma inconsequência metodológica dessa espécie, parece-nos que essa frase deve ser atribuída a uma involuntária derrapagem de Wittgenstein no ontológico, ao ser surpreendido pelo brilho intenso de uma profunda discrepância ontológica entre sua própria lógica matemática e a realidade subitamente tornada consciente.

Naturalmente trata-se de um episódio isolado, mas curiosamente não é o único. De

fato, a observação franca e sincera sobre o solipsismo tem um caráter semelhante. Wittgenstein diz:

> O que o solipsismo pensa é inteiramente correto, só que não pode ser dito, mas se mostra. – Que o mundo é meu mundo mostra-se no fato de que os limites da linguagem (da linguagem que só eu compreendo) significam os limites do meu mundo. – O mundo e a vida são um. – Eu sou meu mundo. (O microcosmo.) […] O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.[64]

Trata-se de muito mais do que a mera revelação de segredos escolares à la Heine. Mais uma vez, é uma súbita compreensão da realidade, o abismo da realidade repentinamente se escancara diante do neopositivista, e novamente ele renega, de maneira irracionalista, o sagrado dogma da neutralidade da esfera da manipulação no que se refere à subjetividade e à objetividade. Nesse caso, a oposição entre a impossibilidade de dizer – o neopositivista pode dizer tudo que é logicamente correto – e a mera possibilidade de mostrar, essencialmente irracionalista, denuncia uma atitude diante da realidade, em última análise, análoga à revelada em nosso exemplo anterior.

A conclusão do tratado traz uma espécie de síntese desse sentimento em relação à vida. Wittgenstein exprime-se ali com cativante franqueza:

> Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham sido respondidas, os problemas de nossa vida não terão sido sequer tocados. Nesse caso, é claro que não restará mais nenhuma questão, e essa é precisamente a resposta. Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas, para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se tornou claro, não puderam dizer em que consiste esse sentido?) Há, entretanto, o inefável, ele se mostra, é o místico.[65]

E é importante que esse raciocínio tenha sido precedido pelo aforisma: "O místico não é como o mundo é, mas que ele é"[*]. Sob esse aspecto, e não do ponto de vista de um positivismo consistente, que o Tractatus conclui com máxima coerência: "Do que não se pode falar, deve-se silenciar"[66]. No entanto, quando a resposta de um filósofo ao que são os problemas da vida consiste na prescrição do silêncio, que outro significado pode haver nisso senão a confissão da falência dessa própria filosofia? Falência naturalmente não do ponto de vista do puro neopositivismo, que floresce, prospera e está conformado e feliz nessa situação, mas do ponto de vista da filosofia tal como sempre foi entendida pela humanidade desde seu despertar para a consciência e para a autoconsciência. Wittgenstein se refugia das consequências de sua própria filosofia no irracionalismo, só que é demasiado inteligente e filosoficamente lúcido para querer fazer desse abalo ontológico uma filosofia irracionalista própria. Ele se mantém fiel à sua causa, ao neopositivismo, e, diante do abismo, diante do beco sem saída de seu próprio pensamento, recolhe-se a um silêncio orgulhoso e recatado. Nesse silêncio, entretanto, ressoa um profundo não conformismo: do ponto de vista da vida, dos genuínos problemas da vida, a universalidade da manipulação é declarada nula, anti-humana e degradante para o pensamento humano autêntico. O comportamento de Wittgenstein é – naturalmente, sob o aspecto puramente intelectual – contraditório até a insustentabilidade. Justamente por isso, no entanto, expressa – por assim dizer, com um gesto filosófico – algo extremamente importante e contraditório para a presente situação social: o pensamento (e, sobretudo, o sentimento) daqueles que não vislumbram saída da manipulação geral da vida pelo capitalismo atual, mas que são capazes de contrapor-lhe apenas um protesto antecipadamente impotente – o silêncio de Wittgenstein.

3. Existencialismo[*]

Neste ponto, torna-se clara a estreita ligação entre Wittgenstein e o existencialismo. Não importa se os principais existencialistas o leram e como reagiram a ele. Situações e tendências sociais iguais podem muito bem produzir raciocínios semelhantes, mesmo que seus autores nada saibam ou não queiram tomar conhecimento uns dos outros. Entretanto, diga-se de passagem que não nos parece tão difícil assim encontrar posturas comuns tanto à fenomenologia – ponto de partida do existencialismo, que também Heidegger mantém como tal – quanto ao positivismo e ao neopositivismo. Com toda certeza o próprio Husserl não está nem um pouco distante do positivismo por ocasião da fundação da fenomenologia. Ele, por exemplo, expõe o seguinte:

> A questão da existência e da natureza do "mundo exterior" é uma questão metafísica. A teoria do conhecimento, como aclaração geral da essência ideal e do sentido válido do pensamento cognoscitivo, abrange a pergunta geral se e em que medida é possível um saber ou um supor racional de objetos concretamente "reais" fundamentalmente transcendentes às vivências que os conhecem, e a que normas o verdadeiro sentido de tal saber deveria corresponder; mas não abrange a questão em sua versão empírica, a saber, se nós, humanos, com base nos fatos que nos são faticamente dados, podemos realmente obter tal saber ou até se temos a tarefa de realizá-lo.[67]

Isso mostra que esse raciocínio se move nas imediações do positivismo ou de um neokantismo de matiz positivista.

O motivo filosófico decisivo nos elementos comuns às tendências fundamentais consiste no empenho por encontrar uma localização, uma posição, cuja base inquebrantável é formada pela subjetividade (sensações em Mach, vivências em Dilthey etc.), mas que, sem recorrer à realidade existente em si, negando em cada caso o conhecimento de tal realidade, pretende, não obstante, ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade sui generis. Isso talvez seja até mais evidente na própria fenomenologia, na medida em que esta aparece como novo método lógico em Husserl, do que no positivismo contemporâneo propriamente dito. O problema que nos interessa aqui só adquire contornos bem plásticos quando discípulos e sucessores de Husserl, sobretudo Scheler e Heidegger, começam a transformar o método fenomenológico em fundamento da ontologia. Neste ponto, não queremos nos estender sobre o fato de que a própria fenomenologia, mediante suas "reduções", mediante o "colocar entre parênteses" da realidade, já tende de modo muito preocupante para uma arbitrariedade metodológica. Porque se trata de um preconceito idealisticamente não dialético pensar que a essência pode ser realmente independente da realidade, ou seja, que ela só poderia ser adequadamente apreendida quando as vivências intencionais daquilo que é real fossem metodologicamente mantidas longe dela com todo esmero. Esse problema não será tratado aqui com relação à lógica pura; porém, não é preciso refletir muito para evidenciar como, sempre que se fala de objetos de algum modo existentes, a essência está tão profundamente entrelaçada com a realidade que ignorá-la metodicamente ("colocar entre parênteses") só pode levar a um arbítrio extremo. Como quer que se queira determinar ontologicamente a essência, ela só pode se revelar realmente nas inter-relações dinâmicas da realidade; a diferenciação entre essência, fenômeno e aparência sempre constituirá um esforço vão quando se exclui a realidade. Não se pode ignorar, nesse tocante, que a "depuração" fenomenológica dos atos intencionais produz,

em relação à apreensão da realidade como tal, a mesma fonte de erros que já constatamos no neopositivismo como decorrência da postura unilateralmente gnosiológica: a incapacidade de perceber e reconhecer a fronteira clara objetivamente presente entre o próprio ser e seus espelhamentos. Se isso é capaz de provocar grandes equívocos já no campo puramente científico, será ainda mais onde o ser humano, suas relações com o mundo e sua práxis se converterem em objeto da investigação. Se já o fato de se considerar a geometria como parte da realidade física gerou grande confusão ontológica, quanto mais aqui, onde é perfeitamente possível, mediante o "colocar entre parênteses", tratar a "objetividade" dos enunciados teológicos fenomenologicamente no mesmo nível da realidade objetiva.

Os sucessores de Husserl fundam a ontologia precisamente sobre o método fenomenológico[68]. Para ir de imediato ao centro da problemática, seja-me permitido citar, uma vez mais, uma conversa que tive com Scheler:

> Quando Scheler me visitou em Heidelberg, na época da Primeira Guerra Mundial, tivemos sobre esse tema uma conversa interessante e característica. Scheler sustentou a posição de que a fenomenologia seria um método universal, que poderia ter tudo como objeto intencional. "Pode-se, por exemplo", explicou Scheler, "promover investigações fenomenológicas sobre o Diabo; para isso só se precisa primeiramente colocar a questão da existência do Diabo entre parênteses." "É claro", respondi, "e quando o senhor tiver terminado de compor a imagem fenomenológica referente ao Diabo, o senhor abrirá os parênteses – e o Diabo em pessoa estará parado diante de nós." Scheler riu, deu de ombros e nada respondeu.[69]

Naquela época, todavia, Scheler ainda abordava essa questão de modo relativamente ingênuo, valendo-se da ortodoxia metodológica de um discípulo de Husserl. Mas justamente por isso se expressa aí, de um modo que pode ser qualificado como grotesco, o salto inadmissível entre objetividade real (que, nesse caso, é suposta) e realidade no sentido ontológico. No entanto, a minha intervenção na conversa, que na época foi em tom de brincadeira, poderia ser aplicada seriamente a muitas passagens da ética de Scheler, mais exatamente àquelas em que ele se empenha por lançar a ponte entre fatos éticos descritos em termos fenomenológicos e a confirmação da veracidade de posições [Positionen] teleológicas.

Heidegger, por sua vez, vai muito além de Scheler já na exposição do objeto e do método da fenomenologia como fundamentação da ontologia. O fato de concentrar o âmbito objetivo da ontologia desde o início no ser humano e em seu "mundo" representa uma importante mudança metodológica, que será decisiva e – considerando concretamente – fatal para a peculiaridade da ontologia existencialista e a influência peculiar exercida por ela. Pois Heidegger fala abertamente que encara o ser humano (o ser-aí) e nada além do ser humano como ponto de partida da ontologia. É-nos impossível analisar aqui toda a linha de argumentação heideggeriana que leva a esse resultado; para a nossa análise, de todo modo, só interessa o ponto de partida de sua ontologia – como quer que este seja fundamentado. Heidegger diz:

> Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema o ente desprovido do modo de ser correspondente ao ser-aí estão fundadas na e são motivadas pela estrutura ôntica do próprio ser-aí, que acolhe em si a determinidade de uma compreensão pré-ontológica do ser. É por isso que se deve procurar, na analítica existencial do ser-aí, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se.[70]

Em prosa singela, da qual Heidegger sempre se manteve distante, isso significa que sua

ontologia leva em conta tão somente o ser humano e suas relações sociais. Ele esboça, portanto, uma ontologia do ser social, na qual todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes. Heidegger inclusive polemiza expressamente contra toda filosofia que vislumbra na natureza algo primordialmente ontológico e, de modo correspondente, expõe sua posição da seguinte maneira:

> Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano que, ademais, num primeiro momento, nem foi descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido categorial-ontológico, a natureza é o caso-limite do ser de um possível ente intramundano. O ser-aí só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo do seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas de ser de um ente determinado que se encontra no mundo, a "natureza" nunca poderá tornar compreensível a mundanidade.[71]

Desse modo, a natureza se converte em mero componente do ser social. Está contida aí certa verdade – extremamente relativa –, pois o "metabolismo da sociedade com a natureza" de fato é, como mais tarde veremos, um momento importante do ser social. Porém, a natureza sempre será, independentemente desse seu papel social, algo existente em si e, por isso, necessariamente objeto de investigações ontológicas autônomas. Privada dessa autonomia, ela não passa de um objeto da manipulação social.

Isso, pelo visto, é a maior antítese possível ao neopositivismo, pois este estabelece como alvo justamente a manipulação unitária, sendo que o ideal do domínio dos objetos sociais seria a sua subordinação total às regulações semânticas da física matemática. Sendo assim, Carnap exige uma manipulação intelectual do social como um todo, segundo o modelo da física; Heidegger, o tratamento da natureza como mero momento parcial do ser social dos humanos. Porém, a antítese é apenas aparente, pois trata-se, antes disso, de uma complementação recíproca. O cumprimento real da exigência de Carnap nada mais seria do que a teoria da completa manipulação de todos os fenômenos sociais, e nesse ponto emerge, como vimos, o círculo wittgensteiniano daquelas perguntas que constituem problemas reais da vida, às quais a filosofia, no entanto, só consegue responder com silêncio. A ontologia de Heidegger aparece, assim, em duplo sentido, como complementação orgânica do neopositivismo. Por um lado, como logo veremos, sua ontologia exclusivamente orientada no ser humano em sociedade de modo algum é uma ontologia real, abrangente e multifacetada do ser social, mas um alçar ao plano ontológico da condição universalmente manipulada da sociedade na era do capitalismo altamente desenvolvido. O alvo do conhecimento, ontologicamente posto por Heidegger, corresponde, portanto, exatamente ao ideal almejado por Carnap com o enquadramento do social numa ciência neopositivista unitária, o que Wittgenstein, na passagem aqui citada, descreve como a condição em que "todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta". Por outro lado, Heidegger faz a tentativa de preencher com conteúdo, articular filosófica, ontologicamente, o "silêncio" de Wittgenstein, em que se expressa a rejeição neopositivista de nossos problemas vitais (ou sua incapacidade de solucioná-los). Por isso, a filosofia de Heidegger não constitui uma antítese exata ao neopositivismo, sendo apenas a complementação deste: ambos pisam o mesmo chão, examinam os problemas da sua época da mesma maneira, não vislumbrando neles autênticas questões histórico-sociais, mas fundamentos imutáveis de

um pensamento científico, ou então fenomenológico; com a diferença de que, onde Carnap se detém satisfeito consigo mesmo, Heidegger manifesta um desconforto wittgensteiniano. Pode-se dizer, portanto, numa generalização ampla: com a descrição da manipulação geral do pensamento e da vida Carnap manifesta sua aprovação revestida de neutralidade em relação a essa condição. Heidegger igualmente encara a mesma realidade social da vida estranhada como "condition humaine" absoluta e imutavelmente dada, mas examina essa condição ontologicamente imutável com um olhar pessimista-irracionalista e tenta pôr ontologicamente à mostra a perspectiva de uma saída religiosa (religiosa ateísta) para cada indivíduo, uma saída que deixe os fundamentos intactos.

Para abrir esse caminho, é preciso redefinir já o primeiro ponto de partida, o primeiro objeto dos atos intencionais, o próprio fenômeno. Para Heidegger, o mais importante na fundamentação é isto: determinar o objeto da "intuição das essências [Wesensschau]" de tal maneira que do seu ser-dado possa ser extraído sem esforço, e dando a impressão de uma evidência óbvia, tudo o que ele considera ontologicamente importante, a saber, a vida cotidiana irrevogavelmente manipulada. Por isso, a primeira determinação a surgir é esta: "Deve-se manter, portanto, como significado da expressão 'fenômeno' o que se revela, o que se mostra em si mesmo"[72]. Assim se escancaram as portas para o completo arbítrio na interpretação ontológica, ao qual se aludiu anteriormente. Para a concepção pós-hegeliana da relação entre essência e fenômeno é óbvio que, no fenômeno, a essência se revela de certo modo, ainda que não na imediatidade e na absolutidade proclamada aqui por Heidegger. Soma-se a isso, como logo veremos, que a determinação do fenômeno é formulada de antemão visando à fundamentação fenomenológica do inteiro mundo manipulado do cotidiano capitalista, como observou de maneira perspicaz Günther Anders:

> Quando Heidegger, não importa se com ou sem razão, reavivou a palavra "fenômeno", que estava anêmica, com sua interpretação "o que se mostra", ele não tinha em mente nada além da fenomenalidade das mercadorias propagandistas; porém, no que se refere a elas, sua interpretação é acertada. E, como a classe delas se tornou modelo para todas as demais classes de objetos, a sua interpretação tem inclusive validade universal: o que "quer ser levado em consideração" deve mostrar-se.[73]

As formulações de Anders talvez sejam estilisticamente um pouco exacerbadas, mas, em sua essência, elas acolhem o núcleo das exposições ontológicas sobre o ser humano e o mundo fundamentadas aqui por Heidegger.

Todavia, nas observações fundamentadoras introdutórias, aparece ainda outra tendência que tem o propósito de embasar metodologicamente a tese final de Heidegger sobre a perda de sentido, o abandono de sentido do ser-aí. Essa tendência contraposta é formulada por Heidegger da seguinte maneira: "Ora, o ente pode mostrar-se de várias maneiras, segundo o modo de acesso a ele e por parte dele mesmo. Há até a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele não é. [...] Manifestar-se é um não mostrar-se"[74]. A contradição é formalmente insuperável; assim sendo, ela fornece uma nova base para o arbítrio na intuição das essências. Mas está intimamente ligada às tendências fundamentais do filosofar de Heidegger, na medida em que nela ganham expressão suas duas tendências contrapostas: a universalidade da vida

manipulada e o protesto contra ela, que permanece puramente íntimo. Falaremos agora sobre ambas. A primeira tendência se expressa claramente no teor literal da primeira citação; o significado da segunda consiste em que, com sua ajuda, pode ser fundamentada fenomenologicamente a discrepância, decisiva para Heidegger, entre ser e entes. Sem falar no que está por trás de cada uma das tendências no que tange ao conteúdo social, o que, mediante uma concretização social correspondente, poderia permitir até mesmo que ambas fossem colocadas numa relação dialética mútua, o fato é que Heidegger obstrui essa única via possível para estabelecer um nexo racionalmente fundamentado entre os dois papéis contraditórios do fenômeno (descobrimento ou então encobrimento da essência), e o faz justamente mediante a abstração exacerbada de seu método, que não procura, partindo das mediações e especificações concretas de um complexo de fatos, chegar a uma concreção generalizada, mas, ao contrário, salta para a imediatidade formal e, portanto, abstrato-universal da primeira datidade, da primeira imediatidade, sem nenhuma mediação com o nexo último. Esse método de abstração que exclui mediações concretas transforma a autêntica dialética de fenômeno e essência numa contradição abstrativa, irrevogável, sem fundamento. A base para isso é posta pelo fato de que, em Heidegger, o ser não constitui o ponto de partida (reconhecidamente abstrato) da ontologia, como em Hegel, mas seu ápice, sua plenitude. Se, como veremos no capítulo sobre Hegel, já esse ponto de partida é problemático ao extremo, a inversão sistemática o torna ainda mais problemático. Em consequência da abstração, surge em Hegel a identidade insustentável de ser e nada – que, mesmo sendo extremamente problemática em Hegel, acaba experimentando uma superação dialética. O ser, como conceito existencialista máximo, entretanto, converte essa falsa identidade com o nada em temática central.

Mais adiante veremos que essa tendência para a abstração exacerbada brota necessariamente do teor da posição heideggeriana; para elucidar essa posição temos de ocupar-nos com as duas tendências em separado. Abordando de imediato a primeira, podemos constatar que todas as categorias que Heidegger julga encontrar e fundamentar em termos puramente filosóficos na investigação ontológico-fenomenológica do ser-aí (do ser humano) nada mais são que modos fenomênicos imediatos de teor sumamente abstrato – expressos por Heidegger, todavia, de modo linguisticamente original e pitoresco – da vida moderna, capitalisticamente estranhada e manipulada. Já nos deparamos com essa tendência no fato de Heidegger rejeitar, ao menos nesse contexto, uma ontologia autônoma da natureza e só levar a natureza ontologicamente em consideração na medida em que ela se torna um componente da vida cotidiana imediata. Isso, todavia, é de fato assim em termos imediatos – mas só em termos imediatos. Os seres humanos possuem e utilizam, por exemplo, ferramentas, sem se preocupar muito com quais são os nexos naturais – objetivos, existentes em si – que compõem a base da existência e da utilização desse tipo de instrumento. Trata-se, de fato, de um traço essencial da vida cotidiana, em que é necessária uma relação imediata entre teoria e prática. Contudo, isso aparece dessa maneira apenas para o modo imediato do espelhamento da realidade na vida cotidiana, não sendo de forma alguma a própria realidade existente em si, nem a da vida cotidiana. Justamente por isso, a vida cotidiana

desenvolve por si mesma, como expus na obra mencionada, necessariamente o espelhamento desantropomorfizante da realidade na ciência, a fim de, em cada caso singular, apreender de modo correto, ao menos aproximadamente, o em-si da natureza e, por essa via, permanecendo no nosso exemplo, confeccionar ferramentas que funcionem adequadamente. Esse fato não deveria ser ignorado nem mesmo por uma sociologia que se limite a ser meramente descritiva, na medida em que queira delinear uma imagem correta da realidade cotidiana do ser humano. Porém, se a intenção é, como em Heidegger, fazer uma investigação ontológica da vida cotidiana, todos os seus objetos e sujeitos, todas as suas relações objetivas e subjetivas, aparecem exclusivamente à luz de como se manipulam reciprocamente, de como são manipulados uns pelos outros. E reiteramos que essa imagem, que já nos termos da sociologia descritiva é unilateral e distorcida, é elevada, na ontologia fenomenológica de Heidegger, à condição de essência atemporal da existência humana – ao menos no sentido negativo. Na sua obra principal, Heidegger se ocupa muito com o tempo e a história. Porém, justamente no ponto em que a essência real de cada objeto praticamente clama por fundamentação temporal, histórico-social, encontramo-nos na atmosfera atemporal da pura fenomenologia; a despeito de todos os demais desvios em relação ao método de Husserl, Heidegger trata esses objetos exatamente como aquele tratou os objetos puramente lógicos.

Nesse fato se expressa a profunda afinidade desse aspecto da filosofia de Heidegger com o neopositivismo; o pitoresco linguístico de um e a aridez semântica do outro não devem obscurecer essa proximidade metodológica. Considerando cada uma das categorias dessa parte de Ser e tempo, como, por exemplo, "instrumento [Zeug]", "estar à mão [Zuhandensein]" etc., percebe-se, por trás do colorido da expressão, a redução de cada objeto, de cada relação, à mera manipulabilidade abstrata em geral. Heidegger transforma o conceito grego "coisa", o qual, para ele, já expressa em demasia o ente-em-si, numa categoria cotidiana muito importante em sua filosofia, a saber, na do "instrumento [Zeug]". Sobre isso ele diz o seguinte:

> Um instrumento, a rigor, nunca "é". [...] O modo de lidar, talhado segundo o instrumento, e o único lugar em que ele pode se mostrar genuinamente em seu ser, como, por exemplo, o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa que apenas ocorre, da mesma maneira que o uso não sabe da estrutura do instrumento como tal.[75]

É evidente que aqui Heidegger no mínimo coloca fenomenologicamente "entre parênteses" tanto o ser real das ferramentas como o processo real do seu funcionamento, a fim de converter suas "essências" em componentes genuínos de um mundo puramente manipulado. É claro que, desse modo, toda a realidade da vida cotidiana é apagada mediante abstração. Heidegger diz, por exemplo, no mesmo contexto: "O próprio martelar é que descobre o 'manuseio' específico do martelo. Denominamos 'manualidade' o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo"[76]. E assim por diante, passando por todas as categorias da vida cotidiana que Heidegger julgou dignas de menção, entre as quais compreensivelmente não figura o próprio trabalho. São esses os elementos que, em Heidegger, compõem o "mundo", o mundo exclusivo do ser humano. Por essa razão, ele pode ser assim caracterizado: "Do

ponto de vista ontológico, 'mundo' não é determinação daquele ente que não é o ser-aí em essência. 'Mundo' é um caráter do próprio ser-aí"[77].

Todas essas categorias singulares servem à finalidade de definir a vida cotidiana dos seres humanos em sociedade, seu "ser-no-mundo", seu "ser-com", numa imagem unitariamente ontológica. Não podemos nos deter aqui em cada um dos momentos desse conjunto, até porque Heidegger resume o que há aí de mais essencial em termos ontológicos na figura de "o impessoal [das Man]". Este é o símbolo mais abrangente do estranhamento geral, o sujeito mais real da cotidianidade. Ele só pode desempenhar esse papel por representar a síntese do que é produzido ininterruptamente pela vida cotidiana em cada ser humano em cada situação, a saber, o estranhamento, o ser-manipulado, a subalternidade absoluta de cada indivíduo diante de outro. Heidegger explica isso assim:

> Não é ele [o ser-aí] mesmo que é; os outros lhe tomaram o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do ser-aí. Ao fazerem isso, os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio inaparente dos outros, inopinadamente assumido pelo ser-aí enquanto ser-com. O impessoal faz parte dos outros e consolida seu poder. "Os outros", assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, em primeira linha e geralmente, "estão aí" na convivência cotidiana. O quem não é este nem aquele, nem a gente mesmo, nem alguns, nem a soma de todos. O "quem" é o neutro, o impessoal [das Man].[78]

Mas essa é apenas uma descrição abstrata e geral. Heidegger prossegue e aponta de modo eloquente para as consequências humanas dessa dominação:

> Como modos de ser do impessoal, civilidade, medianidade, nivelamento constituem o que conhecemos como "a esfera pública". Esta regulamenta primeiramente toda e qualquer interpretação do ser-aí e do mundo e tem razão em tudo. E isso não com base numa relação primordial e excelente com o ser das "coisas", não por dispor de uma transparência do ser-aí que lhe tenha sido expressamente atribuída, mas por não penetrar "nos objetos", visto ser insensível a todas as diferenças de nível e de autenticidade. A esfera pública obscurece tudo e apresenta o que assim foi encoberto como conhecido e a todos acessível. Do que faz parte também a síntese de que "o impessoal [das Man]" toma para si "a responsabilidade de cada ser-aí".[79]

Chegamos, assim, à concretização heideggeriana do "silêncio" de Wittgenstein. A primeira impressão é que aqui Heidegger extrapola em muito, com o auxílio das mais diferentes variações, o sentido original do motivo fixado por Wittgenstein. Os problemas da vida não são mais mencionados marginalmente como meros fenômenos limítrofes da filosofia científica, ao estilo da coisa-em-si – em princípio, incognoscível – de Kant, como um em-geral abstrato, mas são investigados em seu âmago, pronunciados, concretizados. E não só isso: o falar de Heidegger é simultaneamente uma negação resoluta. Em Wittgenstein, pode-se ter a sensação de que, bem lá no fundo, o seu "silêncio" também é uma negação, mas o é apenas de modo latente, ao passo que o de Heidegger parece ter conteúdos nítidos. Aqui não se pretende de modo algum atenuar esse contraste, mas seu exame mais detido mostra que se trata de um contraste no âmbito do mesmo posicionamento diante da realidade contemporânea. O elemento profundamente comum a ambos se expressa no fato de as forças irresistíveis da vida atual serem concebidas como forças supratemporais, supra-históricas. Wittgenstein, no entanto, contrasta-as apenas com a consciência cognoscente, que diante delas está condenada ao silêncio, ao passo que Heidegger estende a inter-relação à totalidade da

vida cotidiana e, desse modo, chega à entrega igualmente absoluta – do ser humano à onipotência de "o impessoal". Tal confluência no âmbito dessa contraditoriedade (ou essa contraditoriedade no âmbito de uma visão de mundo muito semelhante) não é obra do acaso, o que se torna tanto mais plausível quanto maior a clareza que obtivermos sobre os caminhos percorridos pelo conhecimento para chegar a tais resultados. A exclusão consequente de toda gênese histórico-social no caso de fenômenos eminentemente sociais, o que necessariamente eleva ao plano atemporal suas características condicionadas pelo tempo, é apenas uma consequência metodológica do modo fundamental de ver as coisas, da exclusão por princípio de todo e qualquer ente-em-si do âmbito das duas filosofias. Neste ponto, limitamo-nos a remeter ao fato de que Wittgenstein e Heidegger rejeitam em uníssono, quase com as mesmas palavras, toda consideração do quê dos objetos, atrás do qual sempre estão ocultos motivos ontológicos, e se atêm ao conhecimento do como, afirmado como o único possível[80]. É óbvio que, em todo uso meramente prático dos objetos, ou seja, em toda manipulação, o como necessariamente força passagem para o primeiro plano. Porém, da mesma maneira, é evidente que todo modo de consideração realmente genético, crítico e histórico-social facilmente descobre que o como imediato é resultado, modo de externar complexos de forças reais e muito diferenciados, sendo que sua respectiva função atual, o como imediato, com frequência pode até converter-se em seu oposto. (O capital financeiro nos sistemas econômicos pré-capitalistas e no capitalismo.) O arbítrio metodológico da intuição das essências ao "colocar entre parênteses" a realidade mostra-se aqui em um lado novo, mas a exclusão da realidade no neopositivismo (substituição da causalidade pela relação funcional) leva a arbitrariedades parecidas em decorrência da afinidade metodológica.

Esse arbítrio se delineia com muita nitidez onde Heidegger simplesmente identifica o império de "o impessoal [das Man]" com a esfera pública. Inquestionavelmente, trata-se, como vimos, de uma tendência importante da manipulação social: o capitalismo quer criar uma "opinião pública" para dominar e regular o mercado de acordo com os interesses do grande incremento da indústria dos bens de consumo e das prestações de serviços que assumiram a forma capitalista; por exemplo, para impulsionar cada vez mais energicamente para cima, aquilo que T. Veblen chamou de consumo de prestígio. Igualmente já vimos que essa tendência age de forma eficaz também na vida política como vontade de dirigir a "democracia de massas". Ora, quando Heidegger transforma uma tendência tão profundamente condicionada pelo tempo em fator ontológico fundamental de toda vida humana, podemos vislumbrar nisso, tranquilamente, um caso típico de arbítrio como base metodológica da fenomenologia. Naturalmente, em Heidegger esse fenômeno recebe uma avaliação contrária, negativa, mas isso não muda nada no fato de que um fenômeno tipicamente condicionado pelo tempo é convertido num fundamento ontológico supratemporal do ser-aí (da vida humana). Por essa via, o momento do arbítrio ainda é reforçado, pois até a consciência equivocada dos administradores no campo da opinião pública econômica ou política tem uma noção mais clara dos nexos histórico-sociais reais que a das generalizações ontológicas de Heidegger. Seja dito apenas de passagem que tais generalizações são feitas num tom

antidemocrático tão veemente como apenas uma parcela dos administradores práticos acha oportuno adotar abertamente, sendo que a naturalidade com que se identifica ontologicamente esfera pública e inautenticidade é igualmente característica do arbítrio como base metodológica da fenomenologia.

O contraste, tão importante para a influência exercida por Heidegger, entre autenticidade e inautenticidade do ser humano num mundo manipulado por "o impessoal [das Man]" é, no fundo, uma questão ética que, também no caso dele, como veremos mais adiante, necessariamente terminará numa das alternativas oferecidas pela pergunta "que fazer?". Num primeiro momento, deixaremos o conteúdo ético de lado e voltaremos nossa atenção unicamente para o dilema entre autêntico e inautêntico numa realidade estranhada. Trata-se do problema central de uma antropologia filosófica, da qual Heidegger de todo modo está em busca em Ser e tempo em decorrência da posição ontológica central do ser-aí. Em sua monografia sobre Kant, ele de fato chega a abordar à exaustão a questão de uma antropologia filosófica e expressa relativamente a ela algumas objeções metodológicas. Estas parecem concentrar-se, no entanto, nas antropologias de Kant e Scheler, sendo que Heidegger não fornece, nessa passagem, nenhuma instrução de como essas observações poderiam ser colocadas em relação também com a ontologia do ser-aí em sua obra principal. Em todo caso, porém, são feitas aí algumas declarações sobre o ser humano como objeto da ontologia que se prestam a iluminar mais de perto a problemática do ser-aí. "Mas não houve época que soubesse menos sobre o que é o ser humano do que a atual. Em nenhuma época o ser humano se tornou tão discutível quanto na nossa."[81]O incognoscível ou a incognoscibilidade do ser humano é um patrimônio intelectual geral do existencialismo; desempenha um papel importante, por exemplo, também em Jaspers. Do ponto de vista objetivo estrutural, esses são, em Ser e tempo, uma consequência direta da dominação de "o impessoal": toda ação exterior e interior do ser humano é determinada pela manipulação. Caso se assuma aqui uma negação que possa ser cogitada em termos ontológicos, ela só pode estar fundamentada no fato de que o estranhamento que prevalece de modo geral neste mundo até tem algo ontologicamente relevante a dizer sobre o ser humano, sendo, portanto, um "existencial", mas que, ao mesmo tempo, a essência ontológica do ser humano também contém algo diferente, contraposto, e que o ser humano (o ser-aí) só pode ser caracterizado exaustivamente em termos ontológicos como ponto de interseção desses contrastes. A questão fundamental, que adquire – especialmente no desenvolvimento posterior de Heidegger – a forma da antítese de ser e ente, aparece em Ser e tempo essencialmente nesse contexto. O ponto de partida fenomenológico ressaltado por nós, a saber, que o fenômeno não só pode revelar, mas também ocultar, encobrir, a essência, já tem em vista essa oposição. Para entendê-la e avaliá-la corretamente, é preciso apreender seu sentido com mais precisão, o modo como ela figura no pensamento de Heidegger: ela possui aí um caráter rigorosamente contraditório. Ora, sabemos desde Hegel que a diferença entre contrário e contraditório não tem significado para a dialética[82]. Porém, essa concepção dialética correta está muito distante do pensamento de Heidegger. Ele confronta, no pensamento, a contraditoriedade de ente e ser, de ser-aí autêntico e ser-aí inautêntico, mas o

movimento dialético, a reversão recíproca das categorias opostas uma à outra, é totalmente estranho ao modo de pensar filosófico. Especialmente em Ser e tempo, ele se encontra, no tocante às questões da dialética, sob a completa influência da crítica de Kierkegaard a Hegel. Nesta, porém, é rejeitada sobretudo a reversão dialética das categorias uma na outra, sendo sua posição ocupada pelas respectivas alternativas cristalizadas intransponíveis em termos formais, lógicos e teológicos, o que se pretende resolver, então, de modo irracionalista-religioso. Uma vinculação metodológica de lógica formal enrijecida e conteúdos irracionalistas não é, portanto, nenhuma novidade na história da filosofia. Desse modo, as tradições do pensamento adotadas por Heidegger dão a entender que ele promoveu o enrijecimento de conceitos contraditórios. Foi o que ocorreu no caso recém-mencionado.

Em Ser e tempo, Heidegger se reporta a Kierkegaard apenas em uma nota, critica ali a sua dependência ontológica de Hegel e acha que seus escritos edificantes oferecem ontologicamente mais do que seus escritos filosóficos[83]. Isso é perfeitamente compreensível. Kierkegaard polemiza contra a tentativa hegeliana de enquadrar os conteúdos essenciais do cristianismo no andamento dialético de sua filosofia e, por essa via, resgatá-los racionalmente. Quando Kierkegaard se sublevou contra a sua própria Igreja protestante, seu irracionalismo religioso adquiriu uma forma mais pura. É esta forma que passa a influenciar Heidegger, que tenta, então, depurá-la de todos os conteúdos cristãos concretos. Desse modo, as categorias de Heidegger tornam-se ainda mais abstratas e, ao mesmo tempo, ainda mais irracionalistas do que as de Kierkegaard, cujas formas e conteúdos concretamente teológicos desaparecem, embora a antítese teológica intransponível entre insolubilidade mundana-terrena e solubilidade transcendente dos problemas práticos humanos seja conservada de modo estruturalmente fundante e determine de maneira decisiva toda a formação conceitual de Heidegger.

Sua teologia sem Deus adquire a forma suprema e mais influente nas categorias ontológicas centrais, que são também as mais abstratas e as mais esvaziadas que uma ontologia pode ter, a saber, as do ser e do nada. Para Heidegger está claro que o problema do nada nem mesmo pode ser levantado pela ciência. (Abordaremos esse ponto extensamente quando tratarmos da lógica de Hegel.) Ele de fato formula a pergunta correspondente de modo puramente teológico: "Por que existe afinal o ente e não antes o nada?"[84]. Uma pergunta que só pode ser levantada teologicamente, porque ela não tem sentido como um porquê causal, mas somente como um para quê teleológico. Só a partir daqui é possível contestar que o nada deriva da negação e fazer a seguinte asserção: "o nada é mais originário do que o 'não' e a negação". Por essa via, Heidegger se embrenha nas maiores dificuldades – no nível da mais modesta objetividade e racionalidade terrenal. Se o "nada é a negação completa da totalidade do ente", põe-se aqui, como ele próprio admite, uma tarefa impossível para o pensamento. É por isso que ele imediatamente muda o rumo da prosa para a sua ontologia antropocêntrica (ser humano como ser-aí): "Por fim, há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente-em-si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo acontece

constantemente em nosso ser-aí"[85]. Sendo assim, é brincadeira de criança tomar os afetos e estados de ânimo humanos como fenômenos básicos e, mediante sua análise fenomenológica, chegar ao nada como categoria ontológica. É assim que Heidegger fala do tédio e sobretudo da angústia: "A angústia torna manifesto o nada". Essa posição puramente subjetiva pode, daí em diante, ser generalizada sem impedimentos, mediante a intuição das essências na seguinte tese ontológica: "Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada"[86]. O lugar do Deus absconditus, no Kierkegaard tardio, é ocupado, numa terminologia distinta, mas ontologicamente equivalente, pelo nada (e pelo ser que lhe corresponde, completamente transcendente a todo ente); porém, isso altera a posição de Kierkegaard apenas quanto à disposição de ânimo, apenas emprestando à sua linguagem um tom "ateísta". As perguntas e respostas de Heidegger têm um caráter tão teológico quanto as de Kierkegaard.

Esse método teológico adquire sua forma ontológica mais ampla em uma das categorias mais famosas e mais influentes de Heidegger, a da derrelição [Geworfenheit], cujo nexo com a concepção recém-analisada do nada dispensa comentários: a derrelição é o ato criador de um Deus não existente. Uma vez mais é preciso ressaltar seu caráter contraditório em relação ao ser-aí. Mesmo sendo existente, ela não possui gênese nem perspectiva. "O puro 'que é' mostra-se, enquanto o de-onde e o para-onde permanecem obscuros." De um modo totalmente independente disso, pode-se falar de uma "abertura do ser conforme a sua disposição de ânimo". (A conformidade com a disposição de ânimo está, mais uma vez, bem na linha de Kierkegaard.) É a partir dessa condição que se deve entender a derrelição:

> Chamamos esse caráter de ser do ser-aí encoberto em seu de-onde e para-onde, mas tanto mais aberto por estar desencoberto em si mesmo, chamamos esse "que é" de a derrelição desse ente em seu aí, no sentido de que, enquanto ser-no-mundo, ele é o aí. A expressão "estar-lançado" deve indicar a facticidade da responsabilização. [...] Faticidade não é a factualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter de ser do ser-aí assumido na existência, ainda que, num primeiro momento, tenha sido tolhido.[87]

Assim se profere o trancafiamento definitivo do ser-aí terrenal no mundo de "o impessoal [das Man]". Ele possui uma existência apenas fática, que não tem de-onde nem para-onde – o que poderia dar conteúdo ou rumo às suas ações? Toda teoria autenticamente filosófica da práxis oriunda do passado, mesmo que tenha sido tão ancorada no transcendente como a de Kant, tem conhecimento de uma perspectiva (de um para-onde) como ponto de orientação, que, no final das contas, determina as ações do ser humano, com as quais ele, se necessário, defende-se contra o seu entorno. No mundo da inautenticidade heideggeriana, no mundo de "o impessoal [das Man]", todo ser humano age por impulsos que recebe puramente de fora, quer dizer, é manipulado. Ora, se Heidegger rejeita, com razão, esse ser-aí inautêntico, ele deveria indicar o conteúdo e o rumo da sublevação contra "o impessoal [das Man]", o caminho para a autenticidade. Porque, em toda reflexão filosófica sobre a práxis humana, esta é derivada – consciente ou inconscientemente, no quadro do sistema ou extrapolando-o –, em última análise, do seu de-onde (gênese, história, sociedade) e do seu para-onde (perspectiva). Contudo, a derrelição, como substituto existencialista da gênese, obstrui o caminho até lá. Ela evidencia ontologicamente a essência totalmente estranhada do ser-aí, mas converte

isso – no quadro da vida real terrenal – em algo definitivo, irrevogável.

Entretanto, é preciso admitir que Heidegger quer indicar tal caminho: o do ser para a morte. Esse caminho também se caracteriza pelo contraste em relação ao caminho contrário. A voz de "o impessoal [das Man]" sempre será mais forte do que a da morte, a da inautenticidade mais forte do que a da autenticidade. Heidegger diz:

> Porém, concomitantemente com essa tranquilização que afasta o ser-aí de sua morte, o impessoal [das Man] entra em vigor e ganha prestígio mediante a regulação tácita do modo como é preciso comportar-se diante da morte. No âmbito público, "pensar na morte" já é considerado um medo covarde, uma insegurança do ser-aí e uma fuga sinistra do mundo. O impessoal não permite que a coragem de ter medo da morte desponte.[88]

Em contraposição, o ato de libertação do ser-aí do domínio de "o impessoal [das Man]" se apresenta da seguinte maneira:

> O antecipar-se desvela para o ser-aí sua perdição em o impessoal mesmo [das Man-selbst] e o coloca diante da possibilidade de ser ele mesmo não apoiado primordialmente na solicitude provedora, mas ser ele mesmo na ardente liberdade para a morte, liberdade desvinculada das ilusões do impessoal, factual, segura de si e angustiada.[89]

Nesse ponto, devem passar a ter vigência as categorias eticamente ativas de Heidegger (consciência, decisão). Elas, porém, possuem a mesma abstração vazia do mundo estranhado. E sua relação com a realidade estranhada é tão irrevogavelmente dualista quanto, em toda e qualquer teologia, a relação entre a criatura e o divino. É verdade que, em Heidegger, falta Deus, mas a antítese do autêntico e do inautêntico não fica devendo nada para um dualismo maniqueísta. "A decisão significa deixar-se conclamar da perdição para dentro do impessoal. A indecisão do impessoal, não obstante, continua predominando, mas não consegue contestar a existência decidida"[90]. A decisão é condenada – não em termos concretamente empíricos, o que pode perfeitamente ser o caso, mas em termos ontológicos – à completa ineficácia.

É preciso admitir que, nesse ponto, Heidegger toca em uma questão importante. Quanto mais a vida da humanidade é estranhada, tanto mais a morte está no centro de seus problemas vitais conscientes. Ocorre que, também nesse ponto, a questão mesma é desfigurada pela abstração, devido à postura e ao método de Heidegger. Trata-se de um importante fato da vida que só uma vida com sentido pode terminar numa morte com sentido. Foi por isso que Espinosa disse, com razão, que a filosofia autêntica deve se ocupar com a vida e não com a morte; e foi por isso que Epicuro já enfatizara de modo incisivo e só aparentemente paradoxal que quem está vivo não tem nada a ver com a morte justamente por estar vivo. Nesses dois grandes casos, todavia, está pré-delineada – em relação à ética terrena – uma conduta de vida, possibilitando que tal comportamento parta do ser humano vivo. Em Heidegger, porém, o ser humano se encontra decaído em "o impessoal [das Man]" e deste ele fica sabendo apenas coisas inessenciais e mentirosas sobre vida e morte. Ora, mediante o estar-direcionado para a morte, Heidegger quer rasgar essa trama de mentiras, deixar a decadência e chegar ao autêntico. Pressupondo-se que a vontade para tal agir provenha de fontes humanas, que existem na realidade e, quando muito, definham e são desencaminhadas no mundo manipulado – do que, todavia, não há vestígio na ontologia heideggeriana –, a ontologia de Heidegger é incapaz de apontar-lhe uma direção. Porque a única coisa que ele contrapõe concretamente às seduções para o inautêntico da parte de "o impessoal [das

Man]" é a angústia. Heidegger diz:

> Em existindo, o ser-aí já está lançado nessa possibilidade. De início e na maior parte das vezes, o ser-aí não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico de que ele se ache entregue à sua morte e que a morte pertença ao ser-no-mundo. É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para o ser-aí de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é a angústia "com" o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser do ser-aí. Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver. Como disposição fundamental do ser-aí, a angústia não é um humor "fraco", arbitrário e casual do indivíduo e sim a patenteação de que, como ser-lançado, o ser-aí existe para o seu fim. Assim esclarece-se o conceito existencial do morrer como ser-lançado no rumo do poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável.[91]

Essa angústia também é totalmente destituída de conteúdo e de direção. Por mais resolutamente que se contraponha, no plano verbal, essa angústia autêntica ao medo do inautêntico, não há como obter disso um conteúdo, uma direção para a vida real. Na medida em que a angústia não é só um dos muitos afetos igualmente possíveis dentro do mundo manipulado, ela não passa de um conceito teológico formalmente desteologizado. Antes – por exemplo, no caso do Abraão de Kierkegaard – ela tinha um sentido exato e também levou, de modo consequente, a uma ação concreta. Porém, pela mera desteologização ela não pode obter um sentido novo, terrenal dali por diante; muito antes, é totalmente privada de sentido e acaba desembocando no nada. Não pode mais inspirar feitos, como no caso do Abraão de Kierkegaard; é, na melhor das hipóteses, um protesto oco e abstrato, que permanece puramente interior, que não compromete a nada, contra o barulho absurdamente intenso do mundo de "o impessoal [das Man]". O que Heidegger articula com base no silêncio de Wittgenstein não é, no final das contas, em nada mais concreto nem mais articulado do que foi esse mesmo silêncio.

Nesse ponto se evidencia outra tendência do pensamento, que, uma vez mais, une o existencialismo ao neopositivismo: o empobrecimento do mundo das categorias. No caso de pensadores realmente grandes, como Aristóteles, Hegel ou Marx, pode-se encontrar, no cosmo de suas categorias, o parâmetro para a apreensão realmente filosófica da realidade. Não é preciso mencionar o quanto são fascinantes, por exemplo, os pré-socráticos, embora (ou justamente porque) toda a sua concepção de mundo com frequência se aglutine numa única categoria. Essa fascinação surge do páthos da descoberta filosófica da realidade como objeto acessível ao pensamento humano. Porém, depois de vencidos os obstáculos iniciais, depois de consumados esforços sérios e bem-sucedidos no sentido de espelhar conceitualmente, precisar por meio de conceitos a agitada riqueza da realidade, não há mais como retornar a essa simplicidade, ao "tom monocórdico" dos primórdios. O Heidegger tardio tenta isso continuamente, mas necessariamente a degradação conceitual do ente (e, por conseguinte, da realidade concreta propriamente dita com sua riqueza categorial) – em favor do ser puro e meramente abstrato, no qual é completamente apagado tudo o que há de concreto na realidade e que se espelha conceitualmente nos sistemas categoriais dos grandes pensadores, sendo subjetivamente elevado mas objetivamente rebaixado a um em-geral esvaziado de seu conteúdo – acabará num beco sem saída. Essa constatação de modo algum é obstáculo a que tanto o pensamento de Heidegger quanto o do neopositivismo produzam maciçamente categorias puramente metodológicas de manipulação e, desse

modo, tornem extremamente intrincado e complicado o caminho até o deserto abstrato de seu advento; nesse tocante, é indiferente se se trata de categorias semânticas produzidas coletivamente, como numa linha de montagem, como ocorre no neopositivismo, ou se se trata de composições linguísticas fenomenológicas confeccionadas com acribia artesanal: com elevada dose de perspicácia somos levados ao vazio ideal de uma "realidade" engenhosamente desrealizada no pensamento. A pobreza categorial é apenas o resultado final da atitude das duas tendências para com o ente-em-si. A mais bela paisagem não tem como se converter em retrato se lhe voltamos as costas.

Do ponto de vista formal, isso ainda não encerra o tratamento do problema, porque só agora Heidegger introduz suas categorias decisivas – visando à concreção: tempo e historicidade. Contudo, como o seu mundo – tanto o que se avalia de modo negativo quanto o que se avalia de maneira positiva – já está fixamente caracterizado em termos ontológicos, esses complementos serão sempre, necessariamente, meros acessórios e não têm como propiciar um enriquecimento do sistema de categorias já finalizado. E isso já pela seguinte razão: tanto o tempo como a historicidade, uma vez mais, não são buscados em seu ser-em-si, mas subjetivizados e, por isso, distorcidos, adaptados à força aos modelos existenciais até ali obtidos. Como faz a maioria dos filósofos do seu tempo – pense-se, por exemplo, em Bergson ou Klages –, Heidegger rejeita o conceito "vulgar" de tempo e constitui um "autêntico" bem seu. Não vale a pena abordar mais detidamente as diferenças em relação, por exemplo, a Bergson, já que ambos acabam concordando quanto à questão ontológica, que é a única conclusiva. Numa passagem decisiva, Heidegger diz o seguinte: "O porvir não vem depois do ter-sido, e este não vem antes da atualidade. A temporalidade se temporaliza como porvir atualizante do ter-sido"[92]; nessa sentença, seu conceito de tempo tampouco é uma síntese conceitual do tempo objetivo, mas apenas uma nova forma do tempo subjetivo, do tempo visto da perspectiva da vivência, como a de seus contemporâneos. Nesse ponto, igualmente a primeira impressão é a de que o contraste com o neopositivismo é muito grande. Com referência à questão ontológica essencial, no entanto, as duas posições estão bastante próximas uma da outra; porque em termos ontológicos não faz diferença decisiva se o tempo real é substituído pela medição do tempo ou pela vivência do tempo: em ambos os casos, um espelhamento em última análise subjetivo toma o lugar da realidade existente em si. O mesmo se dá com a historicidade. Também aqui Heidegger rejeita a história real como "vulgar" e reduz a historicidade àquelas exposições ontológicas que já são de nosso conhecimento: "O ser para a morte autêntico, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade do ser-aí"[93]. Portanto, tempo e historicidade não acrescentam às categorias ontológicas já tratadas – derrelição, ser para a morte etc. – nenhuma determinação essencialmente nova. A pobreza abstrata desse sistema de categorias permanece inalterada mesmo após a introdução do tempo e da historicidade.

A influência exercida pelo existencialismo, de longa duração e ainda não extinta em nossos dias, encontra-se, portanto, em íntima conexão com a do neopositivismo exatamente no que se refere à contraditoriedade aqui evidenciada e em consequência dela. São razões muito distintas que levam os homens que vivem em nosso tempo a

rejeitar a questão da realidade no pensamento e na vida. Tais razões residem em parte numa satisfação com o caráter manipulado de todas as manifestações da vida, em parte numa recusa a essa manipulação; contudo, uma recusa que, no íntimo, está profundamente convicta da inutilidade de libertar-se do estranhamento e que, por isso, busca e encontra justamente nessa falta de perspectiva da própria sublevação uma autoafirmação interior. Isso seguramente se aplica ao grupo de adeptos normais e medianos das duas tendências, mas seu raio de ação é ainda mais amplo e se estende a alguns que almejam sinceramente estabelecer, no pensamento e sobretudo na prática, uma conexão real com a realidade. Em tais casos, mostra-se como os preconceitos antiontológicos estão profundamente ancorados na superfície fenomênica diretamente dada da vida social atual, como é difícil e quanto esforço intelectual é preciso despender para livrar-se radicalmente dessa falsa aparência. Apenas para lançar um pouco de luz sobre essa situação e sem a intenção de caracterizar o seu sistema de pensamento, que de qualquer modo se encontra num estágio de transição, sejam feitas aqui algumas referências a Sartre. É do conhecimento geral que seu ponto de partida foi o existencialismo de Heidegger e Jaspers. Igualmente do conhecimento geral é que, nos últimos tempos, ele se aproximou muito resolutamente do marxismo e com grande arrojo e determinação converteu em práxis essa sua convicção – no que se diferencia com bastante nitidez e de forma vantajosa da massa dos insatisfeitos habituais. Portanto, essa guinada de Sartre para o marxismo, que se comprovou em feitos importantes e arriscados, só pode ser acompanhada com o maior respeito possível. Seu comportamento na prática nada tem a ver com a autocomplacência gerencial dos neopositivistas nem como a apologia da revolta a priori impotente contra o estranhamento no existencialismo "clássico".

Reiteramos: é impossível fazer aqui uma análise ou uma crítica dessa nova posição de Sartre. Pois a finalidade desta observação, cuja parte introdutória, tratando da situação atual da ontologia, desemboca na investigação das reflexões de Marx sobre a ontologia do ser social, consiste meramente em proporcionar um quadro crítico do estado atual do problema, visando fundamentar teoricamente o nexo indissolúvel mas dialeticamente contraditório entre a ontologia geral (ontologia do ser natural) e a ontologia do ser social. Nesse contexto, é preciso indicar, portanto, que a nova obra de Sartre tampouco se desprendeu ontologicamente dos preconceitos do neopositivismo e do existencialismo. Consonâncias com o marxismo em questões que dizem respeito a fenômenos puramente sociais e históricos não são capazes de eliminar essa contraditoriedade ontológica. O ponto central de tais pontos controversos é o complexo de uma dialética na natureza. Como para Marx a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade, uma dialética desse tipo não pode estar presente nem funcionar na sociedade sem ter tido uma "pré-história" ontológica correspondente na natureza inorgânica e orgânica. A dialética concebida em termos ontológicos só tem sentido se for universal. Essa universalidade naturalmente não representa um singelo sinal de igualdade entre dialética na natureza e dialética na sociedade; também nesse ponto se aplica a constatação hegeliana da identidade da identidade e da não identidade. Só poderemos falar sobre o caráter concreto desses nexos quando tratarmos

da ontologia de Marx, isto é, aqui só se pode apontar para o seu quê, e não para o seu como. Contudo, essas questões precisam ao menos ser mencionadas neste ponto por se tratar de um contraste determinante entre o marxismo e correntes filosóficas hoje predominantes, como, antes de tudo, o neopositivismo e o existencialismo[94]. Essa questão tem para as atuais aspirações filosóficas de Sartre uma importância tanto maior porque um de seus propósitos é a produção de uma antropologia filosófica. Ora, como vimos, o existencialismo chegou – em íntima conexão com a centralização exclusiva do que é ontologicamente relevante no ser humano e seu mundo – a uma concepção irracionalista e abstratamente vazia em relação à gênese real do ser humano ontologicamente em consideração e, desse modo, transformou – querendo ou não – a filosofia numa antropologia idealisticamente irracionalista. Sem uma ruptura decisiva com essa concepção e seus pressupostos filosóficos não é possível desobstruir o caminho metodológico que leva à apreensão concreta do ser humano no sentido antropológico e social – as duas coisas são inseparáveis: sem uma ontologia dialética da natureza não é possível fundar nenhuma ontologia dialética do ser humano e da sociedade.

A última obra de Sartre, porém, é precisamente uma tentativa de unir a rejeição da dialética na natureza com uma dialética do ser humano e da sociedade. A negação mesma é formulada de modo bem inequívoco. "E vimos que", resume Sartre, "só se acha na natureza a dialética que foi posta dentro dela."[95] Dizendo isso, Sartre não quer negar a limine [de antemão] que se possam encontrar nexos dialéticos na natureza. Porém, no estado atual dos nossos conhecimentos, cada pessoa está livre para crer ou não crer nisso; na natureza inorgânica, trata-se, em todo caso, de afirmações extracientíficas[96]. Como veremos mais adiante, as constatações ontológicas com muita frequência antecedem a sua fundamentação científica, a qual, quando sucede, naturalmente poderá ser concretizada e modificada de múltiplas maneiras por elas, o que de fato sempre ocorrerá; abstraindo desse fato, constatamos que o escrito de Sartre mostra que há questões em que ele não só preservou inalterados seus pressupostos existencialistas, mas também, de modo correspondente, permanece enredado de muitas formas em preconceitos neopositivistas. Assim, ele reclama para o existencialismo o conhecimento da prioridade ontológica do ser em relação à consciência. Porém, essa pretensão só se torna sustentável quando uma abstração fenomenológica é levada a tal extremo que os traços reais, autenticamente conforme ao ser, do ente-em-si esmaecem a ponto de não poderem mais ser reconhecidos como tais. Até o próprio Heidegger, com sua determinação do ser humano como ser-aí, poderia falar de uma prioridade ontológica do ser, embora, como vimos, o sentido ontológico desse ser-aí mostre o contrário de tal prioridade.

Mas nessa tese também foram incorporados preconceitos neopositivistas. Nas elaborações seguintes, que visam à concretude, Sartre diz, por exemplo:

> A única teoria do conhecimento que poderia hoje estar em vigor é a que está fundada sobre a seguinte verdade da microfísica: "o experimentador é parte integrante do sistema experimental". Ela é a única que permite o afastamento de toda e qualquer ilusão idealista, a única que evidencia o ser humano real no mundo real.[97]

Mas isso não passa de um preconceito neopositivista, que foi disseminado especialmente por ocasião da popularização filosófica da "relação de incerteza" de

Heisenberg, junto com o "livre-arbítrio" das partículas, da qual os pesquisadores da natureza sensatos se dissociam claramente. Na microfísica interagem realidades exclusivamente físicas, das quais fazem parte, todavia, também as condições de medição, os instrumentos de medição etc., como objetos físicos que podem influenciar a medição. O próprio observador, porém, também nesse caso não passa de um arranjador ou registrador de ocorrências objetivamente físicas, como na macrofísica. A afirmação de Sartre mostra com clareza o quanto ele resiste à aceitação ontológica de uma natureza com lei própria, que se move como ser imanente de modo totalmente independente do ser humano. Trata-se de uma questão decisiva da ontologia; todavia, uma questão em que o neopositivismo e o existencialismo, a despeito de todas as suas demais diferenças, andam conformes. Essa posição pode ser percebida também em muitos posicionamentos decisivos da nova obra de Sartre. Para finalizar, damos destaque apenas a uma observação sobre o tempo, que mostra precisamente quanto suas atuais visões são determinadas pela concepção heideggeriana do tempo "autêntico", do tempo não "vulgar", quanto elas negam – uma vez mais, em consonância com o neopositivismo – toda objetividade ontológica do tempo. Sartre diz: "É preciso realmente entender que nem os seres humanos nem suas atividades existem no tempo, mas que, em contraposição, o tempo, como característica concreta da história, é feito pelos seres humanos com base na sua temporização original". A diferença em relação a Heidegger consiste aqui em nuanças que podem até ser interessantes no âmbito do existencialismo, mas que, para nossas indagações, não têm relevância, uma vez que também aqui o mundo extra-humano perdeu toda e qualquer importância ontológica, tendo sido subjetivado. A despeito de todos os contrastes exteriores, esse tempo social, moral e historicamente subjetivado é irmão gêmeo daquele que se origina no neopositivismo a partir da identificação da medição do tempo com o próprio tempo, reprimindo totalmente este último. Ambas são formas subjetivas de manipulação – originárias de distintas finalidades e, por isso, diferentemente acentuadas –, chamadas a reprimir a objetividade ontológica.

4. A filosofia contemporânea e a necessidade religiosa[*]

O modo mais claro da afinidade antitético-polar entre neopositivismo e existencialismo na história contemporânea revela-se na coexistência ideal – igualmente antitético-polar – entre, por um lado, a técnica manipulatória, nominalista ao extremo, no conhecimento de todo grupo de fenômenos que seja possível imaginar como objetiváveis (portanto, também no conhecimento do comportamento humano), e, por outro, a concepção irracionalista de tudo que esteja fora desse âmbito. Em ambos os casos, apresenta-se como inimiga principal uma ontologia racionalmente apreensível. Quer esta seja rejeitada meramente como "não científica", quer se pense obter algo oposto pela "intuição" irracionalista, desse ponto de vista se permanece no mesmo plano: a atitude puramente teórica em relação aos problemas ontológicos, a recusa da possibilidade de uma imagem racional do mundo fundada ontologicamente. Com tudo isso, entretanto, toca-se em apenas um lado do problema, mesmo que este fosse mais detalhadamente descrito. Já

indicamos que os problemas ontológicos não possuem apenas um caráter puramente teórico, ainda que, naturalmente, a correção teórica seja decisiva para sua extensão à prática, à ética. De fato, pouco importa o grau de consciência dos seres humanos singulares em ação; cada ser humano realiza cada uma de suas ações dentro da realidade, e suas consequências, tanto as externas como as internas, estão inseparavelmente ligadas à realidade, razão pela qual a imagem que o sujeito da práxis em questão possui dessa realidade (de seu caráter ontológico) jamais pode ser indiferente aos motivos, às consequências previstas etc. da própria ação. Jamais a decisão de um ser humano se passa no espaço vazio de um imperativo categórico, de uma livre decisão existencialista; ademais, deve-se considerar ainda que tal ponto de referência "puramente moral", puramente interior, para as decisões possui pressupostos ontológicos extremamente concretos. Esse é o campo mais amplo e mais importante das relações entre ontologia e práxis. Porém, como o seu tratamento pressupõe um exame aprofundado dos problemas da ética, deve ser excluído de nossas atuais linhas de raciocínio; ele somente poderá ser investigado no quadro da ética. E isso é tanto mais lamentável porque, para o problema que nos interessa aqui, para a relação entre ontologia e religião, é justamente a relação entre ontologia e práxis que desempenha um papel decisivo. A conservação, o desvanecer, o desaparecimento das categorias ontológicas no interior de um sistema religioso dependem precisamente, em primeiro lugar, de como elas estão em condições de se afirmar na vida cotidiana das pessoas: além disso, a visão teórica pura, a aprovação ou a negação puramente teórica de categorias ontológicas têm no máximo uma importância apenas secundária. O caráter limitado de nossa atual formulação do problema, no entanto, constrange-nos a esse tratamento incompleto, de cujas fontes de erros devemos sempre permanecer conscientes.

Porém, mesmo com tal estreitamento da tarefa, ainda permanece aberta uma lacuna. Quando se trata da ciência e da filosofia, é metodologicamente natural recorrer somente ou sobretudo aos expoentes mais representativos de determinadas linhas. Sob tal aspecto puramente teórico, porém, a religião tem uma estrutura operativa diferente das disciplinas puramente teóricas. Naturalmente, é inevitável que seu nível espiritual seja recolhido das visões de seus representantes teóricos mais importantes, ainda que com muita frequência a vitalidade ou o fenecimento de uma religião revele-se, no presente, de maneira decisiva no modo pelo qual a grande massa reage a tais questões. Nesse caso, apenas uma coisa é certa: os problemas não se manifestam do modo puramente teórico pelo qual os principais ideólogos os expressam. Várias vezes parece mesmo não existir nada em comum entre esses dois estratos, outras vezes a conexão parece ser muito tênue. Infelizmente sabemos muito pouco sobre a religiosidade daqueles que seguem uma religião somente na prática (ou que apenas nominalmente pertencem a uma comunidade religiosa). Somente em épocas de crise aguda, como sob Hitler, os estados de espírito reais, "subterrâneos", vêm em certo grau à superfície visível; em períodos normais, são quase invisíveis. Infelizmente a sociologia descritiva ocupou-se muito pouco com essa questão tão importante. Pois somente se conhecêssemos concretamente que ideias ontológico-religiosas possuem aqueles que professam uma

religião, ou mesmo participam ativamente em sua vida, poderíamos julgar adequadamente, mais do que é hoje possível, as ideias ontológicas da elite intelectual de tal religião ou de tal corrente religiosa. Tal questão sem dúvida é ainda mais importante para a relação entre ontologia e práxis cotidiana. O seu conhecimento deficiente permanece, portanto, um limite cognitivo também para as nossas considerações.

Já na Introdução mostramos o desvanecimento do elemento especificamente religioso da esfera das representações ontológicas da vida religiosa contemporânea – com a indicação da evolução ocorrida do romantismo até a filosofia vitalista de Simmel. Essa tendência se fortalece cada vez mais e, naqueles autores que sentem a necessidade interior de exprimir sua própria atitude em relação à religião, transforma a religião concreta, dotada de conteúdo, universalista, em modos de expressão subjetivos de necessidades religiosas sempre puramente pessoais. Ora, quanto mais forte for tal resolução, tanto menor será o peso dado às questões ontológicas na própria religião presentes em seu posicionamento religioso diante do mundo, e tanto maior naturalmente será a inclinação por filosofias que, por um lado, como o positivismo, nulificam todos os problemas ontológicos ou que, por outro, como o existencialismo, diluem o nexo ontológico com a realidade em vivências de caráter irracionalista. É fenômeno muito disseminado que, com tais modos de pensar, a necessidade religiosa perde muito de seu conteúdo tradicional e, sob certas circunstâncias, pode mesmo transformar-se em ateísmo religioso. No entanto, não nos ocuparemos aqui com tal fenômeno; em parte, porque tem relativamente pouco a contribuir para o nosso problema orientado para a ontologia e, em parte, porque eu mesmo, em minha obra anterior, A destruição da razão, já tratei extensamente de tais questões sob outros ângulos. Por essa razão, serão consideradas aqui apenas aquelas necessidades religiosas que de algum modo recorrem às representações religiosas tradicionais, que se restringem a elas, por mais que sua forma seja modificada ou diluída, e que, por isso mesmo, são forçadas a atribuir acentos ontológicos a seu conteúdo.

O caráter específico da situação atual é ainda determinado por um momento que está em estreita ligação com as questões fundamentais esboçadas inicialmente: a relação entre o fundamento teórico da necessidade religiosa contemporânea e os últimos desenvolvimentos das ciências da natureza, mais precisamente, com suas interpretações neopositivistas, às vezes até mesmo numa forma popularizada, vulgarizada. Certamente não se trata aqui de nenhuma casualidade. Isso porque o abalo provocado na ontologia religiosa tradicional pelos novos modos de reflexão instaurados pelas ciências da natureza, com Copérnico e Kepler, com Galileu e Newton, dominou esse complexo de questões até quase o fim do século XIX. Os modos científico-natural e religioso de considerar o mundo pareciam opor-se em uma incontornável contraditoriedade. As tentativas de estabelecer uma ligação entre os dois, como a de Kant, não afetaram essa oposição fundamental; pois muito embora em Kant o mundo físico seja ontologicamente degradado à fenomenalidade, seu caráter essencial e a forma pela qual sua legalidade imanente se afirma permanecem intactos. Como esfera de realização da necessidade religiosa, é franqueado tão somente o mundo da pura moralidade, que por princípio nada deveria ter a ver com a constituição ontológica da natureza. Sobre esta base um físico

tão significativo como Planck pôde, baseando-se em Kant, conservar sua religiosidade sem fazer no conhecimento da natureza quaisquer concessões às interpretações positivistas dos fenômenos naturais. Nesse ponto, é nítida a diferença em relação às concepções contemporâneas. Pois, mesmo que a "razão prática" de Planck, assim como em Kant, converta-se em religião racional, mesmo que por trás dos fenômenos naturais, como ocorre em Kant, esconda-se a incognoscível coisa em si, a própria natureza permanece como aparece nos mais famigerados materialistas, a saber, como algo que existe independentemente da consciência humana, e suas leis constituem nexos materiais-imanentes que, nesse campo, excluem igualmente toda interpretação subjetivista ou teológica e toda substituição gnosiológica da religião e da necessidade religiosa. Como físico, portanto, Planck permanece um "realista ingênuo", alvo da compaixão gnosiológica de positivistas ou neokantianos. Não foi sem razão que Lenin viu na concepção kantiana da coisa em si um oscilar entre materialismo e idealismo[98].

A justeza dessa alegação confirma-se, na atualidade, no ataque central dirigido à imagem ontológica do mundo dos séculos XVII-XIX, em que havia sido elaborada uma visão de mundo cujos fundamentos (espaço, tempo, determinidade causal) excluem toda ontologia religiosa. Somente fora desse campo surgem possibilidades de encontrar uma fundamentação filosófica para a necessidade religiosa. (O cosmo como "relógio" ao qual Deus "dá corda".) É por isso que, nas últimas décadas, ganharam tanta popularidade todas as teorias filosóficas que prometeram destruir esses alicerces da ciência da natureza passada: daí resultou de fato um campo de ação ampliado para o desenvolvimento e para a concreção – subjetivística – da necessidade religiosa. O centro de gravidade desse campo é constituído pela tese neopositivista – mas que incorpora também existencialistas como Jaspers – de que não é possível qualquer imagem de mundo objetiva cientificamente fundada. Esse ataque à concepção de mundo do século passado concentra-se ademais em novas interpretações das categorias fundamentais, recém-mencionadas, as mais gerais possíveis e decisivas para a imagem religiosa do mundo. Trata-se aqui, pela própria natureza do tema, exclusivamente de problemas ontológicos, e nada está mais longe da intenção do autor do que assumir qualquer posição – positiva ou negativa – sobre problemas puramente relativos às ciências naturais.

Não é uma questão da ciência natural, portanto, mas da filosofia, da ontologia, indagar se, por exemplo, as medidas do espaço ou do tempo podem expressar o que é ontologicamente essencial sobre o espaço e o tempo. Quando, por exemplo, a teoria da relatividade se ocupa com o problema da simultaneidade, é correto desde um ponto de vista físico concentrar-se nos métodos de medição, na detectabilidade etc. da simultaneidade de dois ou mais fenômenos. No plano ontológico, no entanto, a simultaneidade é um fato que existe com total independência de nossa capacidade atual (ou futura) de medi-lo com precisão cientificamente satisfatória. Da mesma forma, tudo o que a geometria está em condições de estabelecer é, e permanecerá sendo, um espelhamento da realidade registrado e elaborado por meio de abstração razoável e não pode jamais ser identificado com a própria realidade física. Como abstração razoável, ela pode prestar os maiores serviços à pesquisa física, na medida em que a abstratividade

obtida através do espelhamento abre a possibilidade de descobrir, de pensar a fundo, de calcular etc. constelações espaciais que, do contrário, permanecerão ocultas. Mas isso, entretanto, dito em termos filosóficos, ainda não a torna uma parte integrante da própria realidade física. As coisas movem-se no espaço, os eventos ocorrem no tempo. Nenhum leigo participará, por exemplo, da discussão sobre se o universo por nós conhecido expande-se no espaço ou não. No entanto, trata-se de algo totalmente diferente quando, no plano filosófico, se afirma que o próprio espaço se expande. Quando, por exemplo, Pascual Jordan, ao falar sobre o chamado movimento de fuga das nebulosas em espiral, que é um problema puramente físico, diz que o próprio espaço cresce, que seu conteúdo espacial calculado vale somente para o presente, "que no passado era menor e no futuro será maior. Por outro lado, é preciso ter cuidado para não perguntar 'para onde' se expande o espaço: ele é e permanecerá todo o tempo espacialmente onicompreensivo; mas isso não o impede de possuir magnitudes diversas em épocas diferentes"[99], incorre com tal afirmação, do ponto de vista filosófico, em contradição consigo mesmo. De fato, se o espaço já é "semanticamente definido" de antemão como expansível, pode-se fazer um enunciado como o anterior sem nenhuma contradição lógico-formal, pode-se combiná-lo com outras proposições "semanticamente definidas" de modo similar e, dessa maneira, obter sem dificuldades uma manipulação logicista dos fenômenos. Se tal construção está de acordo com a realidade, é uma questão totalmente distinta. Justamente o que afirma Planck em sua polêmica contra a teoria do conhecimento positivista: "Na física, como qualquer outra ciência, rege não apenas o entendimento, mas também a razão. Nem tudo que se apresenta sem contradição lógica é também racional"[100]. O que Planck chama aqui de razão nada mais é do que a sobriedade nas questões concernentes à realidade, a não influenciabilidade intelectual da imagem de mundo pela pressão irracionalista das necessidades religiosas.

Os efeitos dessa pressão são perceptíveis por toda parte. Não somente o espaço e o tempo devem ser subjetivizados, seja no sentido do irracionalismo, seja no da manipulabilidade arbitrária (já vimos que há inter-relação entre ambas). As violações da razoabilidade ontológica podem levar a resultados singulares nada ou pouco questionados na própria física, mas na literatura filosófica ou na literatura publicista-ideológica produzem uma torrente de concepções totalmente infundadas, cuja marca comum é a seguinte: oferecer livre curso à opinião de que a necessidade religiosa não está em contradição com os fundamentos reais do ser da natureza. Isso pode acontecer de maneira semi-indireta, "crítica". Meschkowski até protesta contra as opiniões que querem deduzir Deus diretamente da física. No entanto, sua refutação soa como se segue:

> É certo: segundo as cosmogonias modernas, o nosso mundo tem um "início" no tempo, e a matéria não tem o caráter de uma "substância" imutável. Mas isso ainda não significa que o mundo tenha sido criado do nada pela palavra de um Deus pessoal. Pode-se crer nisso e chamar a atenção para o fato de que tal fé não está em contradição com os resultados da pesquisa.[101]

De maneira análoga, indireta, ele procura introduzir na imagem de mundo contemporânea a "creatio continua" do mundo por Deus como consequência concebível da física atômica:

Dentre os físicos, Bavink foi o que mais se ocupou com as consequências teológicas da física quântica. Ele disse que a ideia da creatio continua adquire com a nova física um "pano de fundo impressionantemente claro". A creatio continua: aqui se trata da noção de que Deus não é somente o criador do mundo, que em certo momento deu corda no enorme mecanismo do relógio e agora observa como este descarrega. Aqui é dito que Deus "conserva" o mundo no sentido do artigo do credo, ou seja, que está continuamente operando. Bavink pensa, portanto, que a ideia da indeterminidade dos processos atômicos tenha tornado essa concepção teológica pensável pelo cientista da natureza.[102]

Meschkowski é cauteloso e não vai além da "constatação" da possibilidade de pensar, ou seja, de que as teorias da física moderna (bem entendido, em sua interpretação neopositivista) não contradizem ontologicamente uma crença em Deus.

Pascual Jordan, porém, como o enfant terrible do neopositivismo moderno, que sem escrúpulos divulga todos os segredos da escola, fala que as mais importantes leis físicas "não são leis determinantes, mas estatísticas"[103]. É fácil perceber, nesse caso, a rapidez com que podem se reunir numa só pessoa um considerável conhecimento especializado em física e um completo diletantismo no campo da filosofia. Seu argumento essencial contra a determinidade é que da lei estatística não se pode tirar nenhuma conclusão relativa ao evento em casos singulares. Isso sabe todo aquele que nas questões da sua vida cotidiana não assuma uma atitude muito abaixo do normal. No entanto, é o que faz o segurado que, no exemplo de Pascual Jordan, dirige-se ao diretor da companhia de seguros com a pergunta: "Sr. Diretor, como vão as coisas comigo? Ainda estarei vivo no próximo ano?"[104]. Toda pessoa normal tomará o segurado por louco, pois ele deveria saber muito bem que sua vida individual de fato é determinada (doenças, acidentes etc.), mas que é impossível deduzir seu destino pessoal das tabelas de probabilidade do seguro de vida. Tais tabelas sintetizam a respectiva média das prováveis idades, mas tanto a companhia de seguros quanto os segurados – que em sua vida prática são "realistas ingênuos" e não neopositivistas praticantes – sabem perfeitamente que se trata da média de milhares de casos singulares determinados, para os quais há necessariamente dispersões; o exame médico solicitado pela companhia de seguros, os dados sobre as condições de vida, modo de vida etc. servem para computar, em relação à média, a probabilidade do caso singular estar na média ou na dispersão. O fato de o cálculo poder resultar falso não é prova contra a determinidade em geral. Segundo a receita moderna de identificar a mensuração do tempo com o tempo, deveríamos dizer: uma doença do coração ou um câncer só começam objetivamente a agir depois que há um diagnóstico.

Sente-se vergonha de escrever tais lugares-comuns. Todavia, a filosofia da manipulação do neopositivismo nos constrange a fazê-lo. Pois atrás do nonsense de Jordan se oculta um problema filosófico: a inter-relação das categorias da singularidade, da particularidade e da universalidade. Quando no interior de um complexo, de uma formação, muitas singularidades agem uma ao lado da outra ou uma sobre a outra com determinidade causal, resulta de seu modo de agir médio uma legalidade estatística. Esta é "apenas" estatística porque a singularidade jamais se reduz por completo e sem resíduo à particularidade ou à universalidade, mas o caráter mediano é uma qualidade da maior parte das singularidades, uma qualidade tão real, tão resultante da causalidade e, por fim, tão causalmente ativa quanto os seus desvios o são para os casos que se manifestam como dispersões. No entanto, para o neopositivismo, como vimos em outro

contexto, as categorias – ontológicas – da singularidade, da particularidade e da universalidade absolutamente não existem. E como o neopositivismo, ao mesmo tempo, confunde, consciente e continuamente, ser e conhecimento, resulta a desmiolada conclusão: dado que o caso singular não pode ser deduzido da forma estatística da probabilidade, a lei estatística não expressa nenhuma determinidade. (É evidente e ainda será exposto extensamente mais adiante que, nesse caso, a determinidade não é entendida no sentido "mecanicisticamente absoluto" de Laplace.)

Aqui parece que Pascual Jordan apenas escancara a porta para uma interpretação religioso-irracionalista dos "resultados" da moderna ciência natural, interpretados sob uma ótica neopositivista. Em outra passagem, ele vai ainda mais longe e interpreta diretamente em sentido religioso teorias físicas em si mesmas indubitáveis. Nesse sentido, a lei da entropia é para ele o substrato físico do pecado original. Após ter defendido, em termos puramente teológicos, a posição especial da Terra no cosmo (para tranquilizar sua consciência científica, ele ainda inclui o planeta Marte, mas "esquece" de acrescentar que não sabemos nada acerca dos planetas fora do sistema solar), ele prossegue:

> Um esforço intelectual que não considere despropositada a tentativa de síntese da capacidade cognitiva do ser humano nas ciências da natureza com a verdade religiosa estará mais propenso a atribuir ao fato da experiência religiosa do pecado original um significado cósmico, de modo algum limitado a um planeta singular, e a considerar – de maneira similar às ponderações de Pons – a tendência da matéria para o aumento entrópico, ou seja, para a destruição da ordem, como reflexo físico ou ainda como substrato físico do pecado original.[105]

Tais exemplos de patrocínio "científico" direto ou indireto da necessidade religiosa poderiam ser multiplicados à vontade; aqui, no entanto, interessa-nos simplesmente constatar o fato e esclarecer o método. Este último exibe, em toda parte, um profundo vínculo com o neopositivismo, particularmente com o de matiz wittgensteiniano e com as tendências irracionalistas do existencialismo. Um matemático como Meschkowski considera o irracional não apenas o fundamento da religião, mas também de toda e qualquer vida, de modo que, segundo ele, "cada um (admitindo ou não) vive de tais fontes", razão pela qual inclusive "uma existência sem religião é simplesmente impossível"[106]. Pode-se perceber aqui com clareza a difusão, condicionada pela época, e ao mesmo tempo a crescente nebulosidade e vacuidade da necessidade religiosa. Mostramos anteriormente como em Simmel a concepção de Schleiermacher foi acentuada no sentido de que todo comportamento humano pode ser intensificado em religiosidade sem alterar sua direção ou seu conteúdo; aqui vemos que tudo, inclusive o próprio neopositivismo, obrigatoriamente tem uma base irracional-religiosa. Com isso, a questão é exagerada, como ocorrera antes com Pascual Jordan. Por conseguinte, é tão exagerado imputar ao pensamento de Carnap uma necessidade religiosa direta como fundamento vital quanto supor que derivar o pecado original da entropia é um fenômeno contemporâneo corrente. Tais exageros, justamente por serem posicionamentos de excêntricos pontuais, possuem relevância sintomática, mas, quando tomados com demasiada exatidão, desviam da questão principal.

Conforme tentamos mostrar, essa é a perda do senso de realidade da maioria das pessoas que vivem em nossa época em virtude da crescente manipulabilidade de seu

cotidiano. Esse senso, muito embora tenha como base um crescente afrouxamento das relações dos seres humanos com a realidade, possui conteúdos e direções muito diversas, correspondentes às diferentes questões da vida cotidiana das diferentes pessoas. Pode tratar-se da autossatisfação de dado dirigente bem-sucedido no detalhe, ou da desorientação dos dirigidos que não opõem resistência etc. etc., ao que se agrega inevitavelmente, na imensa maioria dos casos – permanente ou periodicamente – a experiência do vazio desse tipo de operosidade ativa ou passiva. Claro que esta também pode exprimir-se de maneira muito diferenciada, como autocomplacência, fuga por meio de hobbies no tempo livre, tédio ou impulso à revolta, conjugado com a sensação a ela associada de que a revolta é inútil, que está condenada à impotência etc. Em toda essa variedade de reações restam, todavia, dois polos fixos: de um lado, o mundo manipulado; de outro, a irracionalidade das reações negativas a tal mundo. É a missão social para o neopositivismo e o existencialismo que, como tentativas de expressão intelectual da mesma situação sócio-histórica, possuem como predisposição fundamental comum a tendência teórica ao enfraquecimento do senso de realidade. O fato de que, no existencialismo, isso se exprima como mitificação irracionalista de experiências subjetivas da realidade ontológica, constitui, como já vimos, por sua essência, mera polarização de antagonismos no interior de uma mesma atitude intelectual e moral cotidiana.

Diante desse terreno em comum, desvanecem – no plano ontológico – as diferenças entre conformismo e protesto. Vimos como Sartre, que foi tão combativo no plano político-social e, em consequência disso, abriu caminho até o marxismo, continuou, no plano ontológico, no terreno existencialista. Ernst Bloch, igualmente engajado na oposição, chega até mesmo a aplicar ao tempo a "fisicização" do espaço geométrico de Riemann. Portanto, não só desconsiderou solenemente a diferença entre o espelhamento da realidade e a própria realidade como nem se importou com a advertência de Hegel, sempre saudavelmente sóbrio em seu pensamento, a saber, que a geometria do espaço não tem analogia no tempo. Surge, assim, em Bloch um tempo "riemanniano" que, como o espaço "correspondente", depende do movimento dos eventos que nele se desenrolam.

> Esta é uma concepção dinâmica do tempo, que, em sua consequência sobre as séries temporais da história humana, não considera nada imutável, igual em toda parte. E vê sobretudo uma diferença entre os milhões de anos da pré-história (para não mencionar os bilhões de anos geológicos ou mesmo cosmológicos) e os poucos milênios da história da cultura desde o Neolítico. Há aqui não apenas uma diferença cronométrica, mas propriamente uma diferença na densidade no ser do próprio tempo, uma diferença sobretudo qualitativo-estrutural, em suma, uma mutabilidade objetiva também na sucessão temporal.[107]

O fato de que, desse modo, Bloch – apesar de seus veementes protestos – simplesmente projeta na história o tempo subjetivo-vivido e, com isso, confere-lhe uma pseudo-objetividade extremamente atual, é bem evidente para quem tenha experimentado tendências similares – não tão "moderna e cientificamente" adornadas com estilo neopositivista – em Bergson, Heidegger e Klages. Claro que isso não significa que Bloch deva ser simplesmente enquadrado nessa fileira, muito embora certa vez um adepto de Heidegger tenha sublinhado espirituosamente o parentesco da "esperança" blochiana com a "preocupação" e o "existencial" heideggerianos. Mas como esse exemplo tomado serviu apenas como ilustração do quanto a filosofia contemporânea está distante da realidade no sentido ontológico, é desnecessária aqui uma consideração digressiva do

conjunto das concepções de Bloch.

Em linhas muito gerais resulta claro como a filosofia atual procura reforçar de modo novo, mais intenso, a necessidade religiosa, provendo-a com uma boa consciência intelectual. Quando se procura compreender a novidade específica desse procedimento, depara-se sempre com a interpretação gnosiológica (em última análise, sempre neopositivista) dos novos resultados das ciências naturais. Enquanto anteriormente, ainda no século XIX, as ciências da natureza eram encaradas como o inimigo principal da necessidade religiosa, hoje se apresentam como sua principal aliada, conforme pudemos demonstrar com alguns exemplos escolhidos; vimos inclusive que aqui – consciente ou inconscientemente – o papel mediador é desempenhado pela teoria do conhecimento neopositivista. Tais tentativas de destruir qualquer caráter ontológico dos conhecimentos da natureza e o desvanecer ou, às vezes, até mesmo a desaparição total da ontologia religiosa vêm uma ao encontro da outra. Até aqui mostramos com alguns exemplos esse processo de aproximação pelo lado da filosofia. Do mesmo modo, devemos agora completar o quadro, aproximando-nos pelo outro lado. O quadro, nesse caso, por sua própria natureza, é muito mais contraditório. Na medida em que se trata de outsiders de uma sociedade religiosa ou de uma religiosidade em geral, é mais fácil encontrar uma linguagem comum do que no âmbito da Igreja oficial, bastando fazer referência a Teilhard de Chardin ou a Friedrich Heer, que procurou renovar a " devotio moderna" entre o Renascimento e a crise da Reforma. Não é fácil hoje em dia avaliar corretamente o peso de tais vozes. Pelo visto, sua influência sobre a ideologia oficial da Igreja é muito escassa; de outro lado, exprimiram abertamente – exercendo assim forte influência sobre determinados círculos de intelectuais com orientação religiosa –, aquilo que, na ideologia eclesiástica oficial, é percebido apenas como uma certa pressão interna ou externa, mas que, no plano teológico, geralmente é ignorada ou negada. Todavia, hoje dificilmente se pode negar que exista tal pressão e que é preciso posicionar-se em relação a ela, por mais diplomaticamente ponderado que se possa fazê-lo. A simples existência do movimento ecumênico mostra que amplos círculos do cristianismo consideram antiquado e ultrapassado os cismas históricos das Igrejas e, nas novas condições do mundo, aspiram a uma unificação de todos os cristãos, ou mesmo de todos os crentes, contra a descrença. Sem pretender tomar posição sobre as dificuldades de tal movimento, só o que se pode observar é que, do ponto de vista do nosso problema, aqueles dogmas que suscitaram os cismas parecem hoje superáveis, ao menos em perspectiva. Isso tem por pressuposto que os fatos interpretados como ontológicos, que encontravam expressão teórica naqueles dogmas, desvaneceram ou começam a desvanecer.

Tendo em vista o nosso programa, não podemos tratar do problema importante e decisivo da tomada de posição prática sobre esses complexos de crenças ontológicos, muito embora, justamente em termos religiosos, essas conexões entre teoria religiosa e prática sejam da maior importância. Basta pensar na afirmação frequentemente repetida hoje de que, para a Igreja, teria terminado o período constantiniano; as novas posições ontológicas que a partir daí foram impostas decorrem diretamente da mudança na relação entre a Igreja e o Estado e, mediada por esta, entre a Igreja e a totalidade da vida no mundo; as teses ontológicas nascem, na maior parte, de fundamentações

teóricas de dilemas práticos. E esta é a situação em muitos casos de crise aguda. Essas afirmações nos interessam aqui apenas na medida em que o desvanecer da velha ontologia religiosa tem um papel de suma importância também nas considerações moral-políticas. O fato de que, para muitos desses autores, a religião esteja perdendo sua influência prática sobre a conduta das pessoas constitui tanto pressuposto como resultado da questão que investigamos. Para ilustrar tal estado de coisas, citamos uma reflexão de Friedrich Heer, que é significativa porque seus esforços de reforma sempre pretendem permanecer no quadro do catolicismo, por mais autônomo que seja o modo como formule o que nele lhe parece essencial. Heer afirma:

> Calados, sem dizer palavra, milhões de pessoas na Europa deixaram o cristianismo e a Igreja. Descartaram o cristianismo como uma roupa inadequada, abandonaram a Igreja como uma ruína, um sepulcro, um cemitério que ainda se visita ocasionalmente, em ocasiões muito especiais, mas no qual não se habita, não se vive.[108]

A limitação da análise aos elementos puramente ontológicos, para nós infelizmente inevitável, produz aqui também um forte estreitamento, um deslocamento da perspectiva, uma vez que somos forçados a tratar simplesmente como fatos dados constelações que resultam de tais processos sociais muito complicados. Sem dúvida, a tendência ao desvanecimento das posições ontológico-religiosas apresenta-se de maneira análoga, até mesmo paralela, àquela que descrevemos na filosofia.

Isso é perfeitamente visível em Teilhard de Chardin. O que caracteriza sua postura é que, já nas palavras introdutórias, ele nega ter escrito um tratado metafísico e, muito menos, teológico e considera sua obra "única e exclusivamente como um trabalho de ciência da natureza" que pretende descrever nada mais que o fenômeno, mas também nada menos que a totalidade do fenômeno[109]. Naturalmente, nenhum cientista natural sério irá aceitar os resultados dessa obra, muito embora seja do conhecimento de todos que seu autor foi um estudioso reconhecido em sua especialidade, porque – em contraste com a moderna ciência natural – nem um único de seus construtos mentais é passível de ser experimentalmente verificado nos fatos. Trata-se, portanto – contrariando o desejo do autor –, de uma filosofia metafísica da natureza, que se apresenta com as pretensões declaradamente teológicas de uma nova ontologia religiosa, e nada muda com sua rejeição pela Igreja oficial. O problema essencial e interessante começa justamente aqui: como pôde surgir tal autoilusão em um erudito sério? E não só isso: por que essa obra foi acolhida com interesse, simpatia e até mesmo com entusiasmo por intelectuais que, em outros casos, estavam prontos a se indignar contra o dogmatismo? Seria uma simplificação muito grande ver nessa filosofia da natureza unicamente uma construção romântico-metafísica, pois tal convergência apresenta-se apenas em suas consequências últimas. No início do século XIX, a filosofia da natureza partiu da comoção produzida pelo desenvolvimento das ciências da natureza na imagem ontológica da natureza do século XVIII. A dialética idealista teria de dominar conceitualmente os novos problemas de um mundo não mais concebível de modo puramente mecanicista, de um mundo em que a investigação incipiente das ligações químicas e biológicas impunha tarefas de tipo inteiramente novo, tarefas essas que, em sua totalidade, visavam mover a categoria do desenvolvimento para o centro da ontologia. Este não é o lugar apropriado para o exame nem das conquistas isoladas nem do fracasso geral dessa filosofia da natureza. É

suficiente indicar que, nesse desenvolvimento, houve iniciativas efetivas, com frequência também nas tendências malsucedidas, para formular uma ontologia extraída da própria realidade.

A situação da filosofia da natureza de Teilhard de Chardin é completamente oposta. Metodologicamente, ele parte – de maneira consciente ou inconsciente – do neopositivismo, isto é, cria categorias manipulatórias para uma ordenação mental dos fatos que parecem – e talvez até sejam – sem contradição do ponto de vista lógico-formal, de cuja combinação deve resultar um nexo lógico-formal igualmente desprovido de contradição e de cuja totalidade deve emergir uma ontologia que unifique a ontologia cristã com uma ontologia extraída da reflexão moderna. Somente à guisa de ilustração do método, citamos uma linha de raciocínio fundante:

> Vamos supor que toda energia é essencialmente de natureza psíquica. Entretanto, queremos acrescentar que, em cada partícula elementar, essa energia fundamental se subdivide em dois componentes diferentes: uma energia tangencial, que torna o elemento solidário com todos os elementos que, no universo, pertencem à mesma ordem (isto é, que possuem a mesma medida de composicionalidade e de "centralidade"), e uma energia radial, que o atira para adiante, na direção de um estado cada vez mais complexo e centrado.[110]

Evidentemente recorre-se aqui ao "mundo" quadridimensional da teoria da relatividade como o único meio "para tornar compreensível a distribuição das substâncias materiais e vivas que nos cercam"[111]. Surge assim uma nova filosofia da natureza, da qual citaremos somente dois momentos decisivos. Em primeiro lugar, sua finalidade é salvar "cientificamente" o lugar central do cosmos humano – portanto, o fundamento da imagem cristã do mundo. Isso não pode ser feito à maneira antiga, pré-copernicana: "O ser humano não é, como se acreditou por tanto tempo, o ponto central fixo do mundo, mas eixo e ponto culminante da evolução – e isso é muito mais belo"[112]. Em segundo lugar, todo esse desenvolvimento culmina no "ponto ômega", com o que o cristianismo e o próprio Cristo são incorporados, mais uma vez "cientificamente", na nova cosmologia[113]. Teilhard de Chardin toma do neopositivismo a manipulabilidade semântica dos conceitos, da fenomenologia e do existencialismo, o arbítrio subjetivo da intuição das essências, do cristianismo, certos conteúdos reguladores dessa "intuição", que, no entanto, pelo menos no seu caso, são tão abstratamente esvaziados, tão arbitrariamente interpretáveis como o ser de Heidegger. Disso resulta uma estrutura que não é nem científica nem cristã, mas que dá a muitos a impressão de um cristianismo fundamentado na moderna ciência da natureza, pois a perda do senso de realidade em nossos dias repercute em todas as áreas, rebaixando por toda parte as exigências e os controles ontológicos e, dessa maneira, possibilitando tais "sínteses".

Podem-se demonstrar tendências análogas, uma estrutura análoga de pensamento na maior parte dos escritores teológicos não profissionais do nosso tempo, de Martin Buber a Simone Weil, de Mauriac a Reinhold Schneider, apesar de todas as diferenças individuais entre eles. Não trataremos aqui de nenhuma dessas teorias, embora algumas de suas linhas de raciocínio pareçam muito adequadas para complementar e confirmar o quadro por nós traçado a respeito do esvanecimento geral da ontologia religiosa e da substituição da sua objetividade religiosamente postulada por métodos subjetivistas que estão muito próximos da intuição das essências, com toda sua problemática. Não o

fazemos porque, como já dissemos, suas formulações de problemas são condicionadas primariamente pela ética e não pela ontologia. Se agora voltamos a nossa atenção para alguns conhecidos representantes da própria teologia, temos o propósito de oferecer, do mesmo modo que anteriormente, não mais do que algumas perspectivas características, concentrando-nos outra vez exclusivamente no problema que nos ocupa aqui, novamente preocupados não com as correntes puramente oficiais, mas com as que têm uma genuína receptividade para os estímulos modernos e que, em casos de conflito, nem sempre dão importância decisiva aos posicionamentos oficiais da própria Igreja.

Nesse processo, fica imediatamente claro que a situação da Igreja católica diante do neopositivismo é muito mais simples e menos problemática. Inclusive as proclamações oficiais traem um interesse e certa simpatia pela dissolução neopositivista dos métodos e resultados da moderna ciência da natureza. Não causa nenhuma surpresa, portanto, que um tomista tão aberto e com interesses tão universais como Maritain, aprovando tais interpretações, parta de forma simples, direta e afirmativa para o problema central. Sobre a tendência principal da ciência da natureza moderna, que ele identifica de forma tácita com o neopositivismo, Maritain afirma: "Mas ela não pode avançar nessa direção sem renunciar, mais ainda do que a física clássica, a toda pretensão ontológica..." [114]. A importância dessa declaração explícita de simpatia pelas concepções do círculo de Carnap, aqui não mencionado, mas que é tacitamente equiparado a toda física moderna, aparece claramente na parte teológica da sua obra, na qual ele, numa terminologia polida, renova a velha doutrina da filosofia como "ancilla theologiae" e atribui somente a esta, como mediadora da revelação divina, competência em questões ontológicas[115]. É sem qualquer dúvida evidente que a supremacia incondicional da ontologia religiosa pode se afirmar intelectualmente com muito mais facilidade quando a filosofia considerada competente na ciência da natureza renuncia voluntariamente a toda questão ontológica do que quando a ontologia teológico-religiosa é confrontada com uma ontologia extraída filosoficamente da reflexão científica.

Muito mais complicada é a situação da teologia protestante, à qual falta a tradição tomista tão completamente incorporada no neopositivismo. Isso torna muito mais difícil a defesa da ontologia religiosa cristã, da ontologia bíblica. Karl Barth, que de suas impressões juvenis da filosofia de Kierkegaard adquirira a tendência a negligenciar a realidade terrena em favor da realidade puramente transcendente-espiritual de Deus (e, mais tarde, em favor da relação moral-espiritual de Deus com o ser humano), resume a questão na sua popular dogmática de tal forma que, para a religião, não existe nenhuma "imagem de mundo", para o cristão não existe nenhuma "visão de mundo". Desenvolve o essencial de sua linha de raciocínio como um comentário à expressão "o criador do céu e da terra", referida a Deus:

> Esses dois conceitos não significam, entretanto, algo equivalente ao que hoje costumamos denominar de imagem de mundo, muito embora também se possa dizer que algo da antiga imagem de mundo se reflete neles. Mas não é nem tarefa das Sagradas Escrituras nem da fé cristã [...] defender esta ou aquela imagem de mundo. A fé cristã não está presa a nenhuma imagem de mundo, seja antiga ou moderna. No decorrer dos séculos, a confissão da fé cristã passou por mais de uma imagem de mundo. [...] A fé cristã é fundamentalmente livre diante de todas as imagens de mundo, isto é, diante de todas as tentativas de compreender o existente em conformidade com o critério e com os meios da ciência dominante em cada época. Uma pessoa cristã não pode se prender nem a uma velha imagem desse tipo, nem

a cada nova imagem que emerge e começa a se impor. E sobretudo não pode vincular a causa da Igreja com esta ou qualquer outra visão de mundo. O termo "visão de mundo" significa algo ainda mais abrangente do que o termo "imagem de mundo", na medida em que nele reverbera, por assim dizer, uma apreensão filosófico-metafísica do ser humano. Deve-se precaver como cristão e como Igreja de se posicionar no terreno de qualquer visão de mundo! Pois "visão de mundo" está muito próximo de "religião". Porém, de maneira alguma o conteúdo decisivo da Bíblia, Jesus Cristo, sugere que deveríamos nos apropriar de uma visão de mundo[*]. Qualquer tentativa nossa de compreender o existente, de chegar ao fundamento das coisas e de chegar, com ou sem Deus, a uma visão compreensiva, é um empreendimento do qual nós, cristãos, estamos definitivamente dispensados. Eu aconselharia, em virtude disso, que vocês coloquem tal visão compreensiva entre parênteses quando com ela se depararem, mesmo no caso de denominar-se visão de mundo cristã![116]

No terceiro tomo de sua Dogmática, Barth confere uma formulação mais precisa a essas explanações sobre teologia e ciência da natureza justamente com respeito ao problema da ontologia:

A ciência da natureza possui espaço livre para ir além daquilo que a teologia deve descrever como obra do Criador. E a teologia pode e deve mover-se livremente onde uma ciência da natureza, que é apenas isso e não gnose ou doutrina religiosa pagã, encontra seus limites.[117]

Comecemos com a última observação. Se palavras têm um sentido, então as palavras "gnose pagã" só podem referir-se a uma ciência da natureza que tem a pretensão de conhecer uma realidade existente em si, isto é, principalmente a ciência que começa com Newton e Galileu. Sua áspera recusa como gnose pagã é boa tradição kierkegaardiana. Do ponto de vista de sua concepção orientada sobre a historicidade exclusiva e singular de Cristo, Kierkegaard havia rejeitado por completo, como irrelevante e enganadora em termos ético-religiosos, a ontologia histórica de Hegel. É claro que uma visão direcionada de maneira tão radical e exclusiva para o relacionamento do indivíduo com um Deus totalmente transcendente teria de desembocar, no final das contas, na condenação da Igreja oficial. Barth, que quer salvar a ontologia cristã tradicional para a Igreja, tem de conferir à anulação kierkegaardiana da ontologia secular uma orientação pouco diferente. Tal orientação degradou, como consequência, à condição de gnose pagã a ciência da natureza clássica, cuja ontologia se contrapõe de forma excludente à cristã – porque o Deus que se limita a dar corda no relógio do mundo é imprestável para uma religião positiva.

Na sua exposição de cunho popular, Barth vai ainda mais longe, mas com isso se aproxima mais um passo do neopositivismo. Pois daqui em diante sua rejeição não se dirige só contra uma determinada ontologia fundada na ciência da natureza, mas contra toda e qualquer imagem de mundo; mas só consegue destruir a imagem de mundo antirreligiosa, terrena, privando a religião do direito de possuir uma imagem de mundo, e por meio dessa dupla negação aproxima-se gnosiologicamente do neopositivismo. Suas explanações ulteriores, na polêmica contra a visão de mundo, reforçam ainda mais essa conexão. Pois Barth constata corretamente que as modernas visões de mundo estão muito próximas da religião, que fazem concorrência a ela por vias análogas. Isso mais uma vez reconduz à luta de Kierkegaard contra Hegel (e o Romantismo). É que Hegel pretendia inserir a religião em seu sistema de visão de mundo dialético, convertê-la em um de seus momentos. Kierkegaard viu nisso, com razão, o rebaixamento da religião, o confisco de sua peculiaridade e autonomia originárias. Quanto mais esmaece, nesse

meio-tempo, a necessidade ontológica – tanto secular quanto religiosa –, mais forte e variada devém na filosofia uma certa tendência de visão de mundo que, como avalia Barth corretamente, está voltada sobretudo à satisfação da necessidade religiosa privada de realidade e conteúdo, e que se arroga a se oferecer de substituta à religião. Logo, se Barth quer salvar o domínio absoluto da ontologia eclesiástica, deve aderir à desvalorização neopositivista de toda ontologia secular, científica ou filosófica, pagando o preço, entretanto, de ver-se forçado a concomitantemente desvalorizar também a ontologia religiosa. Todavia, para alguém que assumiu inicialmente a tradição kierkegaardiana e foi contemporâneo do existencialismo, isso é certamente menos paradoxal do que poderia parecer à primeira vista. Barth afirma, com razão, que, no decorrer do tempo, o cristianismo "passou por mais de uma imagem de mundo". Mas eram imagens de mundo cuja assimilação teológica não se contrapunha de modo excludente com sua assimilação terrenal; por isso, a primeira pôde muitas vezes ser apresentada como consumação e coroamento da última. Atualmente, tudo que é terreno tem de ser ontologicamente desvalorizado por completo (o que não exclui, ao contrário, exige, uma manipulação altamente desenvolvida e perfeitamente operante), para que o transcendente seja captado em uma forma que, não obstante ser denominada revelação, na realidade permanece sendo uma intuição altamente subjetiva e abstrata das essências.

A construção rigorosamente sistemática de Barth encobre – ao menos na superfície – essa contradição (a interconexão contraditória entre neopositivismo e existencialismo). No entanto, a cada genuína tentativa de concretização, essa contradição aflora de um novo ângulo, como, por exemplo, no debate sobre desmitologização, cujos momentos singulares são interessantes para nós porque os participantes da discussão, como Jaspers e Bultmann, ainda que com orientações diferentes, permanecem ambos no terreno do existencialismo. O objeto da controvérsia é, em última análise, até que ponto há ainda na tradição bíblica conteúdos efetivos, concretos e que permanecem vivos, ou se todo esse complexo vital já não é mais do que uma suma, mantida coesa por seus pressupostos e consequências sociais, para a satisfação de necessidades religiosas puramente individuais. Embora ele, com toda certeza, fosse rejeitar essa classificação, incluímos o posicionamento de Jaspers entre os que ratificam a segunda solução da alternativa proposta. Ele se manifesta, possivelmente de forma ainda mais radical do que a média dos neopositivistas, contra a "superstição científica", isto é, contra uma concepção que julga que as verdades científicas poderiam estar relacionadas a algo ontologicamente relevante e exprimir alguma coisa em relação a isso, e em particular contra toda filosofia que julga poder compreender esse âmbito ontológico do ser com a ajuda da ciência. Em seu livro sobre a revelação, Jaspers expõe a questão nos seguintes termos:

> Não existe uma imagem científica do mundo. Pela primeira vez na história, temos hoje, por causa das ciências, rara clareza total sobre isso. No passado, as imagens de mundo capazes de dominar o pensamento de eras inteiras constituíam simbolismos admiráveis que até hoje despertam nosso interesse. A assim chamada imagem moderna do mundo, em contrapartida, fundada no tipo de pensamento que está representado em Descartes, resultado de uma filosofia como pseudociência, não tem o caráter de um simbolismo para a existência, mas de um aparato mecânico e dinâmico para o entendimento.[118]

Em comparação com ele, Bultmann tem nada menos do que uma superstição científica ou, para ser mais exato, como teólogo sabe que, na pregação da religião, tem de dirigir-se à massa de pessoas cujo pensamento, vida sentimental e práxis são influenciados por essa "superstição" em maior ou menor profundidade, cujas mentalidades tem de tomar com ponto de partida. Na polêmica com Jaspers, Bultmann exprime isso falando do incômodo religioso que

> fica evidente não especificamente para o ser humano moderno, mas para a humanidade de um modo geral (da qual o ser humano moderno é apenas uma espécie). Por conseguinte, minha tentativa de desmitologização visa remover os empecilhos que, para o homem moderno, brotam do fato de viver numa imagem de mundo determinada pela ciência. Tal procedimento não tem o propósito de dizer, de maneira tranquilizadora, ao ser humano moderno: "Você não precisa mais acreditar nisso ou naquilo". Naturalmente, também diz isso e, dessa maneira, pode de fato se libertar de um peso na consciência; mas isso ocorre não porque foi mostrado que o quantum do que se deve crer é menor do que acreditara o ser humano moderno, mas porque foi demonstrado que fé é algo qualitativamente diferente do que aceitar um quantum maior ou menor de proposições.[119]

É claro que Bultmann está empenhado em conciliar duas ontologias divergentes. É obrigado a fazê-lo porque na vida prática cotidiana dos seres humanos é muito difícil operar a separação gnosiologicamente exata entre esferas, por exemplo, entre ciência e religião; instintivamente os seres humanos buscam uma unificação, uma "inter-relação" de suas diferentes representações sobre a realidade; somente quando a ontologia dominante cria um dualismo tão preciso e aparentemente fundamentado – como, por exemplo, a contraposição kantiana entre razão pura e razão prática – pode surgir, como vimos em Plank, uma unidade espontânea na visão de mundo.

No entanto, a Bíblia coloca seus leitores, crentes ou necessitados de crença, direta e bruscamente diante de questões ontológicas cuja harmonização com questões ontológicas de natureza diversa pode levar muitas vezes a conflitos de consciência. Porque, mesmo onde são patentes as influências diretas do neopositivismo, ocorre muitas vezes, na vida e na filosofia, que os resultados de uma manipulação antiontológica sejam retraduzidos em termos ontológicos. A desmitologização da Bíblia quer resolver tais conflitos. E o faz à medida que Bultmann aplica o método ontológico de Heidegger aos conteúdos bíblicos e, com seu auxílio, procura diferenciar, nos conteúdos religiosos, o "eterno" do puramente histórico-temporal. Trata-se – teologicamente falando – do que constitui o verdadeiro conteúdo da revelação e do que é historicamente condicionado, acessório historicamente transitório.

O leitor imparcial dessa discussão iniciada de maneira consideravelmente acirrada ficará surpreso, antes de tudo, com a similitude entre a determinação de revelação de Bultmann e a de Jaspers. Bultmann fala da pretensão de absolutidade da revelação cristã. Mas acrescenta que, como historiador, poderia "somente constatar aqui ou ali crenças na revelação, mas jamais revelação. Pois revelação é revelação somente in actu e pro me; somente na decisão pessoal é compreendida e reconhecida como tal".

De fato, também é absurdo formular a pergunta "em que se pode reconhecer a revelação? Que critério de verdade é indicado para a revelação direta de Deus? – na medida em que tal pergunta pressupõe que seria possível certificar-se da verdade da pretensão da revelação, antes de reconhecê-la como tal". Desse modo, está definido, para Bultmann, o problema dos critérios da revelação. Ele concretiza ainda mais esse

pensamento: "Justamente isso está excluído quando se trata da revelação no sentido autêntico, e a supressão da pergunta por critérios é parte do incômodo que a revelação causa por sua própria essência. Como se Deus tivesse de se justificar perante os seres humanos!"[120]. Jaspers tampouco nega que a revelação tenha essa pretensão, mas se limita àquilo que Bultmann afirma apenas como historiador: "o que quer que seja dito e feito como revelação é dito e feito em forma mundana, na língua mundana, no fazer humano e na compreensão humana"[121]. Onde está aqui o objeto de disputa? Bultmann e Jaspers descrevem o próprio fenômeno de modo muito semelhante. Entretanto, enquanto o existencialista Jaspers, por meio de sua própria intuição liberal das essências, acaba encontrando um Deus geral que é necessariamente oculto e diverso para cada ser humano ("pois Deus é tão meu Deus quanto de meu adversário")[122], Bultmann, que opera com a ontologia e a fenomenologia de Heidegger, encontra o Deus do cristianismo protestante; seja registrado de passagem que a fenomenologia e a ontologia de Ser e tempo se encaminham para o ateísmo. Não é necessário comentar detalhes adicionais dessa discussão. Seja como for, os nexos com as tendências dominantes do desenvolvimento filosófico ficaram claros, bem como a convergência das argumentações teológicas para a necessidade religiosa cada vez mais esvaziada de seu conteúdo, cada vez mais abstrata, cada vez mais fixada nos sujeitos singulares, em contraposição às representações religiosas tradicionais, ontologicamente determinadas.

E assim podemos voltar ao nosso ponto de partida: o que, em sua época, o cardeal Belarmino demandou da ciência e da filosofia, sobretudo as da natureza, está hoje amplamente realizado. A Igreja conseguiu, naquela época, coagir Galileu à retratação de suas ideias, mas não pôde deter a marcha triunfal da ontologia terrenalmente orientada, cientificamente fundada; essa ontologia minou totalmente, de modo irrecuperável, a ontologia bíblico-cristã. O desvanecimento, por nós descrito, do senso de realidade no cotidiano social da manipulação universal, após um desenvolvimento que durou séculos, conduziu os princípios do cardeal Belarmino a uma vitória, talvez provisória, mas, por ora, mais completa do que foi possível para os contemporâneos de Galileu, a saber: a capitulação da filosofia da natureza às exigências de uma manipulação antiontológica. Naturalmente, o que se salvou, mesmo para as grandes massas dos adeptos de alguma fé, não é mais a antiga imagem que a Igreja tinha da realidade, mas a necessidade religiosa nua e abstrata de sujeitos completamente manipulados. No entanto, mesmo consideradas todas essas transformações bem fundamentais, pode-se afirmar isto: às vezes conscientemente, embora na maior parte das vezes inconscientemente, o neopositivismo (com a complementação do existencialismo) cumpre hoje para a religião a mesma função que, na alta Idade Média, foi desempenhada por Tomás de Aquino: garantem um mundo de salvação (ou de desgraça) bem próprio do ser humano, cujos princípios de redenção são completamente independentes de toda constituição natural, podendo, portanto, ser compatibilizados com qualquer necessidade religiosa – também com a eclesiástica.

Por trás dessa contraditória alegação oculta-se uma questão adicional que proporciona uma vista ampla para o nosso problema propriamente dito, para a ontologia do ser social. O empenho de Belarmino estava destinado a isolar ontologicamente o teatro da

decisão salvífica (o mundo do ser humano, incluindo nisso o seu lugar no cosmo) em relação à evolução do conhecimento sobre a natureza, a torná-lo dela independente. No entanto, por trás dessa tendência opera necessariamente uma outra, socialmente conservadora. Na época em que a parúsia, como perspectiva ontológica, tinha um significado real para a religiosidade, a constituição social do mundo humano tinha de mostrar-se essencialmente irrelevante. Todavia, depois que a parúsia se tornou um elemento da religião que não desempenhou mais nenhum efeito real sobre os problemas práticos relevantes, surgiu em escala crescente o problema de uma adequação recíproca entre civitas dei e civitas terrena. Disso resultou – da ontologia até a práxis cotidiana – uma tendência conservadora na linha principal do desenvolvimento religioso (as seitas revolucionárias, vistas sob esse aspecto, não têm peso decisivo). Essa tendência não exclui uma adequação a cada uma das formações dominantes até o capitalismo mais moderno, se bem que a orientação geral fosse criar tanto quanto possível um relacionamento de apoio recíproco com o respectivo existente. Na resistência da Igreja e da religião às novas imagens ontológicas do mundo próprias do Renascimento e de seus sucessores, o que desempenhou um papel considerável foi seu nexo consciente ou inconsciente com as revoluções sociais, que procediam ontologicamente de representações de que a humanidade poderia modificar sua vida terrena autonomamente com meios terrenos.

O neopositivismo passa então a cumprir a antiga exigência numa nova situação, com novos meios: ele se propõe a limitar o progresso ao que pode ser manipulado em termos estritamente técnicos, conservando a estrutura social que constitui o fundamento da técnica. Arnold Gehlen, que produziu contribuições relevantes em investigações antropológicas singulares, enuncia esse prognóstico, esse programa, com a máxima clareza, de modo a dizer que transformações fundamentais ulteriores no sistema social seriam extremamente improváveis. Consequentemente, também no plano da história das ideias não seria de se esperar nada de essencialmente novo, sendo a perspectiva, ao contrário, que

> a humanidade tem de se ajustar ao círculo das atuais grandes ideias-guia existentes, incluindo naturalmente a multiplicidade de variações de todo tipo imaginável. Tão certo como, em termos religiosos, a humanidade depende dos grandes tipos de doutrinas salvíficas, formulados há muito tempo, ela também está determinada em sua autoconsciência civilizatória. […] Eu arrisco, portanto, a previsão de que a história das ideias está concluída e que já chegamos à pós-história. […] Por conseguinte, a Terra, na mesma época em que se torna apreensível, no sentido óptico e informacional, em que nenhum evento de maior importância pode mais passar desapercebido, converte-se igualmente em algo sem surpresa, no sentido indicado. As alternativas são conhecidas, assim como também no campo da religião, e são definitivas em todos os casos.[123]

Com isso – e este é tão somente o resultado sociológico de nossas exposições até aqui –, Igreja e religião obtêm uma aceitação que o cardeal Belarmino, em seu tempo, não conseguiu expressar como exigência conceitualmente articulada, não obstante no fundo a tivesse em mente. A satisfação autocomplacente do neopositivismo e a revolta do existencialismo, condenada por antecipação à estéril impotência, deságuam igualmente em uma negação do futuro autocriado da humanidade. Somente no caso de uma vitória completa dessas orientações a religião e a Igreja voltariam a ser poderes espirituais capazes de dar sentido e objetivo à vida humana. Contudo, a ironia da realidade que

opera na história é que ambas, justamente quando a filosofia pretende passar esse poder novamente para elas, já perderam a energia interna capaz de estipular objetivos concretos, autenticamente significativos para a vida humana real.

II. O avanço de Nicolai Hartmann rumo a uma ontologia autêntica[*]

O idealismo inteligente está mais próximo do
materialismo inteligente do que o materialismo burro.
Lenin, Cadernos filosóficos

A história da filosofia alemã apresenta uma profusão de tipos de difícil visualização em seu conjunto. Ao lado de pensadores de grande importância para a história mundial, como Leibniz e Kant, como Hegel e Marx, deparamos com uma série imensa de competentes especialistas e peritos perspicazes. Ao lado destes, o período imperialista e seu estágio preparatório também produziram o tipo do "incitador espirituoso" sem conteúdo filosófico significativo, que vai de Nietzsche a Heidegger, tendo Schopenhauer como precursor. Mas nem de longe isso completa a lista dos tipos importantes.

Não há como enquadrar, por exemplo, Feuerbach nessa tipologia. Na mesma proporção em que ele se eleva acima do segundo e do terceiro tipos, em verdadeira originalidade e apreensão filosófica do mundo, é incapaz de chegar a uma visão de mundo realmente abrangente. Com toda razão ele sustenta, contra a "embriaguez especulativa" dos hegelianos de esquerda, os interesses de uma "filosofia sóbria"[124], mas avança sobre um único ponto do complexo das controvérsias filosóficas de seu tempo e, mesmo tendo penetrado na linha de frente do subjetivismo – que, apesar de "interessante", é desprovido de conteúdo –, sua saudável afinidade com a terra firme não o tornou capaz de erigir um domínio universalmente válido de pensamento imanente no território conquistado. Assim sendo, sua filosofia, que no início teve um efeito tão veemente, aos poucos se esmaeceu, caindo no esquecimento e sendo posta na sombra por sínteses mais abrangentes.

O fato de vislumbrarmos na filosofia de Hartmann e em seus resultados efetivos certa afinidade com o tipo representado por Feuerbach de modo algum deve ser entendido no sentido de uma semelhança direta. Pelo contrário. O que se constata diretamente são os maiores contrastes imagináveis. Feuerbach é homem de uma única ideia, ideia importante, sem dúvida, mas que ele, no decorrer de sua longa vida, foi capaz apenas de variar, não de generalizar para o plano universal. Hartmann, na qualidade de pesquisador, se move em um vasto território; suas investigações se estendem por todos os campos do mundo e do saber. Feuerbach é do começo ao fim um outsider na filosofia alemã, defendendo isoladamente sua posição até mesmo na época de seus êxitos mais retumbantes; mesmo Marx e Engels, sobre quem sua atuação teve os efeitos mais fecundos, logo se distanciaram da unilateralidade de sua posição, e a dispersão extraordinariamente heterogênea de sua influência (de Gottfried Keller e Tchernichevski até Kierkegaard e Nietzsche) jamais chegou a se condensar numa corrente unitária e

influente. A biografia de Hartmann, em contrapartida, é a de um professor alemão comum, ainda que de renome. Partindo do posto de "príncipe herdeiro" na escola de Marburgo, ele se converteu por estímulo da fenomenologia em alguém que busca – e em parte encontra – a realidade ou, dito em termos filosóficos, alguém que encontrou as perguntas e as respostas ontológicas; altamente reputado e pouco entendido, famoso em toda parte, sua vida e sua obra se consumam sem continuadores.

Em que consiste, pois, a semelhança de tipos a que aludimos? Acreditamos que no fato de ambos terem apreendido um complexo de problemas central em seu tempo com grande intensidade, perspicácia persuasiva e senso para o real, mas ao mesmo tempo não em sua totalidade. Ao filosofar contra a corrente de sua época, eles direcionaram seus esforços de modo certeiro, mas com alcance parcial; assim, esses esforços acabaram por restar sem um efeito geral duradouro quando considerados a partir de uma perspectiva histórica mais ampla. A maneira peculiar como esses dois pensadores extremamente talentosos descobriram problemas centrais, afrontaram-nos corretamente e, apesar disso, detiveram-se a meio caminho traz em si os traços característicos do desenvolvimento alemão e confere, por meio dessa mediação, certa semelhança tipológica com personalidades eruditas muito distintas. Trata-se de miopia avançada e até de cegueira, essencialmente em relação a fenômenos sociais. Feuerbach inverteu de maneira materialista a relação "Deus-ser humano" e transformou os problemas teológicos em problemas puramente antropológicos; ao fazer isso, numa Alemanha que ficara muito para trás em seu desenvolvimento após a Revolução de Julho, Feuerbach deu um impulso decisivo para a dissolução do hegelianismo, livrando as referidas questões do beco sem saída de uma interpretação hegeliana – que, embora por vezes fosse radical do ponto de vista do conteúdo, metodologicamente sempre permaneceu interna a este – e confrontando o sistema hegeliano com a própria realidade. Em Feuerbach, no entanto, essa virada, cujas consequências se fizeram sentir muito além da pura história da filosofia, ficou igualmente presa num beco sem saída: ele não foi capaz de estender suas ideias antropológicas ao ser humano concreto, ao ser humano histórico-social, razão pela qual também suas iniciativas revolucionárias ficaram atoladas no reavivamento contemporâneo do aforismo de Xenófanes; e, em seu desenvolvimento posterior, Feuerbach apenas conseguiu variar reiteradamente – de modo cada vez mais apagado – seu próprio enfoque radical, jamais sendo capaz de levá-lo ao desdobramento pleno.

É nesse aspecto que se encontra o ponto de apoio para a semelhança tipológica com Hartmann – não obstante todas as diferenças e até oposições caracterológicas e históricas. Hartmann também viveu num período de mudança radical do pensamento filosófico. Descrevemos seus traços principais no primeiro capítulo. Hartmann se desvencilhou, resoluto, da postura unilateralmente epistemológica do neokantismo. O positivismo e o neopositivismo nunca chegaram a influenciar o conjunto de seu pensamento. E quando, a caminho da refundação ontológica da filosofia, ele deparou com pontos de contato com a fenomenologia, identificou com rapidez e de maneira crítica o aspecto tortuoso e desencaminhador de sua relação com a realidade; seu pensamento se manteve, em essência, livre das distorções da ontologia de base fenomenológica, que

igualmente criticamos no primeiro capítulo. Em meio a um frenesi de autocomplacência e do desespero correspondente, Hartmann permaneceu tão sóbrio e sensato quanto, em seu tempo, Feuerbach em meio à filosofia subjetivista da autoconsciência dos jovens hegelianos. Porém, ele continuou sendo um professor alemão sóbrio e sensato (o que Feuerbach, todavia, nunca foi) que, na problemática central de sua disciplina, contrapôs-se corajosa e decididamente às decisões equivocadas da hora, mas que sobretudo em questões atinentes à socialidade ficou profundamente atolado nos preconceitos de seu segmento profissional, sem dispor de nenhum órgão interno que permitisse superá-los. O modo como esse seu ponto forte fundamenta solidamente sua obra e o modo como esse seu ponto fraco a torna problemática comporão o conteúdo do próximo capítulo. Já antecipamos com essas observações – abstraindo bastante – a problemática básica de seu pensamento, visando, já nessas observações iniciais, expor os traços mais essenciais de sua fisionomia intelectual e, condicionado por esta, de seu posicionamento na vida intelectual da atualidade.

1. Princípios estruturadores da ontologia de Hartmann

A sobriedade e a sensatez de Hartmann evidenciam-se já no modo como ele levanta a pergunta pelo conhecimento ontológico. Enquanto as questões ontológicas tradicionais por séculos tiveram um caráter essencialmente teológico (ou eram expressão de uma teologia secularizada, como pudemos observar no caso de Heidegger), em Hartmann o ponto de partida e o de chegada eram totalmente terrenais. Se a ontologia quiser desempenhar um papel filosoficamente fundamentado no âmbito atual do conhecimento, deve aflorar da vida, da vida cotidiana das pessoas; ela jamais poderá perder essa conexão com os modos elementares da existência, caso queira permanecer apta a ser ouvida como voz crítica sóbria também e justamente nos casos em que são verbalizadas as questões mais complexas e sutis do conhecimento. Para Hartmann, portanto, a ontologia não é o resultado final metafísico da filosofia, o que ela ainda era nos séculos XVII e XVIII; pelo contrário, ela é, muito antes, a base da filosofia do lado da realidade e, de modo correspondente, a instância de controle permanente de todo e qualquer conhecimento humano ou atividade humana, ou seja, justamente o critério para ver como seus resultados se posicionam diante da própria realidade, o quanto seus métodos são apropriados para estabelecer a conexão com a realidade. Desse modo, a virada ontológica da filosofia, na medida em que é autêntica, como em Hartmann, e não um complemento irracionalista-subjetivista à postura epistemológica dos séculos XIX e XX, como na fenomenologia, constitui um ataque frontal ao antiontologismo do primado da teoria do conhecimento, que atingiu em Kant a sua forma clássica mais influente. Por essa razão, o contraste não foi reduzido apenas à questão de se o lugar filosófico central seria ocupado pela ontologia ou pela teoria do conhecimento, mas também se o ponto de partida seria de "cima" ou de "baixo".

Como se sabe, a crítica kantiana do conhecimento se concentra sobretudo na cognoscibilidade dos conceitos centrais oriundos da teologia (Deus, imortalidade etc.). A crítica visa embotar o fio tradicional da filosofia e, ao mesmo tempo, mostrar como

"embaixo", no campo do conhecimento do mundo relevante em termos práticos, tudo também pode seguir seu caminho sem ditos conceitos. A incognoscibilidade das coisas-em-si não deve ter nenhum tipo de influência sobre a objetividade das ciências exatas. Hartmann rompeu com essas noções, de cujos extremos tomou conhecimento na fase de seu desenvolvimento juvenil, na escola de Marburgo, a qual, com toda a energia, se propôs a expulsar inteiramente a coisa-em-si da filosofia e da ciência. Essa ruptura levou à inversão do método. Na ontologia de Hartmann e em seu método, os objetos da velha metafísica ou não desempenham nenhum papel ou emergem em contextos temáticos e metodológicos tão transformados que jamais se poderá falar de qualquer semelhança ou continuidade. Os problemas clássicos naturalmente são tematizados até com bastante frequência. Porém, como Hartmann constrói sua ontologia justamente a partir de "baixo", uma vez que esta não é projetada como uma philosophia ultima, mas como uma philosophia prima, surge por obra dele uma disciplina filosófica nova e isenta, autêntica e – dentro dos limites ainda a serem mostrados – fecunda, com destaque especial para o qualificativo "isenta". As análises que fizemos até aqui tentaram encaminhar a discussão para a dependência objetiva que o moderno primado da teoria do conhecimento sobre a ontologia tem daquele complexo socialmente relevante de problemas, cuja primeira feição historicamente importante surgiu no formato da oposição "Galileu-Belarmino". A peculiaridade bem pessoal de Hartmann evidencia-se sobretudo no fato de não mostrar nenhum interesse no problema religioso nem em suas formas clássicas, nem em seus modos modernizados de manifestação. Ele trata os problemas ontológicos de maneira sóbria e ponderada com base no seguinte ponto de vista: como o ente-em-si pode estar constituído de fato. Praticamente não se ocupa com as consequências que os resultados por ele obtidos podem trazer para as necessidades religiosas atuais.

A imparcialidade desse posicionamento do lado de fora em meio a uma discussão de dimensões históricas globais abrangendo vários séculos delineia já de início a força e os limites do pensamento de Hartmann. Na formulação original do problema, essa força ganha de imediato uma expressão extremamente plástica. Ele verbaliza com clareza esse ponto de vista metodológico logo no começo de sua ontologia: "É que o problema do ser, por sua essência, é terrenal, enraizado em um plano anterior. Ele está preso a fenômenos, não a hipóteses"[125]. O ponto de partida em questão é o da relação "ingênua" do conhecimento da realidade com a própria realidade. Hartmann parte, com razão, dessa postura mais simples e mais cotidiana: "Ninguém presume que as coisas que vê só vêm a existir porque são vistas". É desse ponto que parte o caminho para o conhecimento no sentido próprio. Mas o cognoscente também se encontra na mesma situação do perceptivo: "Só há conhecimento daquilo que já 'é' – mais exatamente, que 'é' independentemente de ser conhecido ou não"[126]. Desse estado de coisas Hartmann tira conclusões de amplo alcance, pois constata como fundamental uma tendência efetiva já na vida cotidiana, a saber, a de avançar na direção do conhecimento. Ciência e ontologia nada mais são que prolongamentos dessa direção, como diz Hartmann, uma intentio recta. Esta significa o seguinte:

> A postura natural em relação a um objeto [...], o estar direcionado para aquilo que vem ao encontro do sujeito, para aquilo que ocorre, que se oferece, em suma, o estar voltado para o mundo em que o sujeito vive e do qual é parte –

esta postura fundamental é a que nos é mais corriqueira na vida, e o será por toda ela. É por meio dela que nos arranjamos no mundo, é em virtude dela que com nosso conhecimento estamos adaptados à demanda do cotidiano.[127]

A atitude gnosiológica é totalmente contraposta a isso:

A teoria do conhecimento, no entanto, que justamente indaga em que consiste o ato de conhecer e quais são suas condições, precisa inverter o rumo natural do conhecimento, mais precisamente, voltá-lo em sua direção, precisa convertê-lo em seu objeto. Esse ato de inverter o rumo natural constitui a reflexão gnosiológica.[128]

Hartmann chama esse posicionamento, compartilhado também pela lógica e pela psicologia, de intentio obliqua. A tarefa da ontologia é ater-se criticamente à intentio recta e cuidar, na investigação de todo fenômeno, para que sua apreensão não seja turvada pela introdução de formas e conteúdos, de tendências e estruturas cuja origem não esteja fundada na constituição do fenômeno em sua existência em si, mas que são transportadas para dentro do objeto existente em si a partir das relações "sujeito-objeto" de uma intentio obliqua.

Facilmente se pode perceber que, nesse ponto, Hartmann procede a uma inversão radical da crítica gnosiológica kantiana e predominante desde Kant: esta quer transformar a retrorreferência da relação "sujeito-objeto" às funções cognitivas do sujeito em instância que visa à constatação da justeza do conhecimento; Hartmann considera o objeto existente em si como o parâmetro único do ato de conhecer, porque todas as formas da relação "sujeito-objeto" são derivadas, contendo sempre em si mesmas possibilidades de deformação daquilo que é a constituição independente do fenômeno ainda não tocada por nenhuma subjetividade. Uma parcela expressiva – e com frequência extraordinariamente instrutiva – da ontologia é dedicada à crítica que analisa como surgem as categorias e as interconexões de categorias gnosiológicas, lógicas, psicológicas etc. que, examinadas de um ponto de partida próprio, são necessárias, ou seja, não repousam sobre meros equívocos do sujeito, mas, precisamente em sua justeza gnosiológica ou lógica, fazem com que o existente em si apareça sob uma luz errada.

Hartmann pretende manter sua ontologia livre de todas as decisões filosóficas erradas, inclusive da contraposição de idealismo e realismo (como autêntico professor alemão, também Hartmann chama o materialismo de realismo). Naturalmente nunca é possível executar de modo consequente, em termos ontológicos, essa espécie de neutralidade. Hartmann não toma ciência de que sua crítica ontológica da postura gnosiológica, a subordinação incondicional e crítica da teoria do conhecimento à ontologia, jamais poderá ser coadunada com qualquer idealismo. É natural que, também num idealismo objetivo consequente, os objetos individuais existentes em si mesmos apareçam como independentes do seu respectivo sujeito humano cognoscente. Porém, é justo aquilo que Hartmann corretamente lhes atribui, a saber, sua consumada indiferença diante do ser-conhecido, que forçosamente põe seus princípios últimos em confronto com o idealismo objetivo; não vem ao caso se este é estático, como a teoria das ideias de Platão, ou dinâmico, como a teoria do espírito de Hegel. Mais adiante veremos que essa pretensa neutralidade no que diz respeito a idealismo e materialismo se traduz em um idealismo deslocado de seu posicionamento em relação ao mundo e leva-o a cometer inconsequências fatais. Porém, já neste ponto é preciso ressaltar que essa neutralidade de Hartmann nada tem a ver com a suposta elevação positivista-neopositivista acima da contraposição de idealismo e materialismo. Não só porque essa posição, como vimos, visa à exclusão de todos os problemas ontológicos, ao passo que Hartmann procura

justamente apreendê-los corretamente, mas também porque, para ele, a autonomia, o caráter intocado do mundo real pelo sujeito está acima de tudo, ao passo que positivismo e neopositivismo não conhecem nem reconhecem qualquer objetividade independente do sujeito, da consciência.

O ponto de partida na vida cotidiana assegura a Hartmann uma independência intelectual em relação a correntes contemporâneas. Durante quase um século, os gnosiólogos idealistas desdenharam como "realistas ingênuos" aqueles pesquisadores da natureza que, sem se importar com as "conquistas mais recentes" da filosofia, têm em seu trabalho (todavia, com bastante frequência, não em suas reflexões gerais) a convicção de encontrar-se frente a frente com a realidade objetiva, independente da consciência, para investigar seus objetos, visando chegar a um conhecimento do ente-em-si. A importância de Hartmann reside sobretudo no fato de ele captar esse traço comum do conhecimento cotidiano e da ciência, enxergando claramente "que a ciência compartilha o realismo natural da consciência ingênua do mundo"[129]e buscando na ontologia nada mais que uma continuação crítica, um prosseguimento crítico, uma conscientização daquilo que ininterruptamente se concretiza de modo espontâneo na práxis da vida e da ciência. Um momento importante desse quadro é o fato de Hartmann não se dar por satisfeito em desvelar o direcionamento espontâneo para a realidade no pensamento do cotidiano e da ciência, mas agregar ao alicerce de sua ontologia também a vida emocional, volitiva, prática do cotidiano. Nesse ponto, a oposição resoluta às tendências predominantes em sua época talvez seja ainda mais evidente. Porque a nova filosofia talvez esteja se valendo da vida emocional dos seres humanos mais do que do pensamento para destruir o "realismo ingênuo". (Pense-se na grande quantidade de teorias sobre o tempo "vivenciado" como tempo real, autêntico, em oposição ao "tempo dos relógios".) O mérito de Hartmann consiste sobretudo na forma resoluta com que visualiza o caráter fundamental também dos aspectos emocionais do cotidiano na confrontação de todo ser humano com uma realidade existente em si mesma, totalmente independente da subjetividade humana. Ele examina todas as reações subjetivas a essa "dureza" da realidade quanto ao modo como essa relação com a realidade se expressa nelas; nesse tocante, as reações cognitivas e emocionais de teor individualizado, que expressam na realidade as nuanças do comportamento meramente subjetivo, aparecem como reações acessórias, a partir das quais não se deveria fazer nenhum tipo de inferência relativa à realidade mesma. A originalidade pioneira e fecunda das intuições de Hartmann reside no fato de que ele – em contraposição à escola fenomenológica – examina os atos epistêmicos e emocionais em relação ao modo como neles está viva essa convicção elementar e inabalável do ser humano cotidiano, sobre estar vivendo numa realidade existente em si, totalmente independente dele. Em vista disso, é de importância secundária saber quão rudimentar foi o grau de adequação com que a realidade mesma foi apreendida, pois, em decorrência da concepção correta de Hartmann, só pode emergir dos atos emocionais um elemento geral do ente-em-si, que é extremamente concreto para a respectiva vida, mas extremamente abstrato em termos cognoscitivos. Precisamente o método da intentio recta, a intensificação da concretude e da certeza sobre a ciência que ruma para a ontologia filosófica, confere um grande peso

teórico a essas vivências e a esses conhecimentos ainda bastante gerais e com frequência extremamente vagos. Exatamente nesse ponto, no qual Hartmann aparentemente mais se aproxima da fenomenologia em decorrência da análise de atos e vivências "intencionais", sua oposição a ela atinge o auge. Isso se expressa não só implicitamente, na inversão do rumo na análise dos atos humanos em relação à realidade, mas também numa crítica contínua do método fenomenológico, de seu necessário desvio da realidade, de seus resultados que induzem a erro, que necessariamente decorrem dessa tortuosidade do método. Quanto mais pronunciada e concreta se torna essa ontologia fenomenológica, tanto mais incisivo o tom com que Hartmann a rejeita. Assim, ele se expressa da seguinte maneira sobre a categoria central da ontologia de Heidegger, a angústia: "Justamente a angústia é o pior guia imaginável para aquilo que é autêntico e próprio"[130]. Portanto, Hartmann rejeita igualmente os dois polos da filosofia moderna – o antiontologismo dos neopositivistas e a ontologia subjetivista dos existencialistas.

Desse modo, a filosofia retorna às suas grandes tradições antigas e simultaneamente é capacitada para apropriar-se, mediante crítica adequada, dos resultados da ciência moderna. Porque a linha "cotidiano-ciência-ontologia" não significa que a filosofia dali por diante fosse obrigada a apropriar-se tão somente daquilo que a ciência já esclareceu de forma satisfatória e propor apenas sua interpretação. O desabamento do sistema hegeliano e, com ele, de toda e qualquer concepção sistêmica "de estilo clássico" foi plenamente justificado. Nenhuma ontologia filosófica terá legitimidade para dominar a ciência e obrigá-la a deitar na cama de Procusto cognitiva de um sistema. O protesto contra o sistema hegeliano foi, portanto, plenamente justificado no sentido da história mundial, mesmo que ele, nem tão raramente, estivesse associado a uma crítica empirista mesquinha de afirmações individuais de Hegel e com entendimento errôneo de algumas de suas profundas intuições e noções. O desenvolvimento das ciências obrigou a deixar definitivamente para trás esse tipo de sistema. Por outro lado, não se pode esquecer que isso levou a uma baixa considerável no nível metodológico fundamental da filosofia: a ciência se livrou da condição de ancilla philosophiae, mas, desse modo, a filosofia acabou se convertendo em ancilla scientiae: ela se limitou a comentar e a justificar, na linguagem da lógica, da teoria do conhecimento, da psicologia, os respectivos últimos resultados – com frequência extremamente problemáticos – obtidos pela ciência. O método de Hartmann mostra um novo tertium datur, uma saída desse antagonismo infecundo. É que o recurso ao cotidiano permite, por um lado, uma crítica da ciência, acima de tudo do método científico a partir do ponto de vista de uma ontologia fundada no real; por outro lado, ele indica a nova via – inclusive no caso de complexos factuais que nem de longe foram aclarados cientificamente – para, com base em um saudável senso ontológico para os problemas, um senso que brota da vida, proporcionar uma interpretação filosófica, que de maneira alguma pretende antecipar-se à solução científica futura, mas que, quando corretamente executada, é capaz de lançar novas luzes na escuridão do que ainda não foi escrutinado cientificamente e, desse modo, eventualmente facilitar os caminhos à pesquisa. Ocasionalmente Hartmann sintetiza esse novo método da ontologia da seguinte forma: "As categorias também podem ser

demonstradas de maneira descritiva a partir do fenômeno, sem que seja possível desvelar por inteiro o conteúdo que lhes é próprio”[131].

Esta é uma relação fundamentalmente nova entre a filosofia e as ciências. Hartmann revela, por exemplo, ao tratar dos problemas biológicos sob um ângulo novo, sua imparcialidade e abertura para o real. É de conhecimento geral que todo o complexo de problemas referentes ao desenvolvimento ontogenético e filogenético ainda está muito longe de uma aclaração científica precisa. Isso, contudo, não impede Hartmann de dizer coisas esclarecedoras, baseado na ontologia, justamente sobre esses nexos extremamente complicados. O fato de, no mundo especializado oficial, Darwin ser encarado de muitas formas como ultrapassado não impede Hartmann de visualizar sem prejulgamentos os fatos decisivos, de ver que, por maior que seja o número de detalhes ultrapassados, são justamente os métodos de pesquisa de Darwin que permitem aclarar filosoficamente o fato fundamental da vida e sua evolução, o caráter não teleológico da gênese e da reprodução de organismos funcionalmente implementados. Trata-se da questão da aptidão objetivamente dada, mas não instaurada, no modo como o exemplar individual e a espécie dos seres vivos se preservam e se reproduzem. O momento teleológico ocupa com tal veemência o primeiro plano que, de Aristóteles ao vitalismo, teorias influentes pensaram ter identificado nele o princípio da vida, e isso com uma evidência – diretamente – plausível ao extremo. Pois quando um complexo de matérias e forças da natureza implementa um processo de reprodução autônomo em relação a seu entorno – claro que em interação ininterrupta com ele –, não resta dúvida de que seu êxito ou fracasso corresponde a seu finalismo na adaptação ao meio ambiente. Esse finalismo presente no ser orgânico possui, contudo, a peculiaridade de – ao contrário dos atos teleológicos postos do ser social – não ter um sujeito do pôr, razão pela qual é exatamente a condição de não-posto que perfaz o seu caráter ontológico. Isso foi ignorado pela ciência e pela filosofia durante milênios, mas, nos casos em que ocorreu a mera negação abstrata do finalismo, foi eliminada, com a teleologia posta, também a teleologia real, não posta, e, desse modo, obscureceu-se o caráter fundamental da vida. (Mecanicismo na biologia.) Característico de Hartmann é que ele volta a tomar o cotidiano como ponto de partida, ou seja, as observações que Darwin fez da práxis dos criadores de animais, que, no nível da vida cotidiana, regularam corretamente na prática o processo de reprodução biológica, sem conhecer cientificamente a lei que o rege. Ora, Darwin descobriu na luta pela existência, na sobrevivência do mais apto, o princípio que, na natureza, corresponde à atividade do criador de animais. Esse fator “efetua necessariamente a seleção em direção àquilo que é conforme à finalidade, sem, no entanto, proceder de algum modo segundo finalidades nem perseguir finalidades, ou seja, sem racionalidade ou premeditação”. Não podemos tratar aqui das exposições individuais muito ponderadas e cuidadosas de Hartmann. Importava única e exclusivamente mostrar como ele, partindo de observações do cotidiano orientadas para a realidade na prática (ou seja, inconscientemente ontológicas), apoiando-se na pesquisa científica, chega a resultados ontológicos decisivos: ao “surgimento daquilo que é conforme a uma finalidade a partir do que é sem finalidade”[132].

A outra tendência complementar, a crítica ontológica da ciência, será ilustrada apenas

com um exemplo. Também nesse ponto, Hartmann mostra grande sensatez crítica. Ele vê com toda clareza que a moderna ciência natural, justamente em decorrência de sua arma mais poderosa, a matematização geral, não raro ruma ao encontro de situações de crise, nas quais constelações ontológicas fundamentais, que a ciência deveria tomar como base, são obscurecidas ou deformadas na vida e, de modo correspondente, na filosofia. Porém, ele recomenda que, em tais casos, a filosofia seja extremamente cuidadosa. E sua cautela de modo algum está baseada em alguma descrença na competência da filosofia em questões ontológicas, mas, muito antes, na convicção de que o ser real também fará com que o papel de árbitro recaia inevitavelmente sobre uma filosofia com visão ontológica clara como resultado do desenvolvimento da própria ciência. Por isso, ele chega a dizer sobre o papel do filósofo:

> Sua atividade não tem pressa. A ciência especializada impele seus problemas até o limite de certas questões fundamentais; mas, depois disso, seu método não comporta a continuidade do processamento. Um dia, quando essas questões tiverem atingido a maturidade necessária, elas de qualquer modo competirão à filosofia.[133]

E, em outra passagem, ele caracteriza as tarefas que daí resultam para a filosofia: "De modo geral, não se trata de que a ontologia tenha voz ativa na discussão dos problemas da física. A única coisa que entra em cogitação é que a física tenha voz ativa na discussão dos problemas da teoria das categorias"[134].

Hartmann parte desses princípios e oferece uma crítica muito cautelosa e reservada mas ao mesmo tempo ontologicamente resoluta de certos problemas categoriais da física moderna, sobretudo da teoria da relatividade. O complexo de problemas começa com a multiplicidade espaçotemporal quadridimensional. Trata-se de uma obviedade que objetos, movimentos etc. só possam existir no espaço e concomitantemente no tempo. Igualmente óbvio é que, em sua apreensão científica, podem e devem figurar determinações quantitativas de espaço e tempo, sintetizadas sobretudo em forma matemática unitária. Porém, como já mostramos em outros contextos, na concepção correta de Hartmann, os substratos materiais das relações quantitativas, expressas matematicamente, não possuem mais caráter quantitativo. Por essa razão, espaço e tempo não podem produzir nenhum sistema de coordenadas quadridimensional homogêneo, porque a reversibilidade do espaço e a irreversibilidade do tempo são irrevogavelmente heterogêneas no mundo real. (Mais adiante retornaremos ao problema geral da heterogeneidade da realidade existente em si em contraposição aos necessários métodos homogeneizados de seu espelhamento.) Hartmann protesta, com razão, contra a crítica de subjetivismo feita de modo vulgar à física moderna, pois os fenômenos que ela analisa e que procura aclarar cientificamente possuem caráter objetivo. Isso, contudo, não significa que, de certos métodos e procedimentos cientificamente objetivos, possam ser tiradas conclusões diretas para a realidade existente em si. Pense-se, quanto a isso, no problema da simultaneidade[*]. Todas as perguntas levantadas durante sua medição são fisicamente objetivas. Até mesmo é fundamentalmente possível que uma medição da simultaneidade seja impraticável. Disso resultam problemas extraordinariamente importantes para a física. Como filósofo, porém, Hartmann aduz, com toda razão:

> Mas o mais plausível e simples do ponto de vista ontológico é justamente isto: simultaneidade e não simultaneidade, como todas as demais relações reais, têm existência concreta também independentemente de toda observação e

constatação, inclusive dos limites da constatabilidade, e pode-se perfeitamente ter conhecimento dessa existência sem que se seja possível determiná-la com valores temporais enunciáveis.[135]

Problemas muito parecidos emergem no caso do assim chamado espaço curvo, bem como no da expansão do espaço. Sobre a primeira questão, Hartmann diz o seguinte:

Com o tempo relativizado ocorre algo similar ao que se dá com os espaços elípticos. Em si é opticamente possível que dimensões espaciais sejam curvas, mas, nesse caso, deve haver outras dimensões "dentro" das quais elas são curvas, e estas, por sua vez, não podem ter a mesma curvatura; portanto, não é possível desfazer-se do espaço categorial, ou seja, aquele cujas dimensões não podem ser curvas nem retas por constituírem, muito antes, as condições para um possível ser-curvo ou ser-reto.

Sobre a segunda, ele ressalta que contrair-se e expandir-se são processos que necessariamente se dão no espaço, mas acrescenta o seguinte:

expansão ou contração podem valer também para os próprios espaços? Para isso, o próprio espaço teria de ser algo expandido. E como, nesse caso, só se trata de expansão espacial, é preciso acrescentar: ele teria de ser expandido "no" espaço. O que categorialmente é absurdo.[136]

Essas observações críticas de Hartmann iluminam e aclaram o método de sua ontologia, assim como sua relação com a vida, a ciência e a tradição filosófica. Nesse ponto, é impossível pretender ir além da mera exposição de seu método; muito menos podemos dar uma noção da amplitude de suas investigações ontológicas. A seleção que, não obstante, faremos de alguns problemas visa tão somente ressaltar certos pontos nodais, momentos culminantes, estímulos especialmente fecundos etc. para, desse modo, transmitir uma noção geral da posição de Hartmann no pensamento da atualidade. Delinear um quadro da totalidade de sua visão é algo um tanto distante do caráter deste estudo. Uma das questões metodológicas mais importantes da ontologia é manter suas categorias afastadas de todas as determinações que brotam de tentativas do pensamento humano de dar conta do mundo. Porque a pergunta central da ontologia consiste justamente em afastar do acervo de categorias, da estrutura categorial etc., tudo que estiver vinculado, por mais solta que seja essa ligação, com os posicionamentos formulados sobre os objetos em conformidade com o pensamento, ou seja, tudo o que puder empanar a pura essência do ente-em-si, que é totalmente indiferente a todo e qualquer espelhamento, não sendo tangido por ele.

Incluem-se aí, sobretudo, a categoria da negação e sua substanciação, o nada. É óbvio que, sem a negação, conhecimento nenhum seria possível. O papel ontológico da negação, especialmente no ser social, mas também no ser orgânico, será tratado extensamente em contextos posteriores. Aqui remetemos a esse contexto apenas porque as antigas ontologias frequentemente – não sempre – entenderam mal o assunto e entreteceram acriticamente a negação prática, gnosiológica, lógica etc. em suas investigações. Esse conjunto de problemas já emerge na filosofia grega. O dito de Parmênides "só o ente é, o não-ente não é" já contém a resposta correta a essa pergunta, "e o 'fluir' de todas as coisas em Heráclito já tinha aquele sentido bem diferente de que sempre só o ente se converte em ente, enquanto o nada provém do nada ou desaparece no nada", o que também já tira as consequências necessárias para o devir. Platão, porém, contradisse Parmênides e descobriu no ser-outro do diferente um não-ser relativo. Hartmann rejeita essa solução de Platão, pois "o 'outro', na medida em

que não possui a determinação desse 'um', não é menos positivo que este", e resume a questão da seguinte maneira: "Essa falta de autonomia do negativo em meio ao positivo é perfeitamente característico do 'ente como ente'"[137]. E, prosseguindo, Hartmann indica corretamente que o "espaço vazio" em Demócrito, independentemente dessa determinação verbal, deve ser concebido, no sentido ôntico, como algo positivo, não como negação. Parece-nos, todavia, que nessa questão Hartmann nem sempre se posiciona de modo suficientemente resoluto contra a irrelevância ontológica da negação (no segundo item deste capítulo veremos o que isso tem a ver com determinadas limitações de sua posição); em todo caso, em outra passagem dessa obra, ele faz uma crítica correta ao início da Ciência da lógica de Hegel, à parte em que o devir é derivado da contradição entre ser e não-ser[138]. A ontologia da natureza é uma das partes mais sólidas, originais e concludentes da obra de Hartmann, e isso tem relação com os melhores aspectos de seu pensamento e, ao mesmo tempo, com o seu lado mais fraco. É nesse ponto que a sóbria ponderação que lhe é peculiar pode expressar-se sem impedimentos (ou, como veremos, quase sem impedimentos) e atingir o nível de uma paixão, a saber, a de manter as factualidades objetivas livres de toda e qualquer falsificação subjetivista. É nesse ponto que sua tentativa de manter todas as categorias e posturas da teoria do conhecimento e da lógica rigorosamente afastadas da ontologia é mais bem-sucedida. Já apontamos, em outros contextos, para algumas partes de suas investigações ontológicas sobre espaço e tempo nas quais essas tendências ganharam expressão polêmica. A análise mesma se move num nível muito elevado; ela depura e resgata as antigas intuições e concepções direcionadas para o real oriundas da isenção diante do ser natural; tem um valor cognitivo especial na atualidade porque está ininterruptamente dedicada a trazer à consciência espaço e tempo em sua incolumidade ontológica, a depurá-los de todas as distorções neles introduzidas por esse tipo de visão forçosamente antropomorfizante. A polêmica contínua de Hartmann contra as concepções modernas de espaço e tempo resulta numa interessante e instrutiva inversão das noções em voga. Hartmann considera o espaço como aquilo que, em si, é sem tamanho e sem medida. Mesmo quando o chamamos de infinito, não expressamos corretamente a realidade; o espaço, "a rigor, não pode ser nem finito, nem infinito [...], porque ele é, muito antes, apenas a condição dimensional da infinitude e da finitude de alguma outra coisa: da distribuição das massas, dos campos de energia, da fuga das radiações e assim por diante". A partir daí, Hartmann volta-se contra as concepções hoje predominantes, sobre as quais afirma reiteradamente que, em sua pureza conceptual-matemática, deixam para trás o mundo do concebível. Hartmann inverte essa argumentação da seguinte maneira:

> A simples discussão das perguntas sobre se o espaço é finito ou infinito, se haveria espaço vazio, que forma espacial possuem suas dimensões (reta ou curva), se existe a menor unidade espacial possível, já mostra de modo bem claro que o espaço é concebido de acordo com o modelo plástico das coisas espaciais. O que se efetua aqui imperceptivelmente é, portanto, justamente o retorno à intuição sensível.[139]

A despeito de toda heterogeneidade, por ser irreversível em relação ao espaço reversível, o tempo compartilha com o espaço as características da adimensionalidade e da incomensurabilidade. Ambos podem, de fato, ser medidos, o que constitui um

fundamento de nosso conhecimento do mundo, e a mensurabilidade de modo algum é independente da espacialidade e da temporalidade; pelo contrário, estas determinam a natureza da medida, determinam o caráter objetivo. Porém, uma medida determinada não é proporcionada nem pelo espaço nem pelo tempo, os quais têm de vincular-se a medidas empíricas e, considerados a partir da extensão espacial e do fluxo temporal, forçosamente são arbitrários e casuais.

Naturalmente não é possível reproduzir aqui nem mesmo de modo indicativo as linhas gerais das noções ontológicas de Hartmann sobre o ser da natureza. Deve ser ressaltado aqui apenas um ponto importante que se presta bem para lançar luz, tanto em termos metodológicos como de conteúdo, sobre a novidade trazida por essa ontologia, a saber, a ontologia dos complexos, que Hartmann denomina estruturas naturais [natürliche Gefüge]. Hartmann compõe sua filosofia da natureza de tal maneira que, partindo da análise do espaço e do tempo, passa para uma investigação categorial de devir e permanência. Já mencionamos que, ao fazer isso, ele aprofunda a ideia genial de Parmênides e sobretudo de Heráclito, libertando o devir da falsa ontologia de uma pseudodialética de ser e nada, ainda presente em Hegel. O que lhe importa em primeiríssimo lugar nisso tudo é o conhecimento correto de processo e estado, de transformação e permanência. Hartmann descreve a dialética que daí surge nos seguintes termos:

> Ela não é o surgimento de um e o fenecimento do outro; isso seria uma simples troca de ente, e nem deste nem daquele se poderia dizer que se "transforma". A transformação de algo é, antes disso, a mudança de estados nesse algo, durante a qual ele se mantém idêntico a si mesmo, isto é, ele permanece. Se esse permanente for concebido como suprimido, por exemplo, no sentido de que ele próprio está sujeito à mudança, não se poderia mais falar de uma unidade do evento, o processo não seria mais transformação, porque não estaria mais aí "aquilo" que pode transformar-se.[140]

Essa concepção do processo leva a uma revisão da categoria da substância. No início do desenvolvimento científico e filosófico, ela compreensivelmente estava no centro do interesse teórico, até que a crescente concretização no conhecimento dos processos naturais foi abalando cada vez mais seus fundamentos ideais. Hartmann tira todas as consequências necessárias desse aprofundamento das ciências naturais, sendo, contudo, muito característico de sua posição que, também nesse ponto, ele tome um caminho na direção oposta à de seus contemporâneos. Para estes, o abalo científico do conceito de substância representou a possibilidade de eliminar da filosofia também a causação real dos fenômenos e substituí-la por uma interpretação positivista do conceito matemático da função; inclusive a escola neokantiana de Marburgo participou ativamente dessa guinada, que enfatizou a necessidade de fazer desaparecer do pensamento a realidade objetiva diante da onipotência ordenadora e criadora da razão; Cohen viu no cálculo infinitesimal a resposta salvadora para o significado do pensamento como geração do ser. O desenvolvimento filosófico contemporâneo tende, portanto, a tirar a seguinte conclusão radical da crítica justificada do velho conceito de substância: toda consideração ontológica dos fenômenos naturais deve ser substituída por ponderações de ordem gnosiológico-lógica, no sentido de que a práxis da ciência natural é competente para tornar supérflua, por meio das fórmulas matemáticas obtidas a partir de experimentos, a interpretação fisicalista específica. Hartmann, que se apropriou dos resultados das

ciências naturais do mesmo modo que seus contemporâneos, não abre mão do ser objetivo dos substratos; a consideração crítica do conceito tradicional de substância não o leva a desistir da objetividade da substância, mas tão somente de sua absolutidade[141]. Sobre essa base se tornou possível, para ele, explicar os processos naturais contínuos e dinâmicos com o auxílio de categorias como causalidade, interação etc.

A consideração da natureza como totalidade deve levar ainda mais longe; as formações propriamente ditas, os corpos, as coisas, os objetos etc. não tinham lugar no quadro dessas análises, embora sejam exatamente esses objetos que desempenham um papel decisivo na datidade imediata da natureza. Hartmann mostra como, em contraposição à continuidade dos processos dinâmicos, a categoria do discretivo passa a ocupar o primeiro plano. Desse modo, somos confrontados com o problema das formações [Gebilde]:

> A "formação" como tal deve ser entendida em contraposição ao processo. Ela é aparentada com o estado, compartilha com este sua dissolubilidade no processo, mas possui a vantagem da coesão natural e de certa constância. Uma formação é algo que tem delimitação e forma, que se destaca de outra forma que lhe é coordenada, que não se converte sem mais nem menos em outra coisa nem temporal nem espacialmente e que se mostra coerente dentro do fluxo geral do real. Essa última propriedade é a sua consistência; é claro que também esta é limitada, assim como tudo nela é limitado. Mas ela é suficiente para distinguir a formação do mero modo de estar no fluir dos processos.[142]

Nesse ponto, tampouco podemos ver nossa tarefa em expor, mesmo que em traços gerais, as concepções de Hartmann; o que nos interessa são as questões ontológicas no plano puramente fundamental. Sua concepção geral consiste em que, neste mundo de formações, assumem o lugar central em termos ontológicos as que ele chama de estruturas dinâmicas, cujos ser-aí [Dasein] e ser-assim [Sosein] repousam sobre uma delimitação dinâmica interna, sobre uma estabilidade decorrente da equipendência do equilíbrio dinâmico interno. Sem poder deter-nos no importantíssimo detalhamento dessa caracterização feita por Hartmann, mencione-se apenas que ele identifica como estruturas primárias, por um lado, o mundo da astronomia, das nebulosas espirais aos planetas – sendo que a combinação de estruturas dinâmicas pode produzir novas estruturas dinâmicas –, e, por outro, o mundo interior dos átomos. As múltiplas formações naturais com que nos deparamos direta e cotidianamente (continentes, montanhas etc.) igualmente são estruturas dinâmicas naturais, mas não possuem a autonomia das estruturas primárias; é óbvio que os limites entre as duas muitas vezes são fluidos, que em toda parte se encontram formas de transição de umas para as outras. O caráter dinâmico fundamental das estruturas manifesta-se também no fato de que os limites de cada estrutura primária constituem funções de suas forças internas e que disso resulta, em toda parte, uma transição para o entorno espacial, cujos contornos vão se diluindo. E, a despeito da complexidade dos elementos e complexos tanto internos como externos, cuja interação é determinada pelo fato e pelo modo de existir, pela duração etc. de uma estrutura, cada uma delas é e permanecerá sendo irrevogavelmente única.

Nessa culminância hartmanniana da ontologia da natureza inorgânica aparece o já aludido tertium datur do seu filosofar em relação aos predecessores. Um dos tipos históricos importantes da ontologia é, em sua essência, embora nem sempre o seja no modo de sua manifestação, o teológico: assume-se um princípio último e supremo, ao

qual todo ente deve o seu ser, e a via da compreensão filosófica do ser vai de cima para baixo, geralmente na forma de uma derivação dedutiva do inferior a partir do superior. E, em contraposição, existe o tipo oposto, que procede de elementos não mais decomponíveis da realidade e, a partir deles, constrói cognitivamente de baixo para cima as formações mais complexas da realidade. No método de trabalho de Hartmann, é visível o senso claro para o tertium, embora nem ele tenha uma imagem nitidamente consciente do novo método. Alguns de seus pronunciamentos parecem ter afinidade com o atomismo, a saber, onde ele dá valor a que a construção ontológica da realidade proceda de baixo para cima. Neles é dita uma verdade significativa, que com certeza se aplica aos grandes tipos dos modos de ser: o ser orgânico está baseado na existência da natureza inorgânica; o ser social possui ambos como seu pressuposto incontornável. Esse é, porém, apenas o método da transição ontológica de um modo de ser para outro, um complexo de problemas com o qual Hartmann pouco se ocupou, apesar dessa concepção geral acertada. Ocasionalmente ele diz: "De modo geral, as questões referentes ao surgimento são, em toda parte, as últimas e mais complexas"[143]. Ele, todavia, está se referindo nesse ponto às questões científicas concretas, como o surgimento dos planetas, e sua atitude reservada em tais questões é perfeitamente compreensível; mais adiante nos ocuparemos das razões pelas quais também ele se esquiva dos problemas ontológicos justificados e inevitáveis referentes à gênese.

A novidade real e pioneira na ontologia de Hartmann, seu autêntico tertium datur, é o fato de colocar as estruturas complexas no centro de sua análise ontológica. As inter-relações nelas atuantes, seu equilíbrio ou sua perturbação, supressão etc. produzem, em duplo sentido, o campo central da ontologia: por um lado, aquela realidade que o pensamento ontológico inevitavelmente tem de tomar como ponto de partida e, por outro e de modo simultâneo, o resultado final, no qual as análises realizadas, o remontar aos elementos, a investigação de suas inter-relações etc. deve levar a uma conclusão. O caminho da ontologia, por conseguinte, vai da realidade não compreendida, da qual só tomamos ciência como realidade que nos afeta, para sua apreensão ontológica mais adequada possível. As investigações dos elementos materiais, das relações, dos processos individuais são simples meios para atingir esse fim: é por isso que os elementos não são o ontologicamente primário, do qual o todo teria sido "construído"; ao contrário, eles são obtidos a partir da análise dos complexos com o auxílio de abstrações, visando compreender sua dinâmica e estrutura, que são as da realidade propriamente dita, por meio dessas interações etc. Todavia, quando se fala, nesse tocante, de abstrações (de isolamento abstrativo), não se pretende jamais colocar em dúvida o caráter de ser dos elementos; nesse caso, abstração é apenas uma forma de espelhamento da realidade, mediante a qual podem ser compreendidos processos abrangentes, que forçosamente permanecem incompreensíveis em sua complexidade imediata.

Marx foi o primeiro a formular, por volta de 1859, essas duas vias metodológicas mutuamente complementares de apreensão da realidade com referência ao ser social. O aspecto filosoficamente pioneiro nesse método não foi levado adiante pelas ciências sociais e muitos menos foi aplicado à natureza depois de generalizado em termos

universalmente ontológicos. Com certeza o método marxiano tampouco chegou ao conhecimento de Hartmann. Tanto mais interessante e importante é constatar que suas tentativas sérias de criar uma ontologia da natureza o levaram de múltiplas maneiras às suas imediações, mesmo que isso nem sempre tenha ocorrido com plena consciência. Longe de nós afirmar que, na ontologia de Hartmann, esse método teria sido executado de modo sistematicamente concludente. Porém, desde Marx, ele constitui o enfoque inicial para superar, por um caminho novo, as inevitáveis antinomias das ontologias anteriores. E, mesmo que sejamos obrigados a negar que Hartmann tenha tido plena consciência de sua própria tentativa, não há a menor dúvida de que, como foi mostrado aqui, seus instintos filosóficos e sua rejeição clara e consciente das tendências falsas de seus contemporâneos o impeliram nessa direção. Muitas de suas observações singulares mostram que, com bastante frequência, ele vislumbrou com clareza momentos singulares, relações singulares, consequências necessárias desse método. Cito apenas uma passagem bem característica:

> Quanto às categorias, o peso maior sempre recai mais sobre o nexo entre elas do que sobre sua autonomia umas em relação às outras. Porque todo isolamento é secundário diante de sua coerência e frequentemente consiste apenas na composição conceitual posterior.[144]

Nessa passagem é manifesta a nitidez com que, em Hartmann, o entrelaçamento das categorias aparece como o ontologicamente primário e decisivo, a clareza com que ele reconheceu o ontologicamente problemático nas categorias definidas, abstraídas, isoladas (geralmente no plano gnosiológico ou lógico). Tais considerações singulares, que podem ser encontradas maciçamente nas obras de Hartmann e que compõem um bom complemento à arquitetônica geral de sua ontologia, autorizam-nos a vislumbrar, no método adotado por esta, um ponto de partida a ser levado a sério para o tertium datur.

2. Para a crítica à ontologia de Hartmann

Uma crítica cuja intenção seja explicitar as limitações e a problemática da ontologia hartmanniana de maneira justa, desenvolvendo a filosofia, deve buscar um ponto de partida essencialmente imanente, isto é, que dê atenção aos momentos nos quais se manifesta a inconsequência de Hartmann, aquela estreiteza interna, que faz parar a meio caminho ou até impele para uma direção por princípio errada aquilo que por ele – em termos bem genéricos e muitas vezes apenas de modo abstrato – foi intencionado de maneira correta. Tal crítica, entretanto, não anulará nada daquilo que até agora constatamos como fecundo e pioneiro na ontologia de Hartmann. Esse tipo de crítica se faz necessário também porque justamente na personalidade intelectiva de Hartmann pontos fortes e limitações se encontram numa relação extraordinariamente estreita: os mesmos traços de sua fisionomia intelectual que o levam a lançar questionamentos fora do âmbito das falsas alternativas ora predominantes e procurar soluções para eles fora do mesmo círculo mágico são os que, a um só tempo, não lhe permitem ir de fato a fundo na formulação das perguntas e das respostas. Hartmann está entre os poucos intelectuais de nossos dias em cuja esfera de problemas a necessidade religiosa não desempenha praticamente nenhum papel como fator determinante ou mesmo influente.

Por essa razão, sua linha de pensamento jamais foi afetada pelas exigências belarminianas. Assim sendo, surge um olhar claro e desembaraçado para o conjunto dos problemas da realidade, cuja lucidez em relação às formas e constelações do ser que com frequência permaneceram ocultas por longo tempo deriva exatamente do fato de não ter sido afetada pelos tipos analíticos predominantes da atualidade. Ao mesmo tempo, porém, essa extemporaneidade de seu pensamento ergue barreiras intransponíveis diante dele. Porque sua força não provinha tanto da atitude de pensar criticamente a fundo as impostações falsas da atualidade ou do desvelamento histórico-social das fontes dessas tendências, mas sim da simples refutação autenticamente inteligente, intelectualmente honesta; sua força provinha, portanto, de ignorá-las, não de decifrá-las. É isso que eu chamaria de o lado professoral de Hartmann, no qual se incluem também as melhores qualidades intelectuais e morais desse professor de filosofia alemão.

Essa discrepância, oculta atrás do pensamento tão retilíneo e coerente, honesto e profundo de Hartmann, aparece já em sua análise do pensamento cotidiano colocando barreiras. Com isso não se retira nada da importância desse ponto de partida da ontologia hartmanniana; fica preservado o caráter fundamental da intentio recta para a ontologia – que também esteve na base das iniciativas mais fecundas do passado para chegar a uma ontologia realmente filosófica, que precisamente em nossa atualidade se perdeu quase que por completo – e, desse modo, também a relevância decisiva da análise da vida cotidiana e das intenções emocionais e intelectuais que brotam dela. Quando se passa a criticar essa parte da obra de Hartmann, censura-se nele "apenas" uma inconsequência na análise que se torna fatal para o que vem a seguir. Quanto ao tema e à polêmica, Hartmann tem toda razão em averiguar na vida cotidiana aqueles fenômenos em que se expressa a confrontação do ser humano com a realidade, e justamente como realidade. Ele também tem razão em vislumbrar na ciência, na filosofia de orientação ontológica, o caminho que leva à apreensão cognitiva da realidade em contraposição à intentio obliqua da teoria do conhecimento e da lógica. Desse modo, porém, simplifica-se o problema em demasia. O fato de esse ser o único caminho correto para a ontologia nem de longe significa que tomar esse rumo constitua alguma garantia de sua correção. É claro que Hartmann tampouco afirma isso diretamente, mas ele não explicita as tendências contrárias no cotidiano, que – embora seu conteúdo seja formado pela realidade em geral, embora estejam direcionadas para a realidade enquanto realidade – todavia desviam a atenção da fundamentação de uma ontologia correta, e isso não como "erros" cometidos em casos isolados, mas como tendências necessariamente operantes na vida cotidiana, que, é certo, surgem e desaparecem histórico-socialmente, mas que, entretanto, em nada altera a influência sempre atual que exercem sobre o respectivo pensamento ontológico. Resumindo, pode-se dizer, portanto, que nesse ponto Hartmann, que de resto critica corretamente e com perspicácia o método fenomenológico, segue suas lições ao "colocar entre parênteses" o caráter histórico-social de ser do cotidiano e efetua uma "intuição das essências" do fenômeno artificialmente isolado da realidade concreta.

A limitação que aqui emerge no pensamento de Hartmann fica tão mais evidente

porque ele de modo algum desconhecia fenômenos fundamentalmente importantes desse tipo na vida cotidiana, sendo inclusive capaz de criticá-los corretamente em seu contexto imanente. Assim, em seu relevante estudo Pensamento teleológico, ele aborda o papel desses modos de pensar na vida cotidiana, dizendo:

> Há a tendência de perguntar, em toda e qualquer ocasião, "para que" isso teve de acontecer justamente assim. "Para que isso teve de suceder comigo?", ou: "Para que tenho de sofrer tanto?", "Para que ele teve de morrer tão cedo?". A cada ocorrência que de alguma maneira nos "afeta" tendemos a perguntar assim, mesmo que seja apenas uma expressão de perplexidade e impotência. Pressupomos tacitamente que para alguma coisa isso deve ter servido; procuramos captar um sentido, uma justificativa. Como se já estivesse definido que tudo o que acontece deve ter um sentido.[145]

Ao mesmo tempo, está bem claro para Hartmann que de tais concepções muito difundidas na vida cotidiana só podem surgir, e de fato surgiram no curso da história da filosofia, ontologias totalmente equivocadas, que passam longe da essência da realidade. Hartmann então levanta a pergunta abertamente: "Realmente há, exceto nos desejos do ser humano, algum indício de que o mundo ainda tenha, para além do seu simples existir e da formatação deste, algum sentido?". Ele aponta com razão para o fato de que o complexo de questões referentes à teodiceia, que por muito tempo foi extremamente influente, originou-se de tais modos de viver a realidade do cotidiano, exatamente para satisfazer as demandas religiosas daí surgidas por um sentido da vida fundamentado em termos ontológicos aparentemente objetivos. Ele responde a isso com a seguinte constatação saudavelmente sóbria: "Em todo caso, a 'justificação' de Deus como criador do mundo jamais foi bem-sucedida". Então exprime com muita clareza as consequências ontológicas dessa confusão em relação à situação concreta; exige a diferenciação rigorosa entre o desprovido de sentido e o contrário ao sentido. Este último tem uma constituição teleológica tanto quanto a do com sentido, mas seria uma "ordem mundial satânica" que por sua própria vontade busca o contrário ao valor e, por isso, teria de contrapor-se a uma atribuição de sentido. Para Hartmann está muito claro que a concepção ontologicamente correta do mundo desprovido de sentido (portanto, nem com sentido nem contrário ao sentido) se reveste de grande relevância também para a atividade humana. As concepções ontológicas, portanto, não só surgem do cotidiano, mas também levam de volta a ele com consequências práticas de peso. É por isso que Hartmann se posiciona a favor do caráter ontológico do desprovido de sentido:

> Este é o mundo que apenas como totalidade não está disposto de modo a ter sentido, mas no qual, dependendo das circunstâncias (isto é, conforme a necessidade cega do "casual"), o com sentido e o contrário ao sentido estão variadamente mesclados. Este último é justamente o que reconhecemos empiricamente a todo momento no mundo dado. Essa variada mescla do com sentido e do contrário ao sentido não precisa de modo algum ser interpretada teleologicamente; pois o fato é que não existe nela nenhuma direção pré-traçada [...] Foi o ser humano que com sua reinterpretação transformou para si o mundo aberto ao sentido num mundo fechado ao sentido. É somente ao fazer isso que ele recusa ao mundo a atribuição de sentido que poderia lhe propiciar e, desse modo, transforma-o em um mundo realmente contrário ao sentido.[146]

Tratamos extensamente desse exemplo, que por si só já é interessante, porque nele a ambivalência já ressaltada no pensamento de Hartmann se reflete de modo notavelmente concreto. Por um lado, percebemos a clareza com que Hartmann trata cada uma das questões ontológicas sem se deixar influenciar por nenhuma corrente em

voga, a nitidez com que enxerga suas raízes na vida cotidiana, suas consequências na atividade humana, nas formas humanas de vida. Por outro lado, temos de constatar como tais entendimentos aos quais ele chega, mesmo quando se revestem de importância decisiva, podem permanecer isolados, sem exercer nenhuma ou muito pouca influência sobre o conjunto de suas concepções. É o que ocorre com essa importante crítica que Hartmann faz à teleologia pessoalmente "vivenciada", cujas consequências inevitavelmente desencaminhadoras para a ontologia, no entanto, ele ignora de maneira desatenta em sua análise das raízes da intentio recta na vida cotidiana. Esse não é o único caso na fundamentação da ontologia por Hartmann. Na grande série das descrições de momentos singulares da vida cotidiana ele também trata do trabalho, de modo muito episódico, em uma página e meia. Até mesmo nesse ponto Hartmann mostra ser um bom observador: constata nada menos que quatro relações, todas elas corretas, com a realidade no "ato" do trabalho. Ao fazer isso, porém, ele considera o elemento moral, o engajamento, o empenho etc. como o mais importante. Mas esse pequeno parágrafo não adquire praticamente nenhuma importância para o quadro geral que Hartmann traça do cotidiano. O engenhoso dissecador da teleologia autêntica, aparente e imaginária não dá nenhuma importância ao fato de que justamente o trabalho constitui a atividade do ser humano na qual um fim efetivamente posto contribui para a efetiva transformação da realidade. O trabalho é inclusive a atividade humana pela qual algo fundamentalmente novo, realmente novo, pela primeira vez ingressa na realidade. O perspicaz desmascarador de falsas ideias tampouco se dá conta de que a generalização infundada do processo do trabalho constituiu o ponto de partida para numerosas concepções ontológicas falsas.

Como trataremos detalhadamente da importância do trabalho para a ontologia do ser social no primeiro capítulo da segunda parte, não nos deteremos nessa questão aqui. Entretanto, esse caso tinha de ser mencionado neste ponto porque mostra que a origem das limitações da ontologia de Hartmann não reside no fato de ele não querer tomar conhecimento de fenômenos incômodos por miopia, parcialidade etc. Ao contrário, o modo operativo de Hartmann é multifacetado, cuidadoso e meticuloso. Ele é um observador arguto e consciencioso, ao qual raramente escapam detalhes importantes para os fins de sua pesquisa. O problema de sua parcialidade, como já indicado, é mais profundo: consiste – dando mais um passo na direção da concretização – em sua cegueira diante da real peculiaridade da história. Esse é um aspecto do complexo que designamos – de modo algum com intenção pejorativa – com a expressão "professoral". Desde o desabamento do sistema hegeliano e especialmente desde a entrada em campo de Marx (a quem, diga-se de passagem, Hartmann não conhece, o que vale igualmente para a maioria dos colegas que o criticam), os professores alemães se aferram à concepção de história de Ranke, de raízes profundamente a-históricas, a qual lhes proporciona a possibilidade de reconhecer a história como ciência, mas simultaneamente dar relevo a todos os "valores" essenciais para eles na cultura, eximindo-os do processo histórico e considerando-os "supra-históricos". Essa orientação da filosofia para longe da sociedade e da história e na direção de uma "teoria dos valores", independentemente de como esta se configure, cinde ontologicamente o ser social unitário em, de um lado, fatos

empíricos, tendências empíricas etc. e, de outro, valores "atemporais". Desse modo, encobre-se, no devir e no passar históricos, exatamente o específico, o novo que os diferencia ontologicamente. E como o idealismo filosófico, inclusive o idealismo objetivo de Hartmann, não está propenso a tratá-los conforme o modelo correspondentemente modificado do devir e do passar em conformidade com a natureza, surge nessa formação uma inconsequência e uma confusão ontológica irrevogável. Apenas a teoria da história do materialismo mecânico tentou encontrar um denominador comum entre cada devir histórico e a natureza. Ao fazer isso vindo do outro lado, a violência infligida à peculiaridade do ser social não foi menor do que a praticada pelo idealismo. As teorias positivistas da história oscilam entre esses dois falsos extremos: antigamente, elas tendiam por vezes para o polo materialista-mecânico; agora, predomina a força de atração do lado idealista.

No caso de Hartmann, essa confusão se manifesta no fato de ele praticamente não tomar conhecimento da gênese como categoria ontológica decisiva. Mas a gênese tem importância definitiva nesse tocante – e gostaríamos de enfatizar: não só do ponto de vista da ciência singular no que se refere a desvelar importantes nexos singulares, mas também e justamente em termos ontológicos como nova aclaração da constituição e da relação das categorias ontológicas. Como vimos, Hartmann aponta as dificuldades científicas particulares implicadas nas questões referentes ao surgimento, mas não mostra nenhum interesse por seu significado ontológico. Essa limitação de seu pensamento, uma vez mais, está estreitamente relacionada com seus grandes talentos. De fato, justamente a estruturação correta esboçada para o conjunto de sua ontologia exigiria a gênese como categoria central. Os dois antigos tipos de ontologia não despertam essa necessidade ou, em todo caso, o fazem com intensidade bem menor. Quando a essência do mundo é derivada de um princípio supremo de modo mais ou menos dedutivo, essa mesma dedução parece indicar a cada um dos estratos, complexos de objetos etc. sua posição "natural" e, desse modo, determinar claramente sua essência e sua função. Quando o mundo é construído com determinados elementos "últimos", as leis que regem seu ser, seu movimento etc., parecem ser suficientes para explicar o mundo concretamente dado que surge de sua combinação; pode-se diferenciar e concretizar essas leis, mas elas conservam seu caráter universal-atemporal e praticamente não afetam ontologicamente o problema da gênese; pense-se na inovação que Epicuro introduziu em contraposição a Demócrito na teoria dos movimentos atômicos.

Tanto mais importante se torna a gênese para o novo tipo da ontologia, que está contido de maneira imanente em toda parte nos ensaios de Hartmann. A gênese no sentido ontológico aclara justamente as legalidades em decorrência das quais a dinâmica de um complexo de ser assume um caráter qualitativamente novo, que não precisa ficar restrito a uma simples variação das proporções (como ocorre de múltiplas formas na realidade), mas que pode levar ao surgimento de legalidades completamente novas. Está bem claro que essas descobertas costumam ser tarefa da ciência; o pensamento ontológico que brota do cotidiano pode proporcionar à ciência, quando muito, auxílio ou entraves. Como vimos, Hartmann tenta, contudo, trilhar justamente esse novo caminho

na ontologia. Sua teoria das estruturas dinâmicas como problema central da natureza inorgânica exige imperiosamente que seja levantada a questão genética. E isso tanto mais porque a aplicação dos resultados da física atômica à astronomia, que é ensaiada cada vez com mais energia, necessariamente levanta essa questão de modo ininterrupto: não se trataria aí de etapas diferentes da constituição da matéria? Qual é a sua sequência legal? Como um tipo de estrutura se converte em outro? Etc. etc. Todos sabem que essas investigações científicas ainda se encontram no começo do começo, e Hartmann seria infiel a seu próprio método cuidadoso se quisesse antecipar-se, nesse ponto, ao trabalho da ciência com tentativas ontológicas de solução. Entretanto, na consideração de problemas biológicos, pudemos verificar que Hartmann – já ressaltamos seu posicionamento metodológico e de princípios – julga perfeitamente possível, partindo da descrição dos fenômenos, tatear as facticidades ontológicas que ainda não foram de modo algum ou não foram satisfatoriamente esclarecidas em termos científicos. Portanto, ele só teria permanecido fiel à sua ação metodológica se, no caso das estruturas dinâmicas na natureza inorgânica, pelo menos tivesse abordado o problema da gênese, senão como solução hipotética concreta, então como questionamento ontológico à ciência, que, sendo corretamente fundado, poderia inclusive ser proveitoso para ela.

A importância desse complexo de problemas é especialmente grande para a ontologia idealizada por Hartmann, pois uma de suas ideias fundamentais mais importantes é justamente a gradação dos tipos reais do ser: natureza inorgânica, natureza orgânica, mundo do ser humano. A clarividência e a sensatez de Hartmann brilham intensamente quando ele enfatiza de modo reiterado isto: todo grau do ser que se organiza num grau superior se edifica sobre o inferior; nessa nova constelação, as categorias e energias do grau inferior não só são irrevogáveis, mas também são as mais fortes, embora lhes seja impossível determinar a peculiaridade específica das novas, pois estas conservam sua originalidade e a não derivabilidade das inferiores[147]. Contudo, essa noção profundamente correta da estrutura ontológica da construção do mundo requer imperiosamente a gênese como vínculo entre esses graus do ser: somente quando tiverem sido aclarados pelo menos os contornos gerais de como e em que circunstâncias pode ocorrer tal transição para algo qualitativamente novo, esses graus do ser poderão adquirir plena força de persuasão ontológica. Naturalmente tanto o seu ser-aí quanto seu ser-assim estão dados com evidência indubitável. Isso satisfaria plenamente uma consideração gnosiológica. O modelo mais importante foi proporcionado por Kant com a pergunta "como eles são possíveis?", em referência aos juízos sintéticos a priori. Ora, a ambiguidade no próprio Kant é que ele, de forma inconsequente e inconfessada, levou esse ponto de partida gnosiológico adiante – na direção da ontologia; da problemática originalmente gnosiológica originou-se a teoria da fenomenalidade do mundo cognoscível, a teoria da antítese do phenomenon e do noumenon etc. Mas foi só no neokantismo e no positivismo que essa problemática adquiriu sua imanência propriamente gnosiológica, o que levou a que todos os problemas ontológicos fossem descartados e à filosofia coubesse o papel de justificar incondicionalmente a respectiva práxis científica (como vimos em Carnap, incluindo todas as convenções da respectiva atividade científica). Ora, na abordagem dos graus do ser por Hartmann aflora o mesmo

perigo, de cujas primeiras consequências ele só consegue escapar porque, ao tratar a pergunta básica "como eles são possíveis?", apoia-se mais em Kant do que nos sucessores deste. Pois está claro que Hartmann simplesmente considera os graus do ser como dados e, apoiado nisso, empreende a investigação do seu ser-assim. Ele se distingue de Kant pelo fato de não partir de meras constelações do conhecimento, mas daquelas dos tipos do ser, pelo fato de não tentar investigar a validade do conhecer (fazendo um desvio inconfessado pelo ser), mas se dedica à análise dos tipos do ser. Nesse ponto passa a evidenciar-se a ambivalência de seu pensamento: ele tenta resolver questões importantes da ontologia com o aparato intelectual da teoria do conhecimento.

O fato de Hartmann não ter se dado conta da escorregadela para dentro do campo gnosiológico não muda nada nos fatos decisivos. Pois, na busca de uma forma mais elevada da ontologia, Hartmann se desvia do ontológico mais fortemente do que os representantes dos métodos anteriores que ele com razão considerou ultrapassados. Pois quando na teologia Deus cria o ser humano, quando na antiga atomística o movimento dos átomos produz os objetos materiais, trata-se, nos dois casos – no plano puramente metodológico, abstraindo de qualquer correção efetiva –, de que um ente, de alguma maneira, produz outra forma do ser, ao passo que, em Hartmann, os tipos de ser são vistos pura e simplesmente como datidade que – de modo enigmático – são exatamente como são. Para que, nesse ponto, surja um conhecimento autenticamente ontológico do ente, está claro que, para a ontologia, única e exclusivamente a gênese real é capaz de constituir o método pelo qual se pode compreender o ser-aí e o ser-assim, o ser-propriamente-assim, de um tipo de ser. Naturalmente, na natureza inorgânica a pergunta pela gênese só pode ser levantada em relação à estrutura e à dinâmica específicas de determinadas formas (estruturas dinâmicas); em relação à sua totalidade, a pergunta é desprovida de sentido. Porém, quando se trata da natureza orgânica, ela só pode ser realmente compreendida mediante a revelação de sua gênese. Com certeza a atual ciência da biologia tem diante de si só mais uma porta fechada, que é a da gênese a ser conhecida; ela, porém, já está batendo de forma bem mais enérgica nessa porta, o que mostra uma limitação decisiva do pensamento de Hartmann, que reside no fato de os complexos de problemas que surgem daí não terem sido capazes de despertar nele nenhum interesse ontológico. Essa limitação de Hartmann se mostra de modo ainda mais crasso em relação ao ser social. Porque nesse campo já se dispõe de investigações científicas que aclaram sem equívocos pelo menos a questão central, embora não esclareçam muitos detalhes extremamente importantes. Nem estou falando do marxismo, pois também nesse tocante Hartmann infelizmente não passa de um professor alemão do seu tempo, que possui sobre o marxismo apenas ideias gerais esparsas; mas a arqueologia, a etnografia etc. do século XIX revelaram tanta coisa nesse campo, puseram tantas questões em circulação, que teria sido impossível para Hartmann passar por elas sem lhes dar atenção se os seus preconceitos metodológicos não o tivessem impedido de dedicar aos problemas da gênese a atenção e o interesse correspondentes ao peso que possuem para a ontologia. (Remeto novamente para o característico não reconhecimento da importância do trabalho na vida cotidiana.)

Só a partir desse ponto se torna compreensível por que a ontologia do ser social de

Hartmann se encontra tão abaixo do nível de sua ontologia da natureza. Nem mesmo se pode dizer que ele de fato tenha uma real ontologia do ser social. Ele ignora ontologicamente a gênese e, por isso, naturalmente tem de arcar, metodologicamente, com as consequências dessa cegueira em relação a um problema central; isso logo fica manifesto no fato de não haver, em sua ontologia, nenhum estrato do ser social. Ele diferencia, muito antes, acima da natureza inorgânica e da natureza orgânica, um ser psíquico de um ser espiritual. A concepção de que o ser psíquico do ser humano compõe uma esfera do ser tão autônoma quanto a do ser orgânico ou a do ser social brota diretamente da postura de não tomar conhecimento da origem. Apelando para a ciência, está claro que, segundo os resultados da antropologia, da etnografia etc., o ser humano só pôde desenvolver vida psíquica simultaneamente com sua socialidade: o melhor da ciência moderna confirmou de modo brilhante a profunda intuição de Aristóteles. Naturalmente há certos rudimentos disso já na vida animal, mas é justamente no ponto referente à socialidade que se pode comprovar o salto com exatidão científica. Somente depois de o ser humano ter experimentado vida social por milênios tornou-se possível isolar – em termos objetivos: de modo extremamente problemático – uma vida psíquica do seu ser social, o que, no caso dele, foi feito de modo artificial e, em última análise, apenas de maneira aparente. Hartmann parte exatamente dessa separação entre psíquico e social, dada na atualidade de modo aparentemente imediato e indubitável, e a hipostasia numa esfera própria do ser, sobre a qual a esfera do espírito deverá então se constituir.

Se temos criticado a tão importante intentio recta de Hartmann, chamando-a de professoral, suas próprias ideias sobre essa questão infelizmente só confirmam a justeza de tais censuras. Hartmann diz o seguinte sobre a quadriestratificação do ser, sobre a fundamentação ontológica de um estrato autônomo do ser psíquico:

> Nesse caso, não se trata de caracteres de áreas e datidades de difícil apreensão, mas de diferenças corriqueiras que o pensamento prático do cotidiano conhece tão bem quanto o pensamento crítico da ciência. Tanto é que as ciências, no seu processo de formação no decorrer dos séculos, subdividiram-se quase que forçosamente em grupos internamente coerentes em exata conformidade com esses quatro estratos do real.[148]

Portanto, do fato de haver nas universidades cátedras específicas de psicologia se infere a existência ontologicamente própria do ser psíquico, sendo que nem mesmo ocorre a Hartmann a ideia – que corresponderia melhor ao nível filosófico de sua ontologia da natureza – de colocar sob a lupa ontológica a problemática da psicologia como ciência autônoma. Mas, nesse tocante, é intrigante que, ao tratar do ser orgânico, Hartmann considere o indivíduo isolado como abstração:

> Separado do conjunto da vida, o exemplar isolado da espécie é algo absurdo. Decerto que é possível isolá-lo artificialmente, mas então ele terá sido arrancado do seu contexto natural de vida e não será mais aquilo que é na natureza livre. Na natureza, não há o singular subsistente para si.[149]

A negligência da gênese leva Hartmann a absolutizar ontologicamente a autonomia – sempre extremamente relativa – da vida psíquica.

Infelizmente, trata-se aqui de todo um sistema de noções falsas. A exemplo de como procedemos em relação à sua filosofia da natureza, também aqui nossa tarefa não pode consistir em descrever extensamente essas noções, mesmo que de maneira indicativa

apenas. Aduzimos só mais um exemplo bem característico: o problema do espaço no nível do ser psíquico e do ser espiritual. Para mostrar que, nesse caso, não se trata de uma escorregadela posterior, de cima da elevada objetividade, da concretude e da aproximação à realidade de sua filosofia da natureza, descreveremos as noções que ele expôs nessa obra, as quais mostram que estamos falando de uma debilidade fundamental do conjunto de sua concepção. Hartmann explicita suas ideias da seguinte maneira:

> Todas as categorias do real sofrem certa variação, de acordo com a altura dos estratos. Quanto ao espaço, a variação não tem como avançar muito diretamente, porque, acima da natureza inorgânica, ele só reaparece num dos estratos, sendo totalmente interrompido a partir do [estrato do] consciente. Apenas indiretamente ele se estende para os âmbitos psíquico e espiritual do ser, porque o consciente está vinculado ao corpo e é carregado por ele, e, no que diz respeito ao conteúdo, precisa se orientar no mundo espacial. Quando se acompanha essa variação, chega-se em linha reta do espaço real ao espaço intuitivo [Anschauungsraum].[150]

Percebe-se que, mais uma vez, as noções de Hartmann são induzidas a erro pelo fato de ele conceber o ser psíquico (consciência) como um estrato próprio do ser. As consequências desse paradoxo vazio são tão crassas que um pensador honesto como Hartmann imediatamente é obrigado a pensar em ressalvas. Por isso ele acrescenta que o espaço real deve permanecer irrevogável: "que tudo o que de modo geral se encontra em alguma parte do espaço, não importa se de forma indireta ou direta, encontra-se irrevogavelmente no mesmo espaço"[151]. Somente a "espacialidade" dos corpos não seria a mesma, e Hartmann afirma que se poderia denominá-la o "ser-espacial mediado do não espacial". Essa confusão aumenta ainda mais no grau do espírito:

> Sobre a mesma relação também está embasada, ademais, a bem conhecida espacialidade geográfica das culturas, do acontecimento histórico e da vida espiritual comunitária. Fenômenos espirituais dessa grandeza não se resumem ao indivíduo, mas, não obstante, são sempre conduzidos por uma pluralidade de indivíduos vivos. Ora, nesse caso, o consciente dos indivíduos é o elemento sustentador do espírito histórico, mas ele próprio está preso ao corpo e é carregado por ele, preso também ao espaço vital econômico, que, por sua vez, é configurado como espaço vital político-cultural. Desse modo, surge ainda outra forma de espacialidade, igualmente muito peculiar: a espacialidade duplamente mediada do espírito – que ainda é mais decididamente não espacial do que a do próprio consciente.[152]

Até mesmo em seus erros Hartmann chega a tocar num problema real, a saber, que no ser social o grau de desenvolvimento intermedeia as relações dos seres humanos envolvidos com a natureza. Por essa via, porém, a essência ontológica do espaço permanece completamente intocada. Quando Marx fala do "metabolismo" da sociedade com a natureza, ele tem em mente inter-relações reais entre duas realidades, podendo a função social converter-se no seu oposto (o mar como separação ou então como ligação) sem modificar em nada as categorias naturais, nem mesmo no sentido figurado, sem as subjetivizar minimamente (o espaço nocional de Hartmann). Acresça-se a isso ainda que, em Marx, a verdade do "metabolismo" com a natureza consiste numa inter-relação, claro que sempre concreta, entre natureza e sociedade, sendo que a natureza figura nela em toda a sua totalidade categorial inalterada, obviamente incluindo o espaço. Nessa inter-relação, é impossível que o espaço desempenhe um papel especial, pois exatamente como há mudanças provocadas pelo "metabolismo" na relação entre os seres humanos socializados e o espaço e a espacialidade, também há mudanças desse tipo na relação com a temporalidade, sem que isso mude qualquer coisa na essência do tempo, sem que,

desse modo, o tempo venha a ser uma categoria "mais adequada" do que o espaço na totalidade do ser social.

Dito isso, podemos finalizar nossas observações críticas sobre a ontologia do ser social em Hartmann. Naturalmente, é impossível para um homem talentoso como ele escrever um livro volumoso que não contenha também considerações singulares corretas e certeiras. Neste ponto, no entanto, o que importa é exclusivamente qual a contribuição de sua obra para a elucidação da ontologia do ser social. E a única resposta para isso é: nada além de gerar confusão sobre as questões fundamentais. Quando Hartmann, por exemplo, oferece uma visão panorâmica sobre o conteúdo por áreas, surge uma enumeração solta de pormenores, à qual não cometemos nenhuma injustiça por caracterizá-la como mistura de alhos com bugalhos[153]. Isso tampouco é fruto do acaso. Hartmann se associa à condenação de Hegel e Marx própria da filosofia professoral neokantiana de sua juventude: o temor infundado de falar de sobreordenação e subordinação no âmbito do espírito; é por isso que ele rejeita tanto Hegel como Marx, é por isso que ele não é capaz de fazer uma única tentativa de criar uma ordem categorial no âmbito do espírito objetivo. Nas questões atinentes a princípios, ele é tão confuso quanto Dilthey, faltando-lhe, por sua natureza, o conhecimento concreto que este tinha de pormenores históricos interessantes e seu tratamento muitas vezes fascinante. Assim sendo, Hartmann, em última análise, também foi vitimado pelo desfavor que o seu tempo devotava a uma filosofia orientada para a realidade. Sua sobriedade resoluta ajuda-o a formular uma ontologia da natureza que poderia ter se convertido em base para a ontologia do ser social – se, nessa área, as tendências falsas da época não lhe tivessem obstruído a visão para terras inexploradas.

A despeito da justeza geral dessa constatação, não se pode, contudo, dizer que tenha sido só no plano da ontologia do ser social que Hartmann afundou no pântano do temporalmente condicionado. As limitações de suas considerações gerais exercem seus efeitos também sobre outras questões importantes da ontologia geral, e não podemos finalizar nossas considerações sem apontar brevemente alguns desses momentos problemáticos. Entre eles está sobretudo o problema do assim chamado ser ideal. Hartmann o levanta principalmente em relação à matemática e à geometria, mas se empenha por estender essa nova descoberta também para a lógica etc. Nesse ponto, igualmente nos deparamos com uma surpreendente inconsequência no pensamento de Hartmann. Os trabalhos críticos preparatórios e os contínuos excursos na fundamentação do pensamento ontológico contêm uma quantidade quase imensurável de observações perspicazes que versam sobre como as considerações gnosiológicas – apesar de sua objetividade – nada podem dizer de adequado sobre a realidade, sobre como a objetividade gnosiológica de um fato dado, de um fenômeno etc. não é capaz de fornecer nenhuma prova de que aquilo que se tinha em mente no ato intencional é real ou não. O mais essencial de sua polêmica contra a fenomenologia, o kantismo e o positivismo está baseado nessas investigações perspicazes, que simultaneamente servem para discernir a intentio recta da intentio obliqua.

Por essa razão, já no começo da análise do ser ideal, o próprio Hartmann tem dúvidas sobre se os critérios mais essenciais da realidade, aqueles que já emergem claramente

na vida cotidiana, podem mesmo ser aplicados ao ser ideal. Ele constata "que não existe qualquer consciência natural do ser ideal". Como geralmente faz, também aqui ele cita as razões com muita precisão:

> Do ser ideal não procede nenhuma atualidade; nada na vida depende dele como tal, pelo menos não diretamente. Ele não "afeta" o ser humano diretamente, não lhe "sobrevém" à guisa de destino, como lhe sobrevêm os eventos, não "se acerca" nem ameaça ninguém; porque ele não existe no tempo.[154]

Justamente no sentido do seu próprio método, Hartmann consegue, portanto, um ponto de apoio firme para encontrar, em termos ontológicos, algo que não possua um caráter de ser. Mas nesse momento entra em ação seu bloqueio intelectual, aquilo que já chamamos de preconceito professoral: o fato de que matemática e geometria pudessem ser espelhamentos da realidade não comparece em sua consciência nem mesmo como pensamento possível. Não se trata aí, naturalmente, de uma limitação pessoal, mas de uma característica geral da Era Moderna. Em virtude de sua ingênua e espontânea genialidade dialética e ontológica, a filosofia grega considerou a mimese como um fato fundamental do modo humano, tanto teórico como vivencial, de dar conta da realidade. O fato de suas explicações concretas com frequência estarem ultrapassadas tem a ver com circunstâncias históricas, entre outras, e com o caráter pouco evoluído das ciências de então, embora muita coisa das teorias miméticas de Aristóteles ainda hoje preserve sua validade. Foi o pensamento mecânico-metafísico da Era Moderna que aos poucos rebaixou – sobretudo no materialismo vulgar de meados do século XIX – a mimese à condição de decalque fotográfico da realidade. A reação da filosofia idealista a tais simplificações deturpadoras e inadmissíveis – do ponto de vista da mimese corretamente concebida – consistiu numa rejeição global de toda e qualquer mimese, o que, especialmente no kantismo, converteu-se em credo, em axioma que não necessita de nenhuma comprovação, para todo filósofo à altura do seu ofício.

Ora, quando Hartmann é confrontado com a constituição ontológica desse complexo, o possível recurso à mimese não comparece nem mesmo como possibilidade a ser rejeitada. Ele critica, com razão, aquelas teorias que querem vislumbrar na matemática um produto puro totalmente autônomo do pensamento e faz referência, novamente com razão, à intentio recta do modo científico de pensar. Analisando de modo correspondente os atos do pensamento científico, diz o seguinte:

> É certo que o juízo "põe"; contudo, o ato de pôr não se refere a si próprio, mas a outra coisa que existe independentemente do pôr, a qual, todavia, é afetada por ele em seu teor. Ou então: o ato de pôr não se refere ao posto "como" posto, mas a algo de subsistente em si. Sua essência, na medida em que constitui a expressão de uma relação de conhecimento, consiste em transcender a si próprio e apontar para um ente-em-si.[155]

Isso é totalmente correto quando se fala de objetos realmente existentes; Hartmann só não se dá conta de que essa inferência correta pode aparecer no ato do conhecimento unicamente porque se volta para o ente real, porque espelha um ente real. (Hartmann ressalta, novamente com razão, que o eventual equívoco do juízo não constitui contraprova, pois "o equívoco consiste justamente em que o que foi dito não é acertado no que se refere ao ente".) Assim, quando ele prossegue e aplica esses resultados aos juízos matemáticos, simplesmente antecipa de modo dogmático e não comprovado aquilo que deveria propriamente ser provado, ou seja, o caráter de ser do ser ideal:

> Mas o que os juízos matemáticos ensinam, apesar de todos os hábitos do pensamento, é justamente que ainda há um ser de outro tipo e que é errôneo considerar as formações matemáticas como não entes, isto é, como meras formações do pensamento, só por não serem reais por si mesmas.[156]

Contudo, em nenhuma ciência cada juízo precisa se referir diretamente ao ser real. Seu desenvolvimento se evidencia justamente no fato de que a quantidade e a importância dos espelhamentos já testados no confronto com a realidade aumentam constantemente, e não raro também na física e na química, os juízos se referem à realidade apenas pela mediação de juízos já verificados. Porém, não seria admissível inferir, com base nessa relação dos atos do conhecimento com a realidade, que essas ciências formam um ser ideal próprio que figura ontologicamente ao lado do ser real.

Naturalmente a matemática e a geometria ocupam uma posição peculiar no sistema da ciência, mas isso não anula o fato de que seus fundamentos últimos estão assentados na própria realidade existente em si. Sobre isso Hartmann tem total clareza: "A natureza não faz ciência, nem espera pela ciência matemática do ser humano, mas ela 'é' em si mesma organizada matematicamente. Mais exatamente: ela o é sem consideração de nosso entender ou não entender matemático"[157]. Se ele tivesse, a partir do ponto aqui alcançado, ido adiante de maneira consequente, teria se dado conta com facilidade – baseado na mimese – de que todos os atos de juízo por ele analisados se referem direta ou indiretamente àquela realidade que, como ele mesmo diz, é "matemática" em si mesma (isto é, que o aspecto quantitativo faz parte da realidade em termos ontológicos). Nesse caso, ele não teria tirado a conclusão aventureira, meio mística, de que o ser ideal "formata" o ser real de determinado modo, isto é, de que aquilo que aparece na nossa mimese matemática da realidade não são os momentos desta, que possuiriam essas mesmas propriedades como momentos da realidade, independentemente de qualquer aditivo do pensamento humano, mas que o ser ideal, o qual existe de modo – ainda que relativamente – independente do ser real "formata e permeia" de modo enigmático o mundo real. Hartmann formula essa tese da seguinte maneira:

> Há um contínuo estar-contido do ser ideal no ser real. O mundo real é formatado e permeado por relações essenciais ideais. [...] Também se pode expressar isso assim: o ser ideal funciona no ser real como um tipo de estrutura fundamental. E, por conseguinte, o mundo real possui uma dependência interna em relação ao ser ideal.[158]

O próprio Hartmann sente que as consequências finais daí decorrentes, a saber, as de uma ação efetiva do ser ideal sobre o ser real, são muito ousadas; nas explanações seguintes, ele reduz consideravelmente o paradoxo recém-citado, negando que haja

> uma "ontologia ideal" que possa ser discernida da ontologia real no que diz respeito ao conteúdo. [...] Para a própria ontologia especial – isto é, para a teoria das categorias – isso traz a consequência adicional de que não se pode elaborar, em nenhuma área, categorias do ser ideal separada e paralelamente às categorias do ser real.[159]

Todavia, quando se elimina a teoria da mimese, essa coincidência categorial é quase tão enigmática quanto a recém-mencionada "formatação" do ser real pelo ser ideal.

A mimese desapareceu completamente da filosofia oficial da atualidade e existe, na opinião pública, apenas na forma herética da reprodução fotograficamente fiel da realidade (tal reprodução, diga-se de passagem, não existe em parte alguma, exceto nas diversas formas da atividade fotográfica, e com certeza não como ato humano visando à apreensão da realidade). Por essa razão, é imprescindível – puramente do ponto de vista

ontológico, bem à parte das questões concretas de conteúdo – aduzir aqui alguns comentários sobre o aspecto mimético na matemática e na geometria. Até onde sei, meu livro Die Eigenart des Ästhetischen [A peculiaridade do estético] é o único em que a questão da mimese é levantada em termos fundamentais, mas apenas no que concerne à mimese na arte; no entanto, nele também são ressaltados alguns pontos fundamentais da mimese em geral, que – mutatis mutandis – valem para cada um dos seus modos de manifestação. Assim sendo, é dito sobretudo que a mimese estética sempre cria um "meio homogêneo" (por exemplo, o meio da pura visibilidade etc.), com o auxílio do qual todos os objetos do espelhamento são deslocados qualitativamente para o mesmo plano: a homogeneidade assim obtida simultaneamente intensifica sua própria substância e torna todas as relações mais ricas e mais essenciais do que poderiam ser na realidade, em princípio sempre heterogênea; nesse processo, essa aparente aplicação da realidade diretamente dada no plano de uma "segunda imediatidade" conduz de volta para as suas essências, enriquecendo-as. O que se quer com isso é apenas indicar o poder de intensificação do meio homogêneo como forma objetivada da mimese.

É claro que o meio homogêneo da matemática nada pode ter de concretamente comum com o da arte: este é antropomorfizante, aquele desantropomorfizante, colocando uma pluralidade sensivelmente determinada de qualidades num nível unitário e diferenciador; aquele visa alçar o puramente quantitativo, livre de seus substratos não quantitativos no mundo real, ao nível de um sistema relacional dinâmico de relações puramente quantitativas; este, sendo pura qualidade, só pode ser remontado à essência do todo da realidade; aquele, em contrapartida, também pode ser aplicado diretamente a fenômenos singulares, a grupos de fenômenos etc. da realidade; este é atomístico, "insular", e, em cada objetivação, exclui de si diretamente todas as demais; aquele forma uma continuidade que se complementa e se amplia de maneira ininterrupta etc. etc. Portanto, se a matemática for concebida como mimese dessa maneira dialética, explica-se automaticamente aquilo que, em Hartmann, era tão enigmático, a saber, que fios conduzem da realidade mesma até esse espelhamento, por que a dialética imanente do meio homogêneo permite e requer operações autônomas em seu próprio âmbito e como estas podem – em parte – ser novamente postas em relação com a realidade. Mas mesmo que os conteúdos últimos na realidade e na mimese sejam os mesmos, um abismo separa a homogeneidade mimética da heterogeneidade da realidade existente em si, e esse abismo é justamente o ser de uma e a essência mimética da outra. O próprio Hartmann naturalmente identifica algumas dessas diferenças: percebe que a matemática, exatamente por causa de sua autonomia relativa no quadro daquilo que chamamos de meio homogêneo, é capaz de exprimir legalidades quantitativas do ser, mas estas são, nas palavras do próprio Hartmann, "apenas 'potencialmente' legalidade real"[160] ; ele diz que a contradição, "no fundo, nem é uma lei do pensamento, mas do ser ideal. No ser ideal não há contradição porque ele tem espaço de manobra para o paralelismo do incompossível. Nele, o inconciliável não se choca porque não chega a tocar-se"[161]. Suas análises, que citamos na primeira parte deste capítulo, mostram que, em muitos casos concretos, ele captou corretamente a relação da matemática e da geometria com a realidade; contudo, quando tem de inseri-la como fenômeno global na

totalidade do mundo das categorias, ele sucumbe aos preconceitos professorais contra a mimese e é forçado a embutir, no complexo das muitas constatações corretas, o mito do ser ideal.

Assim, encontram-se em Hartmann, ao lado de autênticas descobertas no âmbito da ontologia geral, as da natureza inorgânica e da natureza orgânica, não só a imagem desfigurada e desalinhada do ser social, mas também seres ontológicos fabulosos, como o ser ideal ou o ser psíquico. Como tentamos mostrar, os preconceitos que levam a essas falsas construções não são descarrilamentos casuais, mas estão mais ou menos estreitamente ligados às melhores qualidades de Hartmann e, por isso, exercem influência também sobre a sua ontologia geral. Também nesse caso queremos ilustrar a situação com um exemplo mais uma vez muito importante, a saber, a análise que Hartmann faz das categorias modais, especialmente a sua concepção bem peculiar da relação entre possibilidade e efetividade[*]. Nesse ponto também percebemos a estreita ligação entre as consideráveis virtudes intelectuais de Hartmann e suas limitações. As categorias de modalidade são apresentadas de maneira tal que, por um lado, ele aborda uma das questões fundamentais com o instinto filosófico correto, mas, por outro, estaciona na rotina professoral em algumas questões metodológicas importantes; no presente caso, por exemplo, ele permite, numa proporção bem maior do que normalmente faz, que ponderações de ordem gnosiológica e lógica interfiram de maneira inadmissível em suas investigações ontológicas, chegando a confundir suas próprias noções corretas mediante descobertas históricas "originais". A ideia simples e profundamente correta de Hartmann é livrar a efetividade da equalização gnosiológica tradicional da modalidade. Para o conhecimento (e, por essa razão, para a teoria do conhecimento) é razoável julgar todos os fenômenos, processos etc. que se tornam seus objetos, inquirindo se são efetivos ou inefetivos, possíveis ou impossíveis etc. A sábia sensatez de Hartmann deixa claro para ele que esse modo de pensar só pode valer para o conhecimento, mas não para a efetividade existente em si. Porque, por um lado, vista pelo prisma ontológico, a realidade não é uma categoria modal no sentido estrito e sobretudo não é uma ao lado de outras que lhe fossem, por assim dizer, coordenadas, mas possibilidade, necessidade e casualidade só existem dentro de seu âmbito como formas diferentes dos objetos ou processos nela presentes.

> Possibilidade e necessidade só subsistem "com base" em algo que, por sua vez, é "efetivo". [...] Com base em algo "apenas possível" nada é possível ou mesmo necessário; porém, com base no necessário esse algo não é mais possível ou necessário do que seria com base no efetivo. Necessidade e possibilidade são, portanto, condicionadas por um efetivo previamente subsistente.[162]

E, em outra passagem:

> No âmbito do real [Realen] não existe nenhuma possibilidade pairando no ar, desvinculada, que não seja a de algo efetivo; exatamente como no real tampouco existe uma necessidade desvinculada pairando no ar que não seja a necessidade de algo efetivo.[163]

Se Hartmann tivesse conseguido se alçar para uma coerência radical autêntica, teria desenleado as confusões milenares, muitas vezes bastante prejudiciais, existentes na esfera de problemas da modalidade. Porque está claro que a equalização metodológica das categorias modais provém das necessidades específicas da teoria do conhecimento –

sob a importante influência da teoria lógica dos juízos – e, como ocorre com frequência, homogeneíza de acordo com suas próprias exigências o que existe de heterogeneidade na realidade existente em si. A contraposição correta de intentio recta e intentio obliqua feita por Hartmann poderia aclarar muita coisa nesse ponto, desde que ele prosseguisse, de maneira consequente, em seu ponto de partida correto. Por essa via, entretanto, o lado a lado das categorias modais, tão belamente construído de forma sistemática, teria sido desmantelado, o que também traria consequências amplas para outros nexos. Por outro lado – e em estreita conexão com isso –, está claro que a negação não pode ter lugar numa ontologia autêntica. Hartmann muitas vezes tem noções claras também sobre isso, mas justamente ao tratar da modalidade ele parte dos esquemas tradicionais e insere categorias como inefetividade (não ser assim) e impossibilidade (não poder ser assim) no quadro de suas categorias[164]. Nesse ponto, fica manifesto que Hartmann se desviou de sua concepção fundamental correta. Foi mérito seu ter constatado que o ser-aí e o ser-assim são duas determinações diferentes do ser, mas, em última análise, ontologicamente inseparáveis. Ora, ao definir de repente a inefetividade como não-ser-assim, ele – de facto – negou apenas o ser-assim, mas essa inefetividade, em termos ontológicos, nada mais é que um ser-outro de um ente, no que – ontologicamente – não está contida nenhuma negação. Se também tivesse sido negado o ser-aí, chegaríamos a um nada, o que o próprio Hartmann, com toda razão, quer ver eliminado da ontologia. Todavia, na ontologia está presente uma tradição platônica da negação parcial, que é criticada por Hartmann, como vimos, numa das vezes de modo bem correto; na outra vez, à guisa de justificativa dessa tradição, ele transforma em completo absurdo a inversão da sentença gnosiologicamente correta e fecunda "omnis determinatio est negatio [toda determinação é negação]": "omnis negatio est determinatio [toda negação é determinação]". Ele procura justificar essa afirmação da seguinte maneira:

> Num nexo de ser fechado, o ser de um sempre é concomitantemente o não-ser de outro e o não-ser de um concomitantemente o ser de outro. Puro não-ser é absolutamente nada. Porém, o não-ser determinado também é ser determinado.[165]

Desse modo, não se chega muito longe. É preciso enfatizar repetidamente que a negação de fato desempenha um papel importante no conhecimento, mas nada tem a ver com o ser-em-si; entretanto, para todos os entes singulares o resultado disso seria que o ser de cada um é um ser-outro em relação ao outro, o que, no entanto – ontologicamente –, nada tem a ver com negação. E o próprio Hartmann sabe muito bem disso: citamos anteriormente que ele, de modo correto, vislumbra, por exemplo, no espaço vazio de Demócrito, em relação aos átomos existentes, igualmente algo dotado de ser, de modo algum uma negação. Essa eliminação da negação não diminui sua importância para o conhecimento. Contudo, a inversão da relação de determinação e negação leva também o conhecimento para um beco sem saída, já que a simples negação, mesmo que se refira apenas a um ser-assim concreto, não pode ter nenhuma força determinante. A determinação do ser-assim de um objeto implica – para o conhecimento – a negação de todo e qualquer ser-outro; mas é impossível que a negação possa conter em si uma determinação efetiva do objeto em questão, pois para isso ela é muito indeterminada, até mesmo no plano do conhecimento. O fato de a Terra

girar em torno do Sol implica a negação da teoria ptolomaica; mas o fato de o Sol não girar em torno da Terra se coaduna, nesse enunciado, com inumeráveis concepções do sistema solar; o fato de todas elas serem falsas exceto uma não pode ser inferido da própria sentença, pois a simples negação não contém qualquer determinação determinada.

O problema da possibilidade se torna ainda mais confuso em Hartmann devido a uma descoberta histórico-filosófica. Ele critica a concepção aristotélica de possibilidade e lhe contrapõe o assim chamado conceito megárico de possibilidade. Também nesse ponto, Hartmann parte de um princípio ontológico que não está incorreto, a saber, da rejeição de toda e qualquer concepção que pretenda atribuir à possibilidade uma realidade [Realität] autônoma diante da efetividade, o que, pensado até às últimas consequências, resultaria numa imagem de mundo em que, ao lado da efetividade, haveria grande quantidade de possibilidades brumosas, semiefetivas. Para escapar de tais equívocos ontológicos, ele recorre à concepção de possibilidade-efetividade da escola megárica:

> Nesta, o ser-possível não é concebido como um "estado" do ente ao lado do estado do ser-efetivo, mas como um momento modal pressuposto e contido no ser-efetivo. Não há aí nenhuma possibilidade autonomizada, nenhum "simples possível", nenhum mundo real cindido, nenhum semiente ao lado do ente, nada indeterminado nem uma multiplicidade imprevisível de possibilidades pairando no ar. Sempre é possível só uma coisa, a saber, aquilo que é efetivo; tudo o mais é totalmente impossível. É justamente isso que quer dizer a sentença: possível é só o que é efetivo.[166]

Hartmann crê que, desse modo, a concepção de possibilidade de Aristóteles tenha sido refutada, pois este é de opinião que, segundo a concepção megárica, toda faculdade que não é ou não pode ser exercida necessariamente se perde, o que levaria a uma anulação paradoxal de toda e qualquer possibilidade. Hartmann defende a escola megárica contra Aristóteles, dizendo que só ela fala da possibilidade ontológica real, ao passo que Aristóteles fala apenas de possibilidades parciais. E Hartmann julga refutar Aristóteles com o seguinte exemplo:

> Pois de acordo com a concepção aristotélica, o desempregado também deveria "conseguir" trabalhar, mesmo que ele "não tenha trabalho". A tragédia do seu não conseguir é a mais drástica refutação de um conceito de "conseguir" tão inexpressivo.[167]

É claro que muitos trabalhadores não conseguem trabalhar no período em que estão desempregados. Porém, isso faz com que, por exemplo, seja anulada a habilidade, a experiência etc., isto é, a possibilidade de ser trabalhador, de ser um trabalhador bem treinado? Acaso ele não possui – utilizando uma expressão que aparentemente, mas só aparentemente, está distante das questões modais – a qualidade adquirida de ser um trabalhador bem treinado, que ele, no entanto, só é capaz de efetivar no todo ou em parte sob determinadas circunstâncias?

Pois a expressão "qualidade", que, no entanto, como muitas vezes observado, não foi resolutamente aplicada ao problema da modalidade, designa a possibilidade de um determinado modo de reação à efetividade, que está presente de modo relativamente duradouro em objetos, complexos, processos etc., capaz de exercer uma determinada influência sobre sua constância ou o seu tornar-se diferente. Ela expressa, portanto, uma determinada forma da possibilidade. Hartmann quer depreciar isso ontologicamente mediante o conceito "possibilidade parcial". Sabemos que, também nesse ponto, ele

parte da intuição correta de não tolerar, ao lado da efetividade autêntica, nenhuma meia forma nebulosa de pseudoefetividade meramente possível. Contudo, quando se reconhece que, exatamente do ponto de vista ontológico, o modo de manifestação objetivo da possibilidade parcial não é nem um pouco "nebuloso", que ela sempre consiste numa parte integrante de algo efetivo, que a qualidade (possibilidade parcial) nada mais é que um dos momentos determinantes na transição de uma realidade para outra, que a qualidade (possibilidade parcial) é tão existente quanto aquilo que eventualmente se desenvolve a partir dela, teríamos de vislumbrar na possibilidade parcial uma categoria ontológica real e até a categoria propriamente dita da possibilidade, embora se trate justamente de uma categoria sem autonomia ontológica, mas subordinada à efetividade como um momento da relação entre sua permanência e suas transformações. Em contraposição a isso, a possibilidade real megárica de Hartmann é ontologicamente um espectro; ela significaria que uma possibilidade só é real quando cessa de ser possibilidade. Pensemos em um ovo sadio; ele possui a qualidade (possibilidade parcial) de ser comestível e concomitantemente a de que dele pode ser chocado um pinto. Com certeza não depende das qualidades do ovo qual das duas possibilidades será efetivada precisamente nele. Acaso o ovo que foi comido não possuía a qualidade de ser chocado e vice-versa? Não é um mito racionalizante reconhecer apenas a possibilidade efetivada (a superada) como possibilidade real?

Se isso fosse desenvolvido de modo consequente, resultaria daí uma espécie de doutrina da predestinação, mas Hartmann mais uma vez é demasiado sensato para levar seu paradoxo lógico ontologicamente até o fim em todos os casos concretos. Ele reconhece corretamente, por exemplo, que quanto mais elevado for o grau do ser, tanto maior é o espaço de manobra das possibilidades de transformação, das possibilidades de evolução, no seu âmbito, que tanto nesse espaço como nos múltiplos modos de reação a ele devem estar contidas possibilidades autenticamente ontológicas. Ele considera, por exemplo, julgo que com razão, a labilidade do equilíbrio dinâmico no organismo como um importante princípio da preservação da espécie. Se as circunstâncias vitais se alteram rapidamente, uma estabilidade demasiado grande pode levar à ruína; a labilidade, em contrapartida, assegura a adaptação, a capacidade de reconfiguração e, desse modo, a preservação e até a evolução das espécies. Mas o que significa aqui, em termos ontológicos, labilidade? Decerto nada além de um grupo de qualidades (possibilidades parciais) no processo de transformação de uma efetividade em outra. Consumado o processo concreto de transformação, essa possibilidade, esse complexo de possibilidades, terá se transformado numa nova efetividade, deixando de ser – nesse tocante – uma possibilidade. Naturalmente, quando a labilidade do processo dinâmico é conservada no organismo, continuam a existir determinadas possibilidades de uma mudança renovada; essas, porém, serão qualidades de um novo ente-aí real e serão concomitantemente possibilidades apenas em relação a um futuro incerto. Hartmann avança na descrição correta desse fenômeno a ponto de falar inclusive da multipotencialidade dos organismos e designa isso expressamente de "edifício modal da ontogênese"[168]. É óbvio que a tendência para tal estrutura e dinâmica modal-ontológica só pode aumentar nos graus mais elevados do ser social; na investigação de seus problemas concretos

frequentemente nos deparamos com esse fato.

Hartmann tem, portanto, duas teorias da possibilidade rigorosamente separadas, fortemente contrastantes. Uma delas é a teoria universalmente teórica, baseada na concepção megárica, que simultaneamente encontra um apoio adicional no fato de, na construção geral das categorias modais, ser atribuído ao modelo das concepções lógicas e gnosiológicas um papel inadmissível, que contradiz as intenções ontológicas fundamentais de Hartmann. Diz ele: "o que é realmente possível também é realmente efetivo (possibilidade real positiva implica efetividade real)"[169]. Essa concepção se encontra em contradição irreconciliável com as noções corretas anteriormente indicadas de constelações ontológicas importantes; não se trata só de uma contraditoriedade de teoria e execução geral no detalhe concreto; trata-se, muito antes, da contradição fundamental de duas concepções ontológicas.

De modo geral, Hartmann está empenhado em libertar-se da tradicional homogeneização – lógica e gnosiológica – das categorias ontológicas e em fundamentar teoricamente a superioridade absoluta da efetividade total e onicompreensiva em relação às categorias que, em comparação com ela, são apenas parciais e caracterizam modalmente os processos em seus detalhes (possibilidade, necessidade, casualidade). Porém, como, especialmente nesse ponto, ele não logra livrar-se da interferência de pontos de vista lógicos e gnosiológicos na ontologia – lembramos, uma vez mais, a importância que atribui, de modo extremamente inconsequente, a categorias modais negativas como impossibilidade e inefetividade –, ele se apoia na concepção megárica, visando encontrar, ainda assim, uma relação de subordinação à efetividade para as demais categorias da modalidade, sem ter de romper radicalmente com os preconceitos lógico-gnosiológicos. A relação de implicação das possibilidades reais com a efetividade é mostrada pelo modelo dessa tendência interpretativa, sendo que está obstinadamente empenhado em provar, sem êxito objetivo, que essa implicação não precisa ter como consequência necessária uma simples dissolução da possibilidade na efetividade. Ora, o que se contrapõe a isso é aquela constelação ideológica, que Engels, ao analisar Balzac, chamou de "triunfo do realismo", mas que também é possível em outra área, como bem mostra o exemplo de Hartmann, ou seja, que, no caso de um conflito entre o modo preconcebido de pensar a realidade e a realidade mesma, até mesmo ideólogos honestos e talentosos se tornam infiéis a seus preconceitos profundamente enraizados – com muita frequência inconscientemente – e passam a palavra à efetividade mesma, assim como ela é. Isso acontece em muitas explanações singulares de Hartmann sobre a possibilidade, sem ter consciência de que nelas estão se defrontando duas teorias ontológicas mutuamente excludentes.

Quanto seja central para Hartmann seu modo contraditório de pensar sobre a modalidade fica evidente no fato de repetir literalmente, na questão da necessidade – sem o modelo megárico –, a determinação da possibilidade: "o que é realmente efetivo também é realmente necessário (efetividade real positiva implica necessidade real); o que é realmente possível também é realmente necessário (possibilidade real positiva implica necessidade real)"[170]. Também nesse ponto Hartmann resiste à interpretação de suas opiniões no sentido de que a implicação representaria uma identidade. Contudo,

sua argumentação, justamente do ponto de vista ontológico, é muito fraca:

> Portanto, o fato de um A efetivo ser simultaneamente necessário não significa que seu ser-efetivo consista num ser-necessário, mas tão somente que A, além de ser-efetivo, é necessário. O fato de um A realmente possível ser simultaneamente efetivo não significa que sua possibilidade mesma já perfaça a sua efetividade, mas de fato tão somente que A, além de possível, é efetivo. O ser-efetivo de A é e continua sendo algo bem diferente do seu ser-efetivo e do ser-possível. Mas exatamente por isso pode muito bem residir no caráter de realidade desse A que sua possibilidade não pode subsistir sem sua efetividade nem esta sem sua necessidade.[171]

Hartmann alega, por exemplo, que a materialidade de algo real implica sua espacialidade, sem que, nesse tocante, a ideia da identificação forçosamente emerja. Em termos lógico-formais, essa linha de argumentação pode ter algum poder de persuasão, mas ontologicamente com certeza não tem; porque espacialidade e materialidade são categorias pertencentes a dimensões totalmente diferentes, podendo, por isso, implicar uma à outra concretamente sem identificação. Porém, as categorias modais situam-se na mesma dimensão: embora Hartmann atribua à efetividade, corretamente, uma superioridade absoluta em relação às demais categorias modais, jamais poderá afastar totalmente de sua relação mútua uma determinada igualdade dimensional. A superioridade da efetividade se expressa no fato de todas as categorias modais só poderem ter um sentido razoável no seu âmbito. Necessidade é sempre necessidade de determinado contexto da efetividade, e o mesmo se aplica à possibilidade e à casualidade. Porém, só formalmente se pode inferir daí uma inter-relação. A necessidade só constitui uma categoria justificadamente ontológica porque nem tudo que é efetivo também é necessário.

Toda a construção penosa e artificial de Hartmann se desarticula definitivamente no momento em que ele tenta enquadrar a casualidade em seu sistema modal. Ele a define assim:

> O casual real é uma efetividade real que não é realmente necessária e, portanto, não repousa sobre o fundamento suficiente de uma cadeia total de condições. Ele também pode, portanto, não ser realmente possível no sentido do ser-condicionado por tal cadeia. E porque, não obstante, como efetividade real, também deve ser de algum modo realmente possível, ele representa justamente essa contradição de ser, ao mesmo tempo, realmente possível e não realmente possível, ao mesmo tempo totalmente determinado e, ainda assim, indeterminado, ao mesmo tempo condicionado e incondicionado. Também se pode dar uma culminância bem diferente a essa contradição: simultaneamente algo possível e, não obstante, por nada possibilitado, simultaneamente determinado e, no entanto, "por nada" determinado.[172]

Nesse ponto Hartmann acompanha Hegel, o que é raro da parte dele. Nós acreditamos, porém, que a determinação hegeliana foi, para sua época, um grande avanço diante da antítese metafísica de casualidade e necessidade, mas hoje não pode mais ser considerada como totalmente satisfatória. Isso se mostra já na inter-relação dos diferentes graus do ser, na qual aquilo que, digamos, no grau inferior tem de ser concebido como totalmente determinado, pode ser puro acaso do ponto de vista das cadeias de determinação dos graus superiores. Assim sendo, ninguém contestará, por exemplo, que a enfermidade e a morte de Lenin estavam totalmente determinadas em termos biológicos, sendo que só nas cadeias de determinação da Revolução Russa elas necessariamente aparecem como acontecimento não derivável. Nesses casos, pode-se perceber com clareza que o casual não consiste na junção de determinidade e não

determinidade em termos gerais, mas da heterogeneidade dos processos que incidem de modo real uns sobre os outros na realidade.

Ora, a heterogeneidade dos elementos da efetividade é um fato ontológico fundamental, que só fica encoberto porque a relação de reciprocidade dos fatores heterogêneos nem sempre e não necessariamente produz o casual, que o conhecimento é capaz, em proporção cada vez maior, de descobrir legalidades na ação conjunta de condições, forças etc. heterogêneas. Surge daí, especialmente onde as heterogeneidades parecem desaparecer sob uma homogeneidade matemática, a ilusão da homogeneidade ontológica da efetividade. Vimos que Hartmann com frequência critica tais espelhamentos falsos com um senso correto de efetividade. Ele também mostra certa intuição para o fato de que a ontologia do acaso tem relação com a heterogeneidade dos fatores determinantes. Só que ele não analisa os próprios processos, e sim quer deslocar essa relação para o início – mediante um contraste metafísico entre o rigorosamente determinado e o totalmente indeterminado. Ele diz: "Todo primeiro, porém, é casual"[173]. Nesse sentido, dá continuidade às considerações já citadas:

> O sentido do referido "primeiro elo" é que por trás dele não se encontram outros elos "com base" nos quais algo pudesse ser realmente necessário ou então apenas realmente possível. E, como do primeiro elo sempre depende o todo da cadeia e, por conseguinte, o próprio nexo como nexo real, com a casualidade do primeiro elo está vinculada simultaneamente a casualidade do todo. Nesse sentido, o todo da esfera real como tal é e permanece sendo um todo casual. E tudo o que se encontra dentro dela, seja no que diz respeito a elos singulares, seja quanto à vinculação, compartilha essa casualidade global. Por essa razão, a necessidade do nexo real que rege o todo também é, no fundo, necessidade casual.[174]

Esse é mais um caso em que se pode ver claramente a importância e a limitação de Hartmann. Porque seu sentido sadio para a realidade se mostra nisto: vislumbrar em toda parte, inclusive nas necessidades, o império do acaso, a impregnação do mundo pela casualidade. Contudo, o "primeiro elo", se tomado literalmente, mais uma vez é um mito. É mérito de Hartmann ter contestado a validade da infinitude até mesmo para o espaço e o tempo – como pode haver, numa efetividade dessas, um "primeiro elo" em sentido próprio? Mas, caso se trate só do primeiro elo de certa cadeia de determinação, é impossível que esse elo possa ser indeterminado no sentido exposto, é impossível que ele possa ser puramente casual. Ele pode até ser casual em decorrência da confluência de cadeias heterogêneas. Nesse ponto, deveria ter início uma dialética concreta que para determinados casos, para determinados tipos de casos, deduzisse concretamente dentre a heterogeneidade dos fatores genéticos e das outras determinantes posteriormente influentes uma dada casualidade, seu grau e seu tipo. Pense-se, por exemplo, na combinação de momentos heterogêneos por ocasião do surgimento de um planeta. Seu ser-assim pode ser – necessariamente – casual.

Ora, isso é da maior importância justamente para o acaso. E chama a atenção que Hartmann nunca tenha tornado esse problema objeto de suas investigações, embora o próprio problema há muito já esteja na ordem do dia da ciência (bem menos na da filosofia). Temos em mente o complexo de problemas da assim chamada necessidade estatisticamente apreensível, da noção incipiente de uma necessidade tendencial, que está baseada na impossibilidade de eliminar o acaso. (Não há razão para nos ocuparmos do fato de alguns enragée [fanáticos] do neopositivismo equipararem a legalidade

estatística com a negação da causalidade.) Sem ter agora a possibilidade de fazer uma abordagem à altura da importância desse problema, seja comentado, de modo apenas breve e sintético, que a legalidade estatística tem como pressuposto ontológico, por um lado, certa não dedutividade dos casos singulares, como casos singulares, a partir da necessidade de sua respectiva totalidade, e, por outro lado, a não sintetizabilidade de cada totalidade a partir dos meros movimentos singulares. Isso se refere de maneira igual tanto à natureza quanto à sociedade; a teoria cinética dos gases e a teoria da queda tendencial das margens de lucro possuem, nesse tocante, o mesmo fundamento ontológico. Em todos esses casos, trata-se de que o movimento dos fenômenos determinados como singulares num determinado nexo possuem, no mesmo nexo, determinadas qualidades universais, típicas, que podem ser expressas como legalidade, mas que, ao mesmo tempo, os singulares enquanto singulares não se dissolvem nessa universalidade sem deixar vestígios, mas conservam, em relação a ela, uma heterogeneidade irrevogável e eventualmente não derivável dela, que ganha expressão ativa ou passiva em seu comportamento. A legalidade estatística é apenas o espelhamento conceitual desse universal, típico, que ganha expressão no modo de atuar da grande maioria.

Costuma-se designar as divergências dessa linha geral com o termo dispersão, no que de imediato expressa que os singulares enquanto singulares não podem ser diretamente abrangidos por referidas leis. Desse modo, eles naturalmente não estão sendo chamados de incognoscíveis ou até de irracionais. Ao contrário, é possível analisar as dispersões e descobrir nelas traços de outro tipo e, não obstante, típicos; contudo, para isso, se faz necessária a inclusão de outros componentes da realidade, diferentes daqueles aos quais se referiu a respectiva legalidade estatística. (Tem pouco a ver com a questão ontológica o fato de que tal interesse em analisar as dispersões esteja presente hoje sobretudo na economia, e a física, via de regra, contente-se com a constatação matemática da dispersão. Porque, embora a singularidade constitua um fenômeno muito mais concreto e complicado na vida e na sociedade do que na natureza inorgânica, em termos universalmente ontológicos ela constitui uma categoria real tanto da partícula atômica quanto do ser humano.) Ora, é característico de Hartmann que ele dedique pouca atenção concreta à categoria da singularidade, que ele naturalmente conhece, e nem mesmo chegue a se ocupar com a particularidade, que se reveste de grande importância como mediação para o comportamento típico do singular no âmbito de nexos gerais. Todavia não sabemos se essa é a razão para a falta de uma análise das legalidades estatísticas na ontologia de Hartmann. Porém, sua análise ontológica das categorias modais, especialmente da categoria da casualidade, padece muito de que não tenha sido nem sequer tocado o problema que surge nesse contexto, a saber, o da modificação da lei em tendência. (Teremos de nos ocupar repetidamente dessa questão no âmbito da ontologia do ser social propriamente dita.)

O caráter deficitário da análise que Hartmann faz das categorias modais é tanto mais lamentável porque, desse modo, é anulada a eficácia de uma das mais importantes tendências de sua ontologia, justamente da novidade que ela apresenta. Naturalmente estamos nos referindo à essência preponderante da efetividade diante das demais

categorias modais. De fato, enquanto a ontologia era dominada pelos pontos de vista teológico-teleológicos, mesmo quando estes adquiriam uma forma secularizada, enquanto a lógica influenciava a ontologia de modo metodologicamente determinante, era natural que a ontologia culminasse na necessidade. Nesse contexto, é questão secundária saber se se trata de predestinação ou de uma causalidade mecânica absoluta ao estilo laplaciano. Um traço significativo de originalidade na ontologia de Hartmann é justamente a tendência em atribuir superioridade ontológica à realidade como ela é, no rigor implacável de seu ser-propriamente-assim. Nossa crítica em parte incisiva originou-se do apreço por uma iniciativa tão significativa e da decepção por ela ter permanecido, em alguns trechos, uma iniciativa altamente problemática.

Em nossa crítica, estivemos empenhados em analisar concretamente o concreto e, quando necessário, refutá-lo concretamente. Porém, ao concluirmos tais considerações, é preciso dizer o seguinte: as limitações de Hartmann estão essencialmente ligadas ao fato de ele evitar com certo receio os problemas manifestamente dialéticos. Sendo um observador lúcido e imparcial da realidade, é natural que ele seja reiteradamente confrontado com constelações dialéticas. Mas se desvia da sua essência dialética, refugiando-se na dialética de Aristóteles e limitando-se a falar de aporias sempre que problemas dialéticos exigem uma solução dialética. Naturalmente Hartmann conhece Hegel, pois escreveu um livro inteiro sobre ele. Porém, é bem característico de Hartmann o modo como ele se posiciona, nesse livro, sobre o método dialético:

> Evidentemente existe uma aptidão singularmente dialética, que ganha forma, mas não pode ser aprendida. Ela consiste num tipo bem próprio, originário, de visão interior, que não pode ser derivada de nenhuma outra coisa, mais exatamente, uma visão inteiramente conspectiva, que, avançando pelos nexos do objeto, visualiza-os sempre a partir de diversos aspectos simultaneamente e, em consequência, cintilante de contradições, e, apesar disso, vê também o contraditório em sua ligação com a unidade, ligação que é característica do objeto. É digno de nota que nem mesmo os cérebros dialéticos logrem desvendar o mistério da dialética. Eles possuem e manejam muito bem o método, mas não são capazes de nos revelar como fazem isso. Eles próprios, pelo visto, não sabem. Ocorre o mesmo que no processo de criação do artista.[175]

Portanto, se quisermos tornar as conquistas de Hartmann, que são importantes apesar de todas as limitações, realmente fecundas para a ontologia atual, teremos de prosseguir a partir dele na direção dos grandes dialéticos, isto é, na direção de Hegel e sobretudo de Marx.

III. A falsa e a autêntica ontologia de Hegel[*]

1. A dialética de Hegel "em meio ao esterco das contradições"

Na filosofia clássica alemã, verifica-se um movimento que leva da negação teórica da ontologia em Kant à ontologia universalmente explicitada de Hegel. Na verdade, a negação kantiana, já desde o início, não se apresenta como absoluta, uma vez que a práxis moral kantiana reverte para o ontológico. Na filosofia de Fichte, posteriormente, esse princípio torna-se o fundamento único da verdadeira realidade, cuja essência é constituída pela razão ativa humana, e esta é afirmada como idêntica à realidade. Com isso, a filosofia clássica alemã retoma o problema ontológico do Iluminismo, embora naturalmente se abra entre eles o abismo de sua realização por parte da Revolução Francesa. Pode-se falar de um prosseguimento do Iluminismo tão somente na medida em que a onipotência ontológica da razão continua ainda a constituir o centro da problemática filosófica. A filosofia de Hegel não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio e prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo matiz um tanto diferente com que Napoleão a realizou. Esse tipo de realização da revolução confronta toda a Europa com o problema da sociedade burguesa em expansão: em sua contraditoriedade imanente, numa nova realidade, em face da qual o reino iluminista da razão – enquanto centro do pensamento filosófico – necessariamente falharia de imediato.

A reação mais simples e direta a esse novo estado de coisas foi negar à razão toda relevância ontológica. A irratio, que o romantismo propõe como substituto, denuncia a contraditoriedade da situação mundial do presente e busca um caminho olhando para trás, para o passado entendido como terreno de uma harmonia supostamente verdadeira, ainda pré-contraditória. Uma reação diversa têm os pensadores que concebem o presente novo como transição para um reino da razão, dali por diante autêntico, que superará as contradições atuais: é o caso de Fichte, que considera seu tempo a "época da completa pecaminosidade" e vê brilhar, para além dela, a imagem futurista do efetivo reino da razão. (Por caminhos completamente diversos, os grandes utópicos também buscam uma imagem histórico-social do mundo que parte do presente do período pós-revolucionário, em sua contraditoriedade, para a partir dela indicar como real a perspectiva de sua superação no futuro.) A posição particular de Hegel entre esses dois extremos consiste em que ele pretende demonstrar filosoficamente que o próprio presente é um reino da razão, o que forçosamente eleva a contradição à condição de

categoria ontológica e lógico-gnosiológica central. Hegel não é de modo algum o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Mas é o primeiro – após Heráclito – para quem a contradição forma o princípio ontológico último, e não algo a ser de algum modo filosoficamente superado, como ainda era o caso na "intuição intelectual" de Schelling. A contraditoriedade como fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os fundamentos ontológicos do pensamento hegeliano. Essa combinação faz com que lógica e ontologia concresçam em Hegel num grau de intimidade e de intensidade até então desconhecido.

Disso decorre a aparência – que por muito tempo dominou a imagem universalmente em vigor a respeito de Hegel – de que ele teria realizado, no plano filosófico, uma união entre ratio e realidade até então inédita e acima de qualquer problematização; basta recordar a concepção bastante difundida do panlogismo de Hegel. Numa consideração mais atenta, esfacela-se essa unitariedade, que a princípio pode parecer fascinante ou repugnante e que o marxismo – com a ação materialista de "pôr sobre os pés" o idealismo hegeliano apoiado sobre a cabeça – criticou desde o início precisamente por constituir uma oposição entre sistema e método. Para fazer com que Hegel seja hoje uma força viva e atuante no pensamento filosófico e na realidade, é preciso continuar no caminho iniciado pelos clássicos do marxismo. É preciso olhar para Hegel do mesmo modo como Marx olhou para Ricardo: "No mestre, o que é novo e significativo se desenvolve em meio ao 'esterco' das contradições, brotando vigorosamente dos fenômenos contraditórios"[176]. Tal "esterco das contradições" apresenta-se em Hegel, em primeiro lugar, como reconhecimento da contraditoriedade do presente, como problema não só do pensamento, mas também da própria realidade, como problema primordialmente ontológico – e que transcende em muito o presente, já que é entendido como base dinâmica da inteira realidade e, enquanto fundamento dessa realidade, como base também de todo pensamento ontológico racional acerca dela. A aguda emergência da contraditoriedade em seus dias, portanto, é para Hegel apenas a culminação de um processo dialético que, partindo da natureza inorgânica e passando pela vida e pela sociedade, ruma para aquele ponto culminante.

Temos com isso o primeiro momento desse "esterco de contradições": a dinâmica das contradições dialéticas não é um simples devir universal, como em Heráclito, nem uma sucessão de graus na apreensão do mundo pelo pensamento, como em Nicolau de Cusa, mas – se deixarmos de lado as tentativas interiormente incoerentes do jovem Schelling – a primeira articulação entre sequência dialética e historicidade real. Só isso já empresta à dialética, enquanto veículo real da história, um peso ontológico que ela jamais pudera ter no passado. Mas aqui se apresenta de imediato um novo momento do "esterco das contradições" no interior da ratio contraditória dessa filosofia: a concentração no presente enquanto reino da razão efetivamente alcançado expulsa da dialética, por um lado, todos os elementos necessariamente subjetivistas (que se recorde Fourier) e sublinha seu caráter ontológico objetivo; mas, por outro, a mesma concentração oculta em si uma profunda e insolúvel contradição: o presente pode alcançar uma fundamentação ontológica genuína tão somente enquanto ponte entre o passado e o futuro; todavia, se o presente é a realização efetiva das possibilidades internas da

dialética precisamente em sua realidade e por causa de sua realização, então o processo teria de terminar; e aquilo que até esse momento aparecia como o motor ontológico da realidade deve frear o próprio movimento para a frente, orientado para o enriquecimento interior, a fim de se converter em simples momento da própria autorreprodução. Ora, por um lado, é verdade que processos singulares desse tipo existem (ainda que sempre em termos relativos); características similares aparecem amplamente, embora não de modo absoluto, nos processos vitais tanto ontogenéticos quanto filogenéticos. Por outro lado, é também verdade que as tendências que regulam a existência de formações singulares não podem ser pura e simplesmente generalizadas e tomadas válidas para o processo global da realidade.

Esse dilema, assim como a tentativa de resolvê-lo apoditicamente numa direção determinada, necessariamente aparecem de contínuo na filosofia da história; disso decorrem, por exemplo, as mais variadas concepções utópicas, quer estejam voltadas para o futuro, quer estejam voltadas para o passado. Todavia, as antinomias que podemos encontrar nas respostas a tal dilema não são nem similares nem equivalentes. As utopias que visam restaurar uma condição passada – refiro-me àquelas nas quais o movimento retrocessivo não se funda apenas na imaginação, num mal-entendido acerca das próprias intenções essenciais, como é o caso do pretenso reavivamento da Antiguidade na época do Renascimento – não podem deixar de ter, um caráter essencialmente irracionalista. Ao pretenderem reviver algo já passado, não importando com que grau de consciência, tais utopias têm de negar no plano ontológico a irreversibilidade do tempo e, desse modo, entram de antemão em contradição com toda ontologia racional. Quando, além disso, como é o caso em geral nas tendências românticas, toma-se como modelo o "orgânico", essa contradição se aguça ainda mais, na medida em que o desenvolvimento orgânico abrange com toda nitidez possível a irreversibilidade do tempo; com isso, os dois princípios ontológicos capitais acabam incorrendo numa relação antinômica insolúvel. A visão de mundo que disso decorre – o irracionalismo – só consegue superar tais antinomias de modo pseudodialético, sofístico; sua batalha contra a ratio serve precisamente para apagar tais contradições insolúveis, utilizando de modo inteiramente arbitrário ora uma, ora outra concepção.

Bem mais importantes, tanto no sentido filosófico geral quanto para a tentativa de compreender a concepção de fundo de Hegel, são as ideias do Iluminismo sobre o reino da razão. A razão é aqui o princípio último do ser e do devir da natureza e da sociedade. A tarefa da filosofia é descobrir e elaborar esse princípio, a fim de que a sociedade corresponda às leis eternas e imutáveis da natureza. A coincidência prática e real entre natureza e razão, em si idênticas, torna-se assim na vida social humana uma exigência do futuro, não uma determinação ontológica do presente. (O Iluminismo é uma filosofia que prepara a Revolução Francesa e não, como a de Hegel, a filosofia que dela decorre.) Também nesse caso temos uma antinomia que não pode ser resolvida em tal contexto: se a natureza é onipotente, como foi possível que ser humano e sociedade se destacassem dela? Essa antinomia revela a ambiguidade ontológica do conceito iluminista de natureza. Por um lado, na linha do grande desenvolvimento científico ocorrido a partir de Galileu e Newton, a natureza é vista em sua pura objetividade,

materialidade, autossuficiência e legalidade; desse modo, é obtida uma base ontológica indefectivelmente sólida de observação do mundo, que elimina de modo radical todas as tradições teleológicas, em última instância antropomórficas, impingidas à natureza; e trata-se, para o pensamento, de um sólido fundamento ontológico, mesmo que a imagem da natureza ainda se apoie substancialmente em princípios mecanicistas. Por outro lado, não é possível derivar diretamente dessa concepção da natureza uma ontologia do ser social. Quando o Iluminismo, reportando-se a grandes modelos como Hobbes e Espinosa, quer impor a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, seu conceito de natureza – desviando-se da ontologia espontaneamente clara de Galileu e Newton – transforma-se subitamente num conceito de valor. (A tradição dessa mescla remonta à Antiguidade tardia.) O uso simultâneo inconsciente dessas duas metodologias mutuamente excludentes – e cuja contraditoriedade é ainda mais acentuada pelo fato de que, por trás da natureza como conceito de valor, não há um mero dever-ser subjetivista, mas uma ontologia do ser social também espontaneamente objetiva – provoca as mais intensas discrepâncias na visão de mundo do Iluminismo: antes de tudo, a necessária e sempre inconsciente reversão da visão materialista da natureza numa visão idealista da sociedade e da história. O fato de o egoísmo racional da ética revelar-se como um prolongamento da concepção objetiva materialista (mecanicista-materialista) da natureza, ou de que nele existam efetivamente determinados elementos de uma teoria materialista da sociedade, de modo algum atenua essa contraditoriedade – antes, agrava-a.

Todavia, não se deve esquecer que, malgrado todas essas antinomias insolúveis, a filosofia do Iluminismo é um prosseguimento, um aprimoramento das tendências que, desde o Renascimento, têm como meta construir uma ontologia unitária terrenal, para com ela suplantar a ontologia transcendente-teleológica-teológica. Por trás dessa tentativa está a grandiosa ideia de que a ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza. O Iluminismo, como todas as correntes que o precederam, fracassa porque concebe a fundação da primeira sobre a segunda de modo demasiadamente unitário, demasiadamente homogêneo e direto, não sabendo captar de modo conceptual o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância. A fenda ontológica no interior do conceito de natureza é tão somente a manifestação do fato de que, se não se compreende essa diversidade na unidade, não pode ser construída nenhuma ontologia consequente. Mas é evidente que a rígida unitariedade dogmática do materialismo mecanicista então dominante era extremamente inadequada para captar essa diferenciação. As importantes iniciativas de Diderot rumo a uma dialética real no interior do ser social nascem – do ponto de vista do materialismo por ele proclamado – em certa medida per nefas; e, quando Rousseau ilumina momentos essenciais da dialética social (sobretudo as causas e a necessidade dinâmica do processo de afastamento da natureza), abandona, de modo consciente, a ontologia materialista então vigente: a natureza, enquanto categoria central do dever-ser sócio-humanista, perde qualquer ligação com a ontologia materialista da natureza e se transforma – de modo bastante contraditório internamente, mas justamente por isso tanto mais eficaz – no centro de

uma filosofia idealista da história.

Não é este o local adequado para delinear a influência dessa problemática, por um lado, sobre os jacobinos revolucionários do tipo Marat/Robespierre e, por outro, no decurso do Iluminismo alemão, sobre Herder ou Kant. A referência tornou-se aqui inevitável tão somente porque o pensamento hegeliano sobre natureza e história, na exata medida em que pretendia iluminar o mundo pós-revolucionário de modo antirromântico, teve necessariamente de se reportar a essa problemática. Não queremos investigar até que ponto os debates internos de Hegel com Rousseau passaram através de Herder ou de Kant; basta lembrar a importância decisiva atribuída, na Fenomenologia do espírito, ao Sobrinho de Rameau de Diderot para aclarar a situação espiritual no período pré-revolucionário. E o fato de Hegel, em sua juventude, ter julgado também o materialismo francês (em particular o de Holbach) de modo inteiramente diverso, a partir de perspectivas históricas bem mais amplas do que fez o idealismo alemão em geral, é demonstrado pela sua polêmica com Reinhold em Diferença entre o sistema de Fichte e o de Schelling. Enquanto Reinhold vê no materialismo francês "uma aberração espiritual que não encontra guarida na Alemanha", Hegel considera o Iluminismo francês e o idealismo alemão tendências paralelas, que são porém muito diferentes, por causa do "caráter localizado da cultura". Disso resulta que sua forma na França "aparece no princípio local do objetivo", enquanto na Alemanha "se aninha, ao contrário, frequentemente sem especulação [...] na forma do subjetivo"[177]. Esta última observação mostra que Hegel não atribui ao idealismo alemão daquele período nenhuma superioridade no campo da dialética com relação ao materialismo francês; tão somente o seu próprio idealismo e, naquele momento, o de Schelling lhe parecem superiores. Nesse contraste, ele vê a diversidade de dois desenvolvimentos e reconhece que ambos são igualmente condicionados pelas correntes nacionais da época. Tudo isso devia ser lembrado para tornar evidente a ligação que existe, nas questões decisivas, entre a problemática hegeliana e o Iluminismo em seu conjunto. A completa novidade das perguntas e das respostas decorre da diferença de situação, uma pós-revolucionária, outra pré-revolucionária.

Sobre a ontologia hegeliana da natureza, poderemos falar somente mais adiante, em contextos mais amplos. Observemos aqui, tão somente, que ela é concebida de modo essencialmente idealista, mas não tem nada a ver com as tentativas modernas de cumprir as exigências belarminianas, como ocorre, ao contrário, na filosofia da natureza de Kant, construída sobre a oposição entre fenômeno e coisa-em-si. Para Hegel, a natureza, vista em termos gerais, tem a mesma objetividade não antropomórfica que tinha na grande filosofia do século XVII. Todavia, inclusive no seu íntegro ser-em-si, ela ao mesmo tempo prepara e funda sobre o plano ontológico o desenvolvimento do ser humano, da sociedade e da história. Como veremos, Hegel quer assim, a seu modo, projetar uma ontologia em última análise unitária para a natureza e a história, na qual a natureza constitui uma base e uma pré-história muda, não intencional, da sociedade. Assim fazendo, ele se põe na trilha aberta pelas grandes tradições progressistas da Idade Moderna, tal como estas terminaram por se expressar no Iluminismo. Mas vai além delas, já que para ele a natureza pode ser apenas base e pré-história; desse modo, certamente

a dialética da história desenvolve-se diretamente a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas, tão numerosas que só podem ser derivadas da natureza em termos dialético-genéticos, enquanto no conteúdo – e, portanto, também nas formas essenciais – vão nitidamente além da natureza, distinguindo-se dela qualitativamente. A duplicidade da natureza, provocada pelo conceito de valor atribuído ao seu caráter exemplar, desaparece da imagem de mundo de Hegel; e isso, no plano ontológico, representa um notável passo à frente com relação ao Iluminismo. (Veremos, mais adiante, até que ponto, em função das necessárias antinomias da concepção hegeliana, também na ontologia da natureza se apresentam incoerências – mas de tipo diverso – que representem um retrocesso.) O progresso, contudo, é insofismável, inclusive porque a filosofia de Hegel é orientada, em seu conjunto, em direção à sociedade e à história de modo ainda mais enérgico e abrangente do que no Iluminismo; por isso, o desaparecimento da ambivalência entre ser ontológico e dever-ser sócio-moral é da máxima importância para o esclarecimento dos problemas centrais.

Vimos que a filosofia hegeliana busca sua realização conceptual na compreensão adequada do próprio presente histórico. Disso deriva não apenas o desaparecimento do ambíguo dever-ser atribuído à naturalidade, mas inclusive uma atitude bastante crítica em face de qualquer dever-ser. Hegel nega toda espécie de prioridade do dever-ser em relação ao ser. Isso empresta às suas considerações – e não apenas às que ele faz da sociedade e da história – uma notável objetividade, que se situa acima de intenções e desejos. Já nisso está presente a nova ontologia, cuja adequada compreensão é a meta última de todo o seu pensamento: ou seja, a posição central e máxima da realidade no sistema categorial global, a supremacia ontológica do ser-propriamente-assim da realidade com relação a todas as demais categorias, subjetivas e objetivas. Não menos importante: a grandeza de Hegel como pensador liga-se ao fato de ter por vezes advertido com extrema clareza esse problema ontológico e de ter tentado captá-lo conceptualmente em todas as suas consequências. Mas o fato de que ele tenha encontrado apenas soluções contraditórias – e com frequência fortemente incoerentes, que levam a consequências insolúveis – também está ligado à orientação de sua filosofia da história no sentido do presente, em estreita oposição ao passado e ao futuro. A crítica dialética do dever-ser constitui, por assim dizer, um combate preliminar nessa batalha decisiva da ontologia contemporânea. Essa controvérsia sobre o significado do dever-ser pertence a uma polêmica de Hegel contra Kant, que ocupará toda a sua vida. Para Kant, com efeito, a relação ontológica do ser humano com a verdadeira realidade (transcendente) surge exclusivamente a partir do dever-ser moral. Só realizando o imperativo categórico, que é para o ser humano um dever-ser incondicionado e abstrato, ele pode elevar-se acima do mundo dos fenômenos, que é o dado irrevogável no plano teórico, e entrar em relação – enquanto homo noumenos – com a realidade (transcendente). Para Hegel, ao contrário, a inteira moralidade é tão somente uma parte da práxis humana que encaminha para a autêntica eticidade. E o dever-ser tem um significado real apenas enquanto expressa a defasagem entre a vontade humana e "o que é em-si". Na eticidade, essa defasagem é superada e, por conseguinte, o posto

central do dever-ser é eliminado também no mundo da práxis[178]. A profunda correção e a igualmente profunda problematicidade dessa posição só poderão ser adequadamente discutidas na Ética[*].

Já aqui, porém, é evidente que tanto a correção quanto a problematicidade dependem da posição ontológica central assumida pelo presente na filosofia de Hegel. Se o ente-em-si, enquanto eticidade, existe de maneira adequada no presente, então a defasagem ontológica entre o sujeito da práxis e a essência desta é eliminada; por conseguinte, desaparece também o dever-ser, o qual termina por ser superado tanto objetivamente quanto para o sujeito. Mas é ontologicamente defensável essa posição central que Hegel atribui ao presente? Como sabemos, já no momento em que a dissolução do hegelianismo pôs na ordem do dia a crítica sistemática de seus resultados e de seu método, essa questão foi em geral formulada em termos de "fim da história". Na crítica que era assim dirigida a Hegel (uma crítica, como veremos, essencialmente justa), deixa-se frequentemente de lado que ele – obviamente – não pretendia falar nem do presente nem do seu caráter de ponto último, num sentido literal absurdo. Basta recordar, por exemplo, como numa carta a Uexküll (de 1821) ele se refere longamente a extraordinárias possibilidades futuras da Rússia. Portanto, ele não tinha em vista um fim cabal da história[179]. Mas é certo que, segundo sua concepção da história, a sociedade de seu tempo teria alcançado a adequação plena à ideia, devendo, com isso, uma ultrapassagem fundamental ser considerada uma impossibilidade lógica.

Essa colocação implica duas importantes premissas ontológicas. Primeira: a história não é feita apenas de atos imediatamente teleológicos de seres humanos e grupos de seres humanos, o que é inteiramente correto; de tais pores teleológicos nasce algo mais, e diverso, daquilo que se pretendia nos atos singulares e coletivos, o que também se constitui num conhecimento importante e de certo modo novo de Hegel; ao contrário, é o processo global enquanto tal que é chamado a realizar uma finalidade teleológica, a qual já estaria em essência realizada no presente hegeliano. Com essa teleologia, a teoria hegeliana da história desemboca, portanto, nas velhas concepções ontológicas do tipo das teodiceias; como veremos, em Hegel frequentemente o novo está nos detalhes, enquanto nem sempre o todo abandona a velha e superada moldura. Segunda (e em estreita relação com a primeira): essa coincidência da ideia realizada e do presente histórico é metodologicamente fundada sobre uma lógica. O critério de realização da ideia no presente não se apoia sobre uma espécie de revelação, mas sobre o caráter específico da lógica hegeliana. Já no início, essa lógica é implantada ontologicamente; ou seja, não apenas as categorias lógicas singulares pretendem ser, em última análise, idênticas ao em-si real, mas também o seu edifício [Aufbau], a sua sequência, a sua hierarquia querem corresponder exatamente ao edifício ontológico da realidade. Voltaremos repetida e detalhadamente a tratar da problemática geral dessa relação entre lógica e ontologia, uma questão de fundo do sistema e do método de Hegel. Aqui queremos apenas observar que toda a construção da lógica hegeliana é de tal ordem que sua culminação na ideia não forma um ponto precisamente determinado, mas em certa medida uma superfície, sobre a qual pode se dar por vezes uma grande mobilidade, sem que, porém, se abandone seu nível, seu âmbito etc. Na assim chamada "pequena

lógica”[*], Hegel leva em consideração os vários graus do caminho para a ideia (ser, essência, conceito), separa-os de acordo com sua estrutura e chega, assim, a determinar o mundo lógico-ontológico do conceito do seguinte modo: “O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o outro, que por ele é posto, de fato não é um outro”[180]. Aqui o paralelismo entre ontologia lógica e histórica é patente: a coincidência de ideia e presente, portanto, não significa para Hegel uma negação pura e simples do movimento, mas apenas sua redução a deslocamentos dentro de um sistema que, por sua essência , não é mais capaz de transformações decisivas.

Naturalmente isso não quer dizer que a concepção do fim da história perca seu caráter antinômico. Nem se atenua a intensidade e a insolubilidade de tal antinomia pelo fato de Hegel se esforçar aqui no sentido de determinar sócio-ontologicamente o presente e de tentar atribuir-lhe uma formulação filosófica sobre a base da prática dos maiores historiadores. Trata-se do seguinte: no plano ontológico geral e, portanto, na ontologia da natureza, o presente em sentido estrito não pode ser mais do que um ponto de passagem transitório, ao mesmo tempo posto e superado, entre futuro e passado. A correção elementar dessa concepção do tempo é demonstrada, no plano científico, pelo fato de que – para compreender os fenômenos – é irretorquivelmente necessária uma mensuração temporal cada vez mais exata. Mas isso decorre simplesmente de uma concepção correta em sentido “ingênuo-realista” da essência ontológica do tempo; o ato de mensurar (não o que é mensurado) continua a ser uma categoria da consciência, que não afeta em nada o em-si do tempo. É óbvio que tal mensuração, como todo conhecimento, surge já sobre o terreno do ser social e tem uma grande importância também quando se trata de fenômenos específicos pertencentes a essa esfera. Todavia, seria impossível captar a totalidade dos modos de manifestação histórico-social de um presente determinado com mensurações desse tipo. O próprio Hegel, também em relação à filosofia da natureza, indicou como realmente primário o complexo “espaço-tempo-matéria-movimento”. Ademais, ele observa sobre isso “que a matéria é o real em espaço e tempo”, mas espaço e tempo “devem para nós aqui preceder como o primeiro por causa de sua abstração”, no que já está contido um pressentimento do nexo correto entre os complexos e seus elementos[181].

Nos contextos bem mais complicados das formações histórico-sociais, essa abstração não pode deixar de aparecer num nível superior, em contraste e em estreita correlação com a mudança movimentada das próprias formações. Já que o modo de manifestação relevante em termos práticos, tanto na imediatidade quanto em todas as formas de mediação, depende da estrutura do movimento e daquilo que é movido, temos aqui que, do ponto de vista da ontologia do ser social, o presente pode ter uma – relativa – duração, enquanto estado no qual tal estrutura não está, ou não parece estar, submetida a modificações essenciais e perceptíveis. O presente, por isso, pode estender-se historicamente a todo um período, talvez mesmo a uma época inteira; e é indubitável, embora não tenhamos declarações explícitas, que Hegel entendia o presente dessa maneira. E essa modificação de sentido refere-se igualmente ao passado e ao futuro no âmbito do ser social. Podemos falar corretamente de germes do futuro ou de resíduos do passado em tal presente, e atribuir-lhes uma importância prática e real. Mas não se deve

esquecer que se trata aqui de formas de objetividade específicas ao ser social, que ontologicamente estão, em última instância, fundadas, ainda que com amplas mediações, sobre o decurso real do tempo. Todavia, há certa analogia com isso também na natureza. As formações podem ter uma história com épocas e períodos, como nos mostra, por exemplo, a geologia, e como provavelmente nos mostrará também a astronomia. Os períodos e as épocas se referem, também aqui, a mutações ou estabilidades estruturais de matéria e movimento. Mas não surge nesses casos o acento específico da atualidade. No ser social, a atualidade deriva, em termos ontológicos, do fato de que os seres humanos – diante de uma situação de estabilidade ou de uma modificação estrutural – agem de modo diverso. Desse modo, em ação de retorno, produzem efeitos reais na base de suas práxis. Quando essa conexão com o tempo, enquanto componente mediatizado de tais estruturas, é arbitrariamente fragmentada no pensamento e quando as estruturas e os processos sociais decorrentes das formações são pensados como inteiramente autônomos, então nascem aqueles grotescos conceitos modernos de tempo, cuja essência foi por nós ilustrada em páginas anteriores, quando falamos do processo que vai de Bergson a Heidegger. Contudo, o ponto de partida de tais conceitos não é formado simplesmente por essas transformações histórico-sociais do tempo objetivo, que por sua própria natureza já possuem alguns componentes subjetivos, mas por uma ulterior (e ulteriormente subjetivizada) aplicação delas à vida pessoal dos indivíduos. Se um tempo desse tipo for apresentado como o tempo ontologicamente autêntico e verdadeiro, todas as determinações objetivas do tempo resultarão evidentemente postas de cabeça para baixo. (Esse problema em seu todo só poderá ser tratado detidamente na segunda parte deste livro.)

Com tudo isso, quisemos apenas indicar brevemente alguns aspectos filosóficos da convergência que se verifica em Hegel entre ideia realizada e presente. Essa concepção é histórico-socialmente condicionada, e é a contraditoriedade dessa base (em combinação com a atitude interiormente contraditória de Hegel em relação à mesma) que constitui o fundamento real das antinomias que afloram aqui. É a situação da Alemanha no período napoleônico e pós-napoleônico. A filosofia da história da Fenomenologia do espírito traça uma linha que vai dos primórdios até a Alemanha da poesia e da filosofia clássicas, de Goethe e de Hegel, passando pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa. O capítulo que conclui o desenvolvimento histórico propriamente dito (segue-se a ele a recapitulação espiritual do todo na "interiorização [Er-Innerung]") descreve como a Revolução Francesa e sua superação por Napoleão são convertidas em espírito quando alcançam o solo alemão. Dessa questão brota a coincidência histórico-ideal, o devir-um, o alcançar-a-si-mesma da ideia; e ela possui não só o brilho linguístico dessa primeira grande obra, mas também o reflexo de um grande período de florescimento que aparentemente se iniciava, guiado pelo "espírito do mundo [Weltseele]", que Hegel viu em Iena montado a cavalo, e que parecia vocacionado a varrer do mapa por completo toda a miséria alemã. Na Lógica, esses pensamentos já vão perdendo muito de seu brilho, tornando-se prosaicos, e cada vez mais prosaicos à medida que, na equação ideia = presente, Hegel teve de substituir Napoleão por Frederico Guilherme III. Porém, o conservadorismo pessoal cada vez mais acentuado de Hegel – que todavia jamais o levou a tornar-se aquele filosofastro do

Estado prussiano que o liberalismo posterior criticaria – fez com que sua teoria da história entrasse num doloroso contraste com a história real. No período posterior à Revolução de Julho, ele escreveu: "[...] uma crise, na qual tudo o que já esteve em vigor parece agora estar sendo problematizado"[182]. Com o entusiasmo que um dos seus discípulos mais próximos, Eduard Gans, demonstrou pela Revolução de Julho, tem início a dissolução do hegelianismo.

Essa questão específica, que porém se tornou da maior importância para o destino da filosofia hegeliana, já indica qual é o caráter de sua contraditoriedade interna. Não se trata de que afirmações singulares, colocações metodológicas singulares etc., de Hegel sejam corretas enquanto outras seriam insustentáveis. Em suma, não é possível separar precisamente "o que está vivo" e "o que está morto" em seu sistema[*]; ao contrário, os aspectos corretos e os aspectos falsos apresentam-se nele unidos e ligados de modo indissolúvel; separá-los, mostrar onde seu pensamento se orienta pelo caminho que leva à filosofia do futuro e onde, ao contrário, desemboca no beco sem saída do que se atrofiou, eis uma tarefa que deve ser feita, por assim dizer, para cada problema individual importante tomado isoladamente. É precisamente o que ocorre na questão da convergência entre a ideia e o presente que começamos a discutir. A crítica de Engels à contraditoriedade entre sistema e método indica corretamente qual é a separação que deve ser feita nesse caso. No plano do sistema, aparece no presente uma harmonia lógico-ideal entre sociedade e Estado, de modo que na esfera da práxis moral o dever-ser abstrato perde qualquer sentido de autenticidade, já que no presente a realidade se mostra conciliada com a ideia. No plano do método, isto é, do ponto de vista da dialética interna dos componentes essenciais dessa harmonia, temos, ao contrário, um nó indeslindável de contradições inconciliáveis. Essas contradições, porém, derivam diretamente de um dos momentos mais progressistas da filosofia hegeliana. Hegel foi o primeiro pensador importante da passagem do século XVIII para o XIX que não apenas incorporou na própria filosofia da história os resultados da economia clássica inglesa, de Steuart e Smith até Ricardo, mas que também acolheu na própria dialética – como partes orgânicas – as objetividades e as conexões que essa economia havia descoberto[183]. Disso decorre sua concepção mais ou menos clara da importância que têm a estrutura e a dinâmica da moderna sociedade civil enquanto fundamento do que pode ser enunciado em sentido histórico acerca do presente. O fato de que Hegel, no que se refere à compreensão concreta dos fenômenos, permaneça bem aquém de seus modelos e, em particular, dos grandes utópicos, não altera a essência da questão; tanto mais que ele, também nesse caso, foi o primeiro que soube deduzir consequências filosóficas daquelas descobertas. (Na verdade, também Fourier o fez; mas suas generalizações são a tal ponto fora do comum e estão tão afastadas da evolução europeia geral da teoria das categorias que permaneceram inteiramente ineficazes até hoje. Uma análise e uma crítica filosóficas das categorias contidas na concepção econômico-social de Fourier sobre o presente seria uma das tarefas mais importantes e atuais da história da filosofia do século XIX.)

Portanto, na base da concepção hegeliana do presente temos a contradição entre sociedade civil e Estado, assim como a sua suprassunção. Mas aqui voltamos a nos

encontrar diante da mesma contraditoriedade à qual fizemos referência, ainda que sob uma forma diversa embora afim. Hegel parte de uma descrição realista da sociedade civil, vê sua dinâmica nas legalidades que surgem imediatamente das ações casuais singulares dos indivíduos e considera – com razão – toda essa esfera como pertencente à particularidade, à universalidade relativa em face dos indivíduos[184]. Da dialética imanente dessa esfera deveria então ser explicitada a universalidade do Estado civil; o próprio Hegel afirma, e até aí corretamente: "Mas o princípio da particularidade, pelo fato mesmo de que se desenvolve para si até a totalidade, passa para a universalidade"; mas ele acrescenta logo em seguida: "e somente nela tem sua verdade e o direito de sua realidade positiva"[185]. Com isso, já a relação entre sociedade civil e Estado burguês é entendida, de modo unilateral e mecânico, como absoluta supremacia ideal do Estado. À primeira vista, tal fato não seria mais do que um limite de sua concepção, derivada simplesmente do condicionamento histórico; com efeito, também os economistas clássicos, mesmo captando essa relação de modo bem mais correspondente à realidade, não têm nenhuma consciência do caráter histórico de suas categorias e seus nexos categoriais, considerando que são as únicas formas adequadas à razão. Sob esse ângulo, o filósofo originário de um país economicamente muito mais atrasado é superior a seus mestres em economia. Ele compreende com clareza como aquela particularidade, na qual vê o elemento categorial característico da sociedade civil, é um problema específico do presente, enquanto fundamento e portador precisamente das formas atuais da sociedade, em nítido contraste, por exemplo, com a pólis antiga, na qual a particularidade "se apresenta como o irrompimento da corrupção dos costumes e como a razão última de seu declínio"[186]. Ao contrário, os limites específicos da concepção hegeliana se manifestam na passagem da sociedade civil para o Estado, na relação da primeira com o segundo. O jovem Marx, bem antes de se tornar materialista em filosofia, viu muito bem essa contraditoriedade do sistema hegeliano e a expressou da seguinte maneira:

> [Hegel] pressupôs a separação da sociedade civil e do Estado político (uma situação moderna) e a desenvolveu como momento necessário da Ideia, como verdade absoluta racional. [...] Opôs o universal em si e para si existente do Estado aos interesses particulares e à necessidade da sociedade civil. Em uma palavra, ele expõe, por toda parte, o conflito entre sociedade civil e Estado.

O outro polo da antinomia é o seguinte: "Ele não quer nenhuma separação entre vida civil e vida política. [...] Ele faz do elemento estamental expressão da separação, mas ao mesmo tempo esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe"[187].

Seria superficial – e entraria em contradição com o aspecto fundamental contido na crítica marxiana – ver nisso tão somente uma acomodação de Hegel ao Estado prussiano de seus dias. Particularmente a vida econômica, base da sociedade civil, é considerada por Hegel com um "cinismo" que chega mesmo a lembrar Ricardo. Também tratei amplamente dessa questão em meu livro sobre Hegel; por isso, basta citar aqui uma passagem da Filosofia do direito: "Revela-se aqui que a sociedade civil, apesar do seu excesso de riqueza, não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para controlar o excesso de pobreza e a formação do

populacho”[188]. O jovem Marx também trata desse assunto de modo concreto e objetivo, partindo do ponto central da metodologia hegeliana. Por isso, parece-nos necessário citar por extenso os momentos de maior destaque da sua argumentação:

> Família e sociedade civil se fazem, a si mesmas, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são feitas pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une no Estado, é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, na verdade, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem sua existência a um outro espírito que não é o próprio delas; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como “finitude”, como a finitude própria da “Ideia real”. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos “para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si”, quer dizer, o Estado político não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, conditio sine qua non. Mas a condição se torna o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto do seu produto. [...] O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: “ser espírito real para si infinito”. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral.

E, para a estruturação do sistema, isso tem a seguinte consequência:

> A passagem não é, portanto, derivada da essência particular da família etc., e da essência particular do Estado, mas da relação universal entre necessidade e liberdade. É exatamente a mesma passagem que se realiza, na lógica, da esfera da Essência à esfera do Conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essa, ora aquela esfera. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes.

Por fim, Marx resume o conjunto de sua crítica da seguinte maneira: “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”[189].

Para o leitor de hoje – e para aquele que recebeu uma educação neokantiana – essa linguagem pode parecer muito simples: Hegel teria precisamente desenvolvido uma lógica não adequada aos fatos, uma lógica que, ao contrário, violentaria os fatos. Os preconceitos contra a dialética, que dominaram por longo tempo e que ainda hoje não estão inteiramente extintos, encontraram frequentemente um ponto de apoio em conclusões desse tipo, que são precipitadas e superficiais. A situação real é bem diversa, embora seja clara e simples. Em outras palavras: a lógica hegeliana – e a questão era tão óbvia para Marx, quando escrevia as notas críticas anteriormente citadas, que ele não gastou uma palavra a respeito – não pretende ser uma lógica no sentido escolar da palavra, uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia: por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. Portanto, as antinomias de princípio – tanto as que vimos até aqui quanto as que veremos em seguida – decorrem do choque de duas ontologias, que, no sistema conscientemente exposto por Hegel, estão presentes, mas não são reconhecidas, e que frequentemente operam em oposição recíproca. A articulação de ambas, a despeito de sua oposição, deriva do fato de que uma e outra surgem da mesma realidade em sentido histórico-filosófico. A experiência filosófica central de Hegel é a grandeza da realidade pós-revolucionária. Assim como os iluministas estavam profundamente convencidos de

que a subversão do mundo feudal-absolutista não deixaria de criar um reino da razão, também Hegel estava convencido – com igual profundidade – de que o ideal com que tanto haviam sonhado os melhores espíritos começaria a se realizar precisamente em seu presente. No prefácio à Fenomenologia do espírito, ele escreve:

> Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo do seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação.[190]

Mas Hegel jamais foi um sonhador, um visionário, um fazedor de projetos, como muitos de seus contemporâneos célebres; era um filósofo com alentado e amplo senso de realidade, com uma fome tão intensa de realidade autêntica como talvez, depois de Aristóteles, não seja possível encontrar em nenhum outro pensador. Praticamente não existe nenhum setor da realidade ou do saber a respeito dela que tenha deixado de provocar seu apaixonado interesse filosófico; e ele, concomitantemente à apropriação dos próprios fatos, colocava no centro de seu interesse a construção categorial desses fatos. Assim, nasceu não apenas seu saber universal; ele também foi levado a se tornar cada vez mais profundamente consciente da contraditoriedade intrínseca à estrutura e à dinâmica de todos os objetos, relações e processos. A primeira contraditoriedade lhe era apresentada pelo próprio presente: pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial na Inglaterra, assim como a contradição de ambas com a Alemanha então atrasada e dividida, uma Alemanha que precisamente naquele período experimentava um poderoso avivamento espiritual. A tentativa de compreender, na unidade do seu ser-propriamente-assim, essa multiplicidade de fatos e de tendências contraditórias levou a sua lógica das contradições, a qual se expressou nele – pela primeira vez na história do pensamento – por meio de um método em si dinâmico-processual, da descoberta da historicidade universal, que se move por meio de contradições. Surge assim aquele "delírio báquico"[191] dos conceitos, de que tão frequentemente se fala, por trás do qual opera todavia algo sempre profundamente racional: a mobilidade do pensamento em conceito, juízo e silogismo é apenas o lado intelectual da infinitude intensiva de cada objeto, relação ou processo. A processualidade do pensamento é apenas consequência da processualidade de toda a realidade. Para se chegar ao conhecimento científico, ao conhecimento filosófico, é requerido meramente "o abandono à vida do objeto"[192]. E isso porque jamais "o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado com o seu vir-a-ser. [...] O resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência"[193]. Com isso foi dado um grande passo à frente rumo a uma ontologia inteiramente nova: a verdadeira realidade se apresenta em devir concreto, a gênese é a derivação ontológica de toda objetividade, que – sem esse pressuposto vivo – permaneceria incompreensível enquanto fixidez deformada. A grande obra que conclui o desenvolvimento juvenil de Hegel, a Fenomenologia do espírito, expõe essa ideia a cada página. Engels observou em seu tempo, com justeza, que Hegel foi o primeiro dos filósofos a elevar à condição de conceito, com referência ao ser humano, a unidade dinâmica do desenvolvimento ontogenético-individual e do desenvolvimento filogenético-genérico[194]. Mas, dado que, na segunda parte deste capítulo, nos ocuparemos detalhadamente das questões centrais da nova ontologia hegeliana, cremos que as observações já feitas são suficientes para

ilustrar essa tendência interna do modo de filosofar de Hegel.

Seria exagerado e causaria confusão afirmar que aquilo que chamamos de segunda ontologia de Hegel tenha nascido independentemente da ontologia indicada como primeira e tenha também se mantido intimamente independente dela. Ao contrário, ambas derivaram efetiva e geneticamente (e tanto em sentido social quanto conceptual) da mesma fonte; podemos dizer que uma é a conquista e a outra é a unificação no pensamento dessa realidade, revelando precisamente como cada uma de suas formas de objetividade foi geneticamente produzida pelo processo de desenvolvimento dinâmico-dialético da história. O ponto de partida, mais uma vez, é o problema fundamental de Hegel: como o presente pós-revolucionário do mundo pôde e teve de se tornar a realização do reino da razão em sua contraditoriedade real. Também aqui domina uma grande ideia, uma significativa continuação atualizada do que de melhor o Iluminismo havia pesquisado e pensado. Já sabemos que Hegel abandonou a divergente representação fundamental do Iluminismo acerca da unidade entre razão e natureza, mas sem sacrificar seu lado mais importante, ou seja, a concepção de que o reino da razão é um produto peculiar dos próprios seres humanos, tais como estes são na realidade. O fato de que no centro do egoísmo racional – que ademais se manifestava no modo de agir econômico dos seres humanos, o qual servira de modelo efetivo para essa concepção – estivessem colocadas as paixões humanas (na verdade, também aqui não sem relação com o Iluminismo) não elimina absolutamente a referida terrenalidade humana, talvez mesmo a torne mais ampla, profunda e concreta. Hegel explica: "Afirmamos, portanto, que nada foi provocado sem o interesse de quem esteve envolvido na realização; [...] que nada de grandioso no mundo foi realizado sem paixão"[195]. A amplitude, a extensão e a profundidade humanas que são aqui referidas já haviam sido visadas pelo Iluminismo, ainda que nem sempre com êxito e por vezes sobre bases inteiramente sofísticas também. Para Hegel essa aspiração permanece uma simples aproximação, e não chega jamais a realizar-se inteiramente, em particular no que concerne ao aspecto intensivo-interior. Todavia, a tentativa hegeliana de conceber e representar o mundo do ser humano como um mundo terrenal, autocriado, é aquilo que de mais grandioso havia sido feito nessa direção até aquele momento.

Ora, aquilo que chamamos de segunda ontologia de Hegel tem também suas raízes nessa visão de mundo. O que a natureza com todas as suas ambivalências representava para o Iluminismo, era representado para Hegel pelo espírito (pela ideia, pela razão); e, também nesse caso, com todas as suas contraditoriedades internas. E estas consistem, antes de tudo, nas contradições motoras e movidas – identificadas por Hegel – que se verificam na gênese do próprio ser humano que cria e compreende o seu mundo, tratando-se, portanto, de concepções da contraditoriedade do próprio processo e não de contradições na concepção desse processo. (Voltaremos logo mais a tratar destas últimas.) Na Fenomenologia, Hegel expõe o processo por meio do qual a consciência do homem surge da interação entre suas aptidões e o mundo ambiente, o qual foi em parte gerado por sua própria atividade, em parte dado por natureza; além disso, expõe como essa consciência – após inter-relações análogas, mas de tipo mais elevado – se desenvolve até chegar à autoconsciência; e mostra também como, desse

desenvolvimento do ser humano, deriva o espírito enquanto princípio determinante do caráter essencial da generidade humana. Com o espírito – e, portanto, também com o caminho que conduz a ele, com os princípios dialéticos que o constituem – surgem as outras contraditoriedades involuntárias dessa linha ontológica de Hegel: as contraditoriedades internas à própria concepção do espírito.

Essa contraditoriedade situa-se na relação do ser humano com a sociedade. Quando Hegel pretende atribuir a tal relação uma figura ontologicamente autônoma, chamando-a de espírito, ainda não se afasta em princípio da verdade objetiva, já que efetivamente o ser social – deixando de lado o que ele é em-si – tem uma existência independente da consciência individual do homem singular, possuindo um alto grau de dinamismo autonomamente determinado e determinante em face dessa consciência. E essa autonomia não é alterada pelo fato de ser o movimento do ser social uma síntese das ações, dos esforços etc. individuais; se é verdade que essas ações e esses esforços partem imediatamente (mas só imediatamente) da consciência do indivíduo, também é verdade que suas causas e consequências são muito diferentes daquelas que – ao empreender tais ações etc. – os indivíduos pensaram, sentiram e quiseram. Se tal estrutura já se manifesta no caso da ação individual, que porém só pode nascer num contexto social, muito mais se manifestará – e sob formas qualitativamente superiores – nos casos em que atos individuais diferentes, articulando-se de modo indissolúvel entre si, produzam um movimento social, independentemente do fato de os indivíduos em ação terem ou não em vista o apoio ou o atrito mútuos. Por isso, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, é absolutamente legítimo atribuir a essa totalidade, a essa conexão dinâmico-contraditória de atos individuais, um ser sui generis.

Hegel, sobretudo na Fenomenologia, tem clareza – quase – completa dessa indissolúvel inter-relação entre pessoa singular e sociedade:

> Essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. Como substância, o espírito não é igualdade-consigo-mesmo, justa e imutável; mas como ser-para-si é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa a sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si a sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o momento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva. Por conseguinte, o espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém.[196]

Há aqui um certo acento excessivo sobre o fato de o espírito apoiar-se substancialmente em si mesmo, mas isso ainda não destrói a justa proporção da formação social chamada espírito. Hegel ainda se move completamente no âmbito da realidade também quando, na Filosofia da história, sublinha – enquanto momento essencial do ser social, da participação do ser humano individual no espírito – o abandono da imediatidade das relações naturais que caracteriza a vida animal.

> O ser humano como espírito não é algo imediato, mas sim algo de essencialmente reflexo, retornado a si mesmo. Esse movimento de mediação é um momento essencial do espírito. Sua atividade é o ir-além da imediatidade, a negação dessa imediatidade e, assim, o ato de retornar a si mesmo; o espírito, portanto, é o que ele faz a si mesmo com sua atividade. Só o que retornou a si é o sujeito, é verdadeira realidade. O espírito só existe como resultado de si mesmo.[197]

Todavia, no desenvolvimento posterior da Filosofia da história e, em particular, na

Filosofia do direito, o espírito assume por vezes – ou melhor, frequentemente – uma figura fetichizada e enrijecida; isso ocorre quando ele é despojado dos vínculos dinâmicos, decisivos no plano da gênese concreta, com a atividade dos indivíduos, adquirindo por consequência uma autoconsciência em termos de puro existente para si, com o que os componentes peculiares da construção (sobretudo a sociedade civil) aparecem completamente suprassumidos na universalidade do espírito, na qual a dialética conceptual das formas do espírito que se apoia apenas em si mesmo substitui a dialética real do histórico-social.

Se agora perguntarmos como surgiu esse enrijecimento e distorção da dialética histórica de Hegel, chegamos àquele complexo de problemas que anteriormente chamamos de sua segunda ontologia. No Iluminismo, o princípio da natureza que se põe como fundamento dos nexos, do sistema, pode inclusive ser atravessado por contradições internas, mas não termina necessariamente por violentar as objetividades que formam o sistema; no máximo, o que ocorre é que a impossibilidade de derivar concretamente os fenômenos sociais da natureza, não importa como essa seja concebida, faz com que o materialismo (mecanicista) presente na consideração da natureza se converta num idealismo inconsciente – e, como tal, não controlável filosoficamente – no campo do social. O espírito hegeliano elimina essa dificuldade, mas ao preço de trazer à tona dificuldades e contradições inteiramente novas. Ainda não falamos, até aqui, da problemática de uma inversão ontológica: enquanto o Iluminismo foi obrigado a passar do materialismo (mecanicista) para o idealismo, a filosofia clássica alemã – para poder emprestar homogeneidade à imagem unitária de natureza e sociedade – já teve de traduzir na linguagem filosófica do idealismo o conhecimento da natureza. As primeiras tentativas importantes no sentido de uma sistematização filosófica desse tipo foram realizadas por Fichte e Schelling; o aspecto novo da tentativa hegeliana consiste na fundamentação lógica que ele busca dar à nova ontologia. Isso representa, como demonstramos em outro livro[198], um momento novo na filosofia clássica alemã. Kant, Fichte e Schelling assumiram a lógica formal tradicional, embora julgassem seu valor de modo bastante diferente; de qualquer modo, o que tiveram a dizer no terreno da ontologia foi por eles expresso filosoficamente em termos essencialmente independentes da lógica. Em Hegel é que, pela primeira vez, a lógica – reelaborada em sentido dialético – torna-se portadora da nova ontologia.

Essa tendência se destaca em Hegel de modo resoluto desde o início. Já no escrito em que defende a orientação filosófica de Schelling contra a de Fichte, no primeiro manifesto teórico do idealismo objetivo contra o idealismo subjetivo kantiano-fichtiano, Hegel se vincula programaticamente à concepção de Espinosa[199], ainda que sem dizer o seu nome, indicando-o apenas como "um filósofo do passado". Nessa polêmica, porém, o desenvolvimento da argumentação assume uma função decisiva:

> "A ordem e a conexão das ideias" (do subjetivo) são idênticas "à ordem e à conexão das coisas" (do objetivo). Tudo existe numa só totalidade; a totalidade objetiva e a totalidade subjetiva, o sistema da natureza e o sistema da inteligência são uma só e mesma coisa; a uma determinidade subjetiva corresponde a mesma determinidade objetiva.[200]

Esse retorno a Espinosa visa rebaixar a teoria do conhecimento de Kant a mero episódio

da história do pensamento. Na verdade, tal problemática posterior estava contida apenas in nuce na posição originária de Espinosa, na qual a sublime unidade do mundo – dogmática e estática – determinava imperativamente sua identidade com todo pensamento que lhe fosse adequado. Somente nas teorias iluministas sobre a mimese é que os momentos subjetivo e objetivo se separam de modo mais decisivo, para reunirem-se no plano gnosiológico como coincidência conteudística e formal do espelhado com o seu objeto real. Aqui, na polêmica contra a teoria do conhecimento kantiana, Hegel – enquanto idealista moderno (o idealismo antigo era ainda conciliável com a mimese) – não pode utilizar contra o subjetivismo gnosiológico-ontológico de Kant e Fichte uma declarada teoria da mimese, mas deve continuar no caminho de Schelling e mobilizar contra eles a identidade de sujeito e de objeto. "Se a natureza é apenas matéria e não sujeito-objeto, não é possível nenhuma construção científica da mesma, pois para tal construção conhecedor e conhecido devem ser uma coisa só."[201]

Com o sujeito-objeto idêntico chegamos ao ponto em que começa a problemática da chamada segunda ontologia de Hegel. Se for verdade que a doutrina iluminista da mimese, por seu caráter mecanicista, era incapaz de explicar o espelhamento correto, no sujeito, dos objetos da realidade independentes desse sujeito, é igualmente verdade que a teoria do sujeito-objeto idêntico constitui um mito filosófico, o qual – com essa suposta unificação de sujeito e objeto – deve necessariamente violentar os fatos ontológicos fundamentais. Não se deve perder de vista, porém, mesmo ao pronunciar contra tal teoria uma dura condenação sumária – provisória –, que ela contém um momento progressista, uma capacidade de abrir novos caminhos para o pensamento. O retorno a Espinosa não é fortuito. A terrenalidade, em última instância, do sujeito, sua indissolúvel conexão com o mundo dos objetos reais, o surgimento da compreensão adequada do mundo da inter-relação de duas realidades terrenais aparecem aqui expressos na forma de um mito filosófico, mas esse mito tem em mira a realidade objetiva muito mais intensamente do que a teoria do conhecimento subjetivo-transcendente de Kant, embora esta última admitisse, no plano prático-empírico, uma práxis manipulatória. A tragicidade histórico-filosófica da filosofia clássica alemã, em particular de Hegel, consiste precisamente no fato de que tal filosofia – ao tentar superar simultaneamente o elemento mecanicista do materialismo e o elemento transcendente-subjetivista do idealismo kantiano – foi levada a postular a identidade do sujeito e do objeto, ou seja, foi levada a uma posição não só insustentável enquanto tal, do ponto de vista de uma ontologia realista, mas também a uma posição que, sob alguns aspectos, pertence a um passado superado, no qual a diferenciação entre materialismo e idealismo ainda não havia se desenvolvido com a nitidez e a clareza que passou a ter a partir do Iluminismo, até produzir a contraposição recíproca de ambos.

É essa uma das razões pelas quais o recurso de Hegel a Espinosa termina por ser bem mais problemático do que o era, a seu tempo, a tese espinosana original. Essa problematicidade viria posteriormente a aumentar ainda mais em Hegel, por motivos diferentes, mas relacionados. O primeiro deles é que a identidade entre ordem e conexão das coisas e ordem e conexão das ideias, assumindo em Hegel um caráter histórico-dinâmico, sofre nele o peso de discrepâncias bem maiores do que em Espinosa, cuja

filosofia estática era construída more geometrico. O more geometrico criava uma penumbra ontológica – possível na época de Espinosa – entre realidade e espelhamento, antes de tudo porque o conhecimento da natureza podia naquele tempo encarar as objetividades e as relações objetivas físicas em termos bem mais "geométricos" do que seria possível nos períodos subsequentes. É verdade que a física da época de Hegel ainda não havia sofrido uma reviravolta decisiva sob tal aspecto, embora o nascimento de uma química científica, as descobertas no campo da biologia etc. houvessem feito surgir uma imagem da natureza muito diferente daquela dominante no tempo de Espinosa. Mais nítido, porém, era o contraste na consideração dos fenômenos sociais. A clara distinção, fundada de modo unívoco no plano lógico e ético, entre correto e incorreto, verdadeiro e falso, bom e mau etc. assumiu, após a Revolução Francesa, um caráter cada vez mais histórico-dinâmico; e a peculiaridade de Hegel em face dos seus contemporâneos, inclusive dos mais destacados, reside em grande parte no fato de ter Hegel problematizado esse complexo de questões da maneira mais resoluta possível e em termos extremamente amplos e profundos. Por conseguinte, ele pôde certamente reportar-se a Espinosa no escrito juvenil citado, o qual, além do mais, nascia como documento – problemático – da sua ligação com Schelling; pôde também usar como ponto de partida metodológico geral a unidade entre subjetividade e objetividade proclamada por Schelling, mas já naquele escrito teve de prosseguir no sentido de uma identidade entre sujeito e objeto, teve de colocar o pé numa esfera onde a velha penumbra – que tornava imperceptível a heterogeneidade qualitativo-ontológica entre objeto e mimese – se desfazia sob o impacto da luminosidade de um novo conhecimento dinâmico.

Não é este o local adequado para expor, nem mesmo sumariamente, a história genética do sujeito-objeto idêntico e de seu necessário desenvolvimento interno. Importa aqui apenas mostrar as consequências que tal concepção veio a ter para a ontologia de Hegel. Observemos desde já que, também sob esse aspecto, Hegel é bem menos apaixonado e bem mais realista do que Schelling. Enquanto para Schelling a diferença entre natureza e mundo humano consistia no fato de que o sujeito-objeto idêntico é portador da objetividade (de suas relações, movimentos etc.) de modo inconsciente na primeira e de modo consciente no segundo, para Hegel não existe na natureza nenhum princípio subjetivo ativo. Isso representa, por um lado, um importante passo à frente com relação a Schelling, já que desse modo a natureza pode ser considerada – embora, como veremos, sobre uma base fantasmagórica do ponto de vista ontológico – em seu modo de existência sem sujeito, completamente indiferente a qualquer subjetividade. Isso tem como consequência, para o conhecimento da natureza, "que nós recuemos das coisas naturais, deixando-as como são e nos orientemos segundo elas"[202]. Disso resulta uma concepção sobre a totalidade da natureza, sobre a possibilidade e o caráter do conhecimento dela que – em contraste com os filósofos românticos da natureza – não pode representar jamais, em nenhuma questão singular de investigação, um impedimento fundamental ao método objetivo, desantropomorfizador. (Julgar se e em que medida o próprio Hegel traduziu essa possibilidade na prática, no nível então possível, é uma questão que não está nos objetivos deste estudo e escapa à

competência do autor.) O fato seguro é que a concepção de fundo não exclui um uso científico moderno da natureza, exatamente como a concepção kantiana, mas com a importante diferença ontológica de que, em Kant, o objeto do conhecimento é apenas o mundo fenomênico, enquanto em Hegel é o próprio ente-em-si.

Na hierarquia criada no plano ontológico para dar conta do grande desenvolvimento na autorrealização do sujeito-objeto idêntico é obviamente atribuído à natureza o posto mais baixo:

> A natureza mostrou-se como a ideia na forma do ser-outro. Visto que a ideia é assim como o negativo dela mesma ou exterior a si, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante essa ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a exterioridade constitui a determinação na qual ela está como natureza.[203]

Na Ciência da lógica, Hegel diz: "É esta a impotência da natureza: não conseguir manter nem retratar o rigor do conceito e de perder-se nessa multiplicidade aconceptual e cega". Isso tem consequências de grande alcance para o conjunto da concepção hegeliana da natureza. E ele o diz, com muita clareza e sem meios termos, logo em seguida:

> Os múltiplos gêneros ou espécies naturais devem ser considerados como em nada superiores aos caprichosos achados do espírito em suas representações. Uns e outros com certeza mostram, por toda parte, pistas e pressentimentos do conceito, mas não oferecem seu retrato fiel, já que são o lado do seu livre ser-fora-de-si. O conceito é a potência absoluta precisamente porque deixa livre a sua diferença na forma de uma diversidade autônoma, da necessidade exterior, da casualidade, do arbítrio, da opinião; esse lado, porém, deve ser tomado apenas como o lado abstrato da nulidade.[204]

Não pretendemos, nem poderíamos, considerar mais de perto todas as consequências desse ponto de chegada da filosofia da natureza de Hegel. Devemos apenas observar que é do caráter específico dessa determinação ontológica da natureza, determinação óbvia quando temos em vista o sistema hegeliano, que deriva a incapacidade de perceber e reconhecer a historicidade da natureza. Embora ele próprio tenha sido um teórico pioneiro da historicidade no campo da sociedade e embora a teoria evolucionista já estivesse no ar em seu tempo, tendo contemporâneos seus como Goethe e Oken na Alemanha, Lamarck e Geoffroy Saint-Hilaire na França, contribuído decisivamente para fundar essa teoria, Hegel não só permanece cego para a historicidade da natureza, como também chega até a refutar por princípio a existência do problema enquanto tal. Ele escreve sobre isso em sua Filosofia da natureza:

> A marcha da evolução, a qual começa do imperfeito, do informe, é que primeiro houve o úmido e formação da água, de onde teriam saído plantas aquáticas, pólipos, moluscos, mais tarde peixes, depois animais terrestres; do animal brotaria, enfim, o ser humano. A essa alteração passo a passo chama-se explicar e conceituar, e essa representação provocada pela filosofia da natureza grassa ainda; mas essa diferença quantitativa, por mais fácil que seja entendê-la, não esclarece nada ainda.[205]

Chegamos assim a uma das mais importantes contraditoriedades da ontologia hegeliana, da qual voltaremos a nos ocupar em seguida, precisamente por causa do lugar que a natureza assume na hierarquia extremamente problemática que é construída a partir de tais características. Neste ponto, destacaremos apenas o reverso da medalha em sua concepção geral da natureza, um reverso que, como ocorre em Hegel com frequência, apresenta-se ontologicamente sadio e correto, mas cuja dedução e execução conduzem, por outro lado, a um labirinto de antinomias ontológicas insolúveis. Referimo-

nos às consequências que resultam para o ser humano, para a atividade humana, de tal concepção da natureza. Epicuro – de quem Hegel de muitas maneiras tem uma ideia equivocada e injusta – foi o primeiro a formular, no campo da ética, essa atitude diante da natureza. Todavia, importantes conhecedores de Hegel aprovaram esse lado de sua ontologia da natureza, compreendendo-o corretamente. Em suas Confissões, Heinrich Heine narra uma conversa que teve com Hegel:

> Numa bela noite estrelada estávamos os dois lado a lado debruçados na janela, e eu, que era um jovem de 22 anos e havia acabado de comer bem e de tomar café, comecei a falar com entusiasmo das estrelas e disse que elas eram a morada dos bem-aventurados. O mestre, porém, resmungou: "As estrelas, bem, as estrelas são apenas uma erupção luminosa no céu". "Pelo amor de Deus", exclamei, "então lá em cima não haverá um lugar feliz para recompensar nossa virtude depois da morte?". Mas ele, fitando-me com seus olhos pálidos, foi incisivo: "Então, você ainda quer uma gorjeta por ter cuidado de sua mãe doente e por não ter envenenado seu irmão?".[206]

E Lafargue conta, em suas reminiscências de Marx: "Frequentemente escutei-o repetir a máxima de Hegel, mestre de filosofia da sua juventude: 'Até mesmo o pensamento criminoso de um bandido é mais grandioso e sublime do que as maravilhas do céu'"[207]. E não se trata absolutamente de exageros intelectuais de Heine e de Marx, mas de um sentimento comum naquele período. Também o jovem Goethe põe na boca de seu Prometeu: "Que direito têm as estrelas/de fitar olhos em mim lá do alto?". Ou, como ele diz em Viagem invernal no Harz: "Depois de ele passar/fecham-se os arbustos/a grama volta ao normal...".

Com essa renovação ética de Epicuro – que foi uma tendência involuntária de Hegel, historicamente inconsciente, mas nem por isso menos persistente no plano teórico – encerra-se na grande filosofia a época intermediária panteísta. A grande revolução ontológica do renascimento destruiu substancialmente, para o pensamento filosófico do mundo, a derivação da racionalidade do ser e da ação humanos a partir de uma transcendência religiosa. Todavia, salvo algumas exceções, essa tendência levou a substituir a visão religiosa do mundo fixada dogmaticamente por outra visão de mundo certamente livre, aberta para as coisas, mas ainda frequentemente semirreligiosa. Disso resultou, obviamente, que o Deus transcendente desapareceu da ontologia ou, pelo menos, esfumaçou-se a ponto de se transformar em algo totalmente inconsistente, mas para ser substituído – também aqui não abstraímos das exceções – por um Deus sive natura. Quando Schopenhauer, num dizer tão maldoso quanto espirituoso, chama o panteísmo de ateísmo cortês, ele fornece uma caracterização apenas superficial da grande corrente abrigada no panteísmo. O que de Giordano Bruno e Espinosa até Goethe se apresenta como "divinização" da natureza certamente é, quando encarado do ângulo da história-mundial, uma batalha de retaguarda travada pela visão de mundo religiosa em retirada, mas é também uma luta de vanguarda da nova relação do ser humano com a natureza. Apesar de seu caráter de transição, aliás precisamente por isso, germina em tal movimento uma visão de mundo genuína, historicamente fundada. Abreviando e simplificando, poder-se-ia dizer que o que une os vários panteísmos, tão diversos entre si, é o reconhecimento aberto e festivo da nova relação com a natureza que surge após Copérnico e Galileu e, ao mesmo tempo, uma visão de mundo que se recusa a extrair dessa nova relação a consequência pascalina da solidão do homem no cosmo infinito e estranho. É bem mais do que a simples recusa do pânico desencadeado pela nova

imagem da natureza; é a grande tentativa de descobrir no cosmo estranho ao ser humano uma pátria para ele, de conciliar o humanismo com a constituição do mundo natural como algo estranho ao ser humano. (Também aqui o Prometeu de Goethe é um importante ponto de referência.) Não é possível neste espaço, evidentemente, nem sequer esboçar o desenvolvimento dessa tendência. Tivemos, porém, de nos referir expressamente a ela porque Hegel, com frequência, foi acusado de panteísmo. Ele sempre se defendeu com veemência contra essa acusação, e acreditamos que com toda razão. Hegel jamais foi panteísta no sentido de Goethe ou mesmo do jovem Schelling. Sua concepção da natureza como ser-outro da ideia, isto é, de uma natureza ontologicamente estranhada do sujeito, exclui todo panteísmo e põe a filosofia da natureza de Hegel, nesse sentido, do lado do materialismo de Epicuro. Mas só no que se refere ao panteísmo. Indicamos pouco antes as consequências imediatas de sua visão da natureza; e, mais adiante, veremos as insolúveis antinomias que ela contém no que se refere ao posicionamento de Hegel em relação à religião.

Acabamos de designar a concepção hegeliana da natureza de natureza "estranhada" e com essa expressão já indicamos a diferença entre ela e a imagem da natureza estranha aos pontos de vista humanos e indiferentes a eles, que é própria da nova ciência e do materialismo filosófico. (O fato de os principais panteístas se inclinarem para essa noção nada muda no que expusemos anteriormente nem no fato de que a concepção hegeliana, em alguns aspectos, conduz a inferências similares.) A diferença entre ser-estranho [Fremdsein] e ser-estranhado [Entfremdetsein] é entendida em sentido meramente ontológico. E deriva da concretização dinâmico-dialética do sujeito-objeto idêntico, em um processo no qual a substância se transforma em sujeito. Para Hegel, a essência de seu sistema "decorre de entender e exprimir o verdadeiro não só como substância, mas também, precisamente, como sujeito". A substância viva é o ser, "que na verdade é o sujeito", mas

> só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. [...] O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.[208]

Essa retransformação da substância em sujeito seria um milagre místico se Hegel, de forma efetiva e coerente, a tivesse levado a cabo no plano ontológico. Mas Hegel sempre foi demasiado lúcido e realista para fazê-lo. Quando, na Fenomenologia, fala da retomada da substância no sujeito, não há dúvida de que tem em mente o conhecimento completo (absoluto) da substância pelo sujeito, o que – em termos puramente ontológicos – não se coaduna com a teoria proclamada em abstrato. Hegel diz:

> Portanto, de início, da substância, só pertencem à consciência-de-si os momentos abstratos; porém, enquanto esses momentos, como movimentos puros, impelem para diante de si mesmos, a consciência-de-si se enriquece até extrair da consciência a substância toda, a estrutura completa de suas essencialidades. [...] ela engendrou a partir de si esses momentos e, por isso, ao mesmo tempo, os restaurou para a consciência.[209]

E a própria alienação, aqui reconstituída, quando é considerada de perto e concretamente, tampouco é um ato ontológico simplesmente místico, mas também aparece como um problema no interior do conhecimento; Hegel diz que é "a alienação da consciência-de-si que põe a coisidade"[210]. Todavia, apesar dessa reserva gnosiológica

em importantes casos singulares concretos, seria equivocado supor que a ideia ontológica fundamental de Hegel só exista no interior desses limites racionalizantes. De modo nenhum: sua inteira teoria da objetividade jamais perde essa base ontológica e é justamente por isso que a crítica do jovem Marx, nos Manuscritos econômico-filosóficos, atinge o centro dessa ontologia logicizante:

> Trata-se, portanto, de superar o objeto da consciência. A objetividade enquanto tal vale por uma relação humana estranhada, não correspondente à essência humana, à consciência-de-si. A reapropriação da essência objetiva do ser humano, produzida enquanto algo estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim o significado de suprassumir não só o estranhamento, mas também a objetividade, ou seja, dessa maneira, o ser humano vale como uma essência não objetiva, espiritualista.[211]

Mas até mesmo no interior da possibilidade indicada por Hegel para eliminar o estranhamento a natureza permanece irrevogavelmente estranhada e, por isso, adere a todas as suas determinações ontológicas destacadas anteriormente o sabor fatal de um espiritualismo extrapolado ao extremo.

Essas análises já mostram que a ontologia hegeliana do sujeito-objeto idêntico, da transformação da substância em sujeito, tem uma fundamentação pronunciadamente lógica. Já dissemos que Hegel é o único, entre os representantes da filosofia clássica alemã, a apresentar essa tendência para uma ontologia baseada na lógica, para uma ontologia que só consegue encontrar expressão adequada em categorias e relações lógicas. Por um lado, isso faz com que ele seja o único, em ligação com essa nova cognição do mundo, a lançar as bases para uma nova lógica, uma lógica dialética; por outro, dando expressão à sua nova ontologia nessa nova lógica, ele sobrecarregou as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas. Trataremos aqui, antes de tudo, das antinomias que disso derivam no campo da ontologia; das descobertas ontológicas mais fundamentais e mais prenhes de futuro de Hegel, assim como das consequências que apresentam no campo da teoria do conhecimento, ocuparemo-nos na segunda parte deste capítulo.

Essas antinomias decorrem, em primeiro lugar, da peculiaridade da lógica hegeliana. Por um lado, ela quer conservar em si – no nível superior da dialeticidade – o caráter específico de toda lógica, ou seja, quer expressar, no medium do pensamento puro, as conexões da realidade em seu máximo grau de generalização. Por outro lado, ao contrário de toda lógica tradicional, em que era óbvio reconhecer como dadas as formas objetivas da realidade, suas conexões etc., para depois extrair delas as formas especificadamente lógicas, a lógica hegeliana – querendo ser ao mesmo tempo ontologia (e teoria do conhecimento) – é levada a não assumir simplesmente os objetos e elaborá-los em termos lógicos, mas a ser pelo menos coexistente com eles: na lógica, os objetos recebem não apenas a sua ordenação específica, mas também sua essência real, que só surge realmente quando eles são incorporados por completo a tal lógica. Já isso faz com que a lógica hegeliana, ao lado de sua autêntica riqueza categorial, trate como objetividades e conexões lógicas também objetos e conexões da realidade, nos quais o aspecto lógico pode no máximo representar um momento de sua constituição, a qual se

apresenta, ao contrário, multilateral por essência e conteúdo. Basta pensar, por exemplo, na atração e na repulsão como momentos do ser-para-si, embora seja verdade, mais uma vez, que até nesse caso são discutidas, entre outras, também relações autenticamente lógicas. Talvez ainda mais clamoroso seja um caso aparentemente oposto. Tratando da categoria do ser-aí [Dasein], Hegel diz: "Tomado etimologicamente, o ser-aí é ser num certo lugar; mas a representação espacial não cabe aqui"[212]. É uma afirmação que poderia ter sido feita por qualquer kantiano ou fenomenólogo interessado em purificar a lógica de todos os componentes psicológicos. Mas aqui não se trata da representação espacial; trata-se antes de saber se o hic et nunc faz parte da forma essencial de objetividade do ser-aí. Uma lógica formal pode responder negativamente, mas não quem se orienta no sentido da objetividade ontológica real; e, ontologicamente, não existe nenhum ser-aí sem hic et nunc. Hegel, naturalmente, sabe muito bem disso, mas a ontologia do sujeito-objeto idêntico, na qual o espaço e o tempo só aparecem após a completa explicitação da lógica, ou seja, na filosofia da natureza, o impede de admitir esse fato. Vemos aqui como, em muitas questões de grande importância ontológica, as duas ontologias de Hegel se obstaculizam e se prejudicam reciprocamente.

Essa ambivalência do método intensifica-se ainda mais pelo fato de a lógica hegeliana ser concomitantemente uma teoria do conhecimento. Mas não no sentido de Kant e, sobretudo, não naquele dos seguidores de Kant. A base lógico-ontológica do sujeito-objeto idêntico exclui o dualismo "crítico" de uma teoria do conhecimento do gênero. E tampouco se trata – pelo menos no nível da consciência e da intenção – de uma teoria do conhecimento da mimese, que suscitaria o problema de encontrar a concordância entre o espelhamento e a realidade existente em si. Como reação, após a dissolução do hegelianismo, falou-se frequentemente, sob esse aspecto, de um dogmatismo de Hegel. A afirmação da cognoscibilidade do ente-em-si não implica de modo algum dogmatismo acrítico. Hegel parte sempre da infinitude intensiva de todo ente-em-si, e é perfeitamente consciente do caráter apenas aproximativo de todo ato de conhecimento; aliás, é precisamente mérito seu ter posto no centro da teoria do conhecimento dialética a categoria da aproximação. Com isso, entra na teoria do conhecimento um motivo radicalmente novo e extremamente fecundo, mas que só conseguiu explicitar-se plenamente na teoria do conhecimento conscientemente mimética do materialismo dialético. Mas a própria dialética, que Lenin caracteriza como sendo a teoria do conhecimento de Hegel[213], pode – justamente quando é posta numa correta relação de dependência em face de uma ontologia realista – orientar a teoria do conhecimento em pontos profundamente essenciais, no sentido da descoberta de conexões importantes e justas. Daria como exemplo, antecipando o que tratarei em seguida, a relação dialética entre entendimento e razão, em que Hegel consegue, por assim dizer, pôr ordem de um só golpe nas falsas antinomias, de velha data, entre um racionalismo exasperado e um irracionalismo que se desenvolve equivocadamente em oposição àquele tipo de racionalismo.

Apesar da importância da intercorrência de pontos de vista gnosiológicos na lógica ontológica de Hegel, as antinomias decisivas nascem, todavia, quando os fatos ontológicos são deformados em sua essência ao serem enquadrados à força em formas

lógicas. Podemos citar aqui apenas dois casos, ainda que de grande importância: para esclarecer efetivamente toda a problemática ligada a esse aspecto, seria necessária uma ampla exposição crítica de toda a lógica de Hegel. A primeira de tais questões diz respeito ao papel da negação na realização dinâmica da dialética. Como em toda lógica moderna, também na de Hegel a proposição espinosana "omnis determinatio est negatio [toda determinação é negação]" é de importância fundamental; aliás, para ele, a negação e a negação da negação são os motores básicos do movimento dialético dos conceitos. Isso se justifica tanto no plano lógico quanto no gnosiológico; resta saber se tal universalidade vale do mesmo modo para a ontologia. O próprio Hegel tem plena consciência das dificuldades que se apresentam nesse tocante. Precisamente no início da sua célebre dedução do devir a partir da dialética do ser e do nada, ele sublinha como o nada em questão não é de modo algum "o nada de um certo algo, um nada determinado", mas sim o nada "em sua simplicidade indeterminada". Todavia, ele também percebe imediatamente que, se o nada permanecesse simplesmente nada, seria inteiramente impossível (até mesmo logicamente) derivar dele o devir; o nada, por isso, deve passar "para o seu outro, o ser"[214].

Com isso, porém, não só é abandonado o "começo" fascinante em seu caráter paradoxal, como Hegel também revela – sem querer nem saber – que o nada em sentido ontológico não pode jamais ser tomado em seu significado próprio, literal, mas que, em cada caso concreto, deve ser atenuado até o ponto de ser entendido apenas como "não-ser do ser-outro"[215]. Mas, desse modo, a dialética propriamente dita do ser e do nada, o papel dinâmico da negação na ontologia, perde sua consistência. Hegel expressa as categorias – perfeitamente ontológicas – de ser-outro e de ser para outro em linguagem lógica, alegando determinar com elas uma negação do ser-em-si. Na realidade, porém, nem o ser-outro nem o ser para outro são ontologicamente uma negação do ser-em-si. Trata-se apenas de uma relação qualitativa entre conceitos – muito abstratos – de ser; e, na própria relação, não está contido nenhum elemento de negação em sentido ontológico. Quando se traduz um fato da realidade na linguagem da lógica ou da teoria do conhecimento, é evidente que as diferenças que assim se revelam – absolutamente positivas do ponto de vista ontológico – serão expressas na forma da negação; mas, mesmo assim, cabe notar que a negação só tem condições de expressar as distinções de modo bastante incompleto e indeterminado; por isso, na dedução dialética concreta, o momento da negação deve sempre ser integrado – per nefas – pelo lado positivo. Assim, referindo-se a essa sua célebre dedução do devir a partir da negação de ser pelo nada, Hegel diz: "Ainda é nada e algo deve devir. O começo não é o puro nada, mas um nada do qual algo deve proceder. Portanto, também no começo já está contido o ser"[216].

Engels ilustra esse fato do seu jeito claro e popular. Ele quer tornar compreensível para Dühring a negação hegeliana que se realiza quando, por exemplo, uma planta – surgindo de um grão de cevada – "nega" sua anterior existência como grão:

> Tomemos um grão de cevada. Milhares desses grãos são triturados, fervidos e usados para fabricar a cerveja que é depois consumida. Mas, se um desses grãos de cevada encontrar as condições normais para ele, se cair num terreno propício, sob a influência do calor e da umidade, sofre uma alteração específica, isto é, germina; o grão enquanto tal morre, é negado, e, em seu lugar, desponta a planta que ele gerou, a negação do grão.[217]

Na realidade, portanto, em inúmeros casos o grão de cevada é destruído; esta é a expressão ontológica legítima para o termo "negar", logicamente determinado, mas pouco significativo no plano ontológico. Só num determinado caso concreto é que surge do grão de cevada o seu ser-outro biologicamente normal, a planta. Porém, por um lado, deixam-se pelo caminho as determinações concretamente decisivas desse ser-outro quando se as consideram, mediante abstração, como "negação" do grão e, por outro lado, esse processo dialético-real é obscurecido quando, por meio da "negação", é formalmente equiparado a casos que nada têm a ver com esse processo. Engels, portanto, deveria ter feito uma distinção entre a negação ontológico-dialética e as inúmeras negações simplesmente lógico-formais; e é evidente que, para realizar tal distinção, não existem critérios formais de nenhum tipo, nem lógico nem gnosiológico, sendo preciso sempre recorrer ao próprio processo real concreto, ou seja, à realidade concreta; o momento distintivo é positivamente determinado, portanto, tão somente no plano ontológico. Subsumir esses fenômenos heterogêneos sob o termo lógico da "negação", por conseguinte, não faz mais do que confundir as conexões, em vez de esclarecê-las.

Isso não ocorre por acaso, pois, embora as categorias ontológicas mais gerais, mais abstratas, sejam em última análise o fundamento de todo ser, seu modo de manifestação mais puro, mais genuíno, é constituído pelos fatos simples da natureza inorgânica (ou seja, não ainda por aquilo que Hartmann chama de formações). E todo aquele que considerar serenamente os problemas ontológicos que surgem nesse contexto deve chegar à seguinte conclusão: não há na natureza inorgânica nenhuma negação, mas tão somente uma cadeia de transformações do ser-assim em ser-outro, tão somente uma cadeia de relações nas quais todo elemento tem ao mesmo tempo um ser-outro e um ser para outro. A correção e a importância lógico-gnosiológicas do método de Espinosa, que determina por meio da negação, não se refere a esse problema ontológico. De fato, quando a essência concreta de um ser-outro (a planta, no exemplo de Engels) é determinada no plano lógico-gnosiológico recorrendo-se também à negação, isso não quer dizer que no plano ontológico esse ser-outro possa ser considerado uma negação do estado anterior. Nem se deve esquecer de que, mesmo em Espinosa, a negação é um momento metodológico da própria determinação, seu modo de manifestação lógico necessário; quando analisamos os pontos de vista de Hartmann, vimos como a inversão dessa proposição leva à dissolução completa também da determinação lógico-gnosiológica, já que a negação, se aplicada a objetos e processos existentes, qualitativamente determinados, não consegue alcançar uma real univocidade determinativa. Quando o que temos diante de nós são objetos e processos cujo tornar-se outro não subverte o modo fundamental de ser, parece-nos inteiramente incorreto operar no plano ontológico com a categoria da negação. Como reflexo ideal dessa esfera do ser, a negação fica excluída do modo de ser estranho ao sujeito desses objetos ontológicos. Tão somente nos casos em que o tornar-se outro significa objetivamente uma passagem que subverta radicalmente as formas de objetividade ou dos processos é que ele pode ser entendido como negação também no plano ontológico objetivo. Por exemplo: na morte dos seres vivos, em que cessa seu processo reprodutivo biológico – um processo

que contém as legalidades físicas e químicas dialeticamente superadas, isto é, subordinadas às leis biológicas da reprodução –, no qual a matéria presente no organismo passado volta novamente ao âmbito das leis físico-químicas normais de sua materialidade. Nesse caso, embora a negação também se apresente sem sujeito, verifica-se uma negação em termos ontológicos objetivos, a negação do processo autorreprodutivo que constitui o organismo, e da negação surge algo não só simplesmente diverso, mas algo ontologicamente novo com relação ao organismo. Esses fatos se repetem no nível superior do ser social. Nesse caso, porém, a negação tem um sujeito, cujo caráter todavia não é apenas mimético, como no caso das relações com a natureza; sua atividade e a negação nela contida formam já um momento objetivo da ontologia do ser social. Em que medida a negação subjetivamente consciente coincide com a negação que se dá objetivamente no plano ontológico-social constitui uma questão de detalhe dentro do conjunto desses fatos fundamentais, que só poderá ser tratado na segunda parte junto com os problemas concretos relativos à práxis social. A lógica hegeliana, com sua generalização lógica abstrata-universal da negação a momento fundamental de todo processo dialético, acaba turvando a particularidade do ser social, por cujo esclarecimento Hegel pretendia envidar e de fato envidou a maior parte dos seus esforços. Isso acontece sobretudo quando a negação se refere à atividade prático-social. Em juízos puramente teóricos, fundados de modo lógico, como "não existem dragões de sete cabeças", a forma negativa corresponde à faticidade real (porque eu realmente nego a existência desses dragões e nada mais). Mas quando digo, por exemplo, que "como republicano, eu nego a monarquia", essa proposição corresponde a uma realidade de tipo inteiramente diverso: a monarquia existe, mas não deve existir; quer dizer, faz-se necessária uma atividade social para torná-la não existente. Por isso, a expressão aparentemente igual em termos lógicos refere-se a realidades muito diversas e, em consequência, pode deformar determinados fatos ontológicos. E isso porque se trata, na realidade, de algo diverso, de muito mais do que uma negação meramente teórica. Na práxis cotidiana, essa diferença muitas vezes não tem importância decisiva. Porém, quando nela ganham expressão diversidades reais – como ocorre na ampliação hegeliana da validade da negação –, essa inexatidão conduz à deformação dos fatos. Engels, por exemplo, que aplica formas lógicas parecidas (o ser-outro como negação) para deduzir a negação da negação, percebe a situação filosoficamente precária em que desse modo se enredou. De fato, após ter aplicado essa suposta lei geral aos terrenos mais diversos, ele diz: "Se afirmo de todos esses processos que são expressão da negação da negação, compreendo todos eles sob essa única lei do movimento e, precisamente por isso, deixo de lado a particularidade de cada processo singular específico"[218]. Seria difícil, porém, encontrar uma lei verdadeiramente universal cujas formas de realização particulares, comparadas entre si, produzissem absurdos. É evidente que a morte por câncer é diferente da morte heroica por uma grande causa; porém, se designo ambas como morte (como momento realmente conclusivo do processo vital), não afirmo nenhum absurdo. Porque, no caso de conexões reais do ser, não há como a confrontação da sua universalidade com a sua particularidade levar a algum absurdo. (A diferença, por maior que seja, naturalmente ainda não é absurda.) Isso só se torna

possível (e até necessário) quando semelhanças lógico-formais são infladas a ponto de converter-se em formas de ser. O próprio Engels, portanto, aponta a problematicidade ontológica da sua dedução logicista da negação da negação.

A negação no nascimento e na morte do organismo é o único caso que conhecemos de uma negação sem sujeito; ela parece indicar a fronteira dinâmica entre dois estratos ontologicamente diversos do ser. As negações que encontramos no âmbito do ser social revelam-se não apenas ligadas ontologicamente a sujeitos, mas seu modo essencial de ser se origina do fato de que toda atividade humano-social procede necessariamente de alternativas, pressupõe uma escolha, uma decisão específica. No capítulo sobre o trabalho procuraremos mostrar que o trabalho, também nesse aspecto ontológico, configura-se como modelo para todas as atividades sociais de cunho mais complexo, mais fortemente mediado. Da alternativa nasce, por isso, uma bipartição do mundo objetivo, em função das reações provocadas pelas inter-relações com ele, bipartição posta pelo sujeito sobre a base das propriedades conhecidas do objeto. Partindo da oposição entre o útil e o inútil, o benéfico e o nocivo etc., a série prossegue, passando por muitas mediações sociais, até chegar aos "valores máximos", como o bem e o mal. Para pôr esses pares de oposições ligados-separados pela negação, a práxis humana e o pensamento que a dirige precisam homogeneizar o mundo circundante. As pedras espalhadas pelo chão, dentre as quais o homem primitivo escolhe as que lhe são adequadas, deixando de lado as inadequadas, são certamente adequadas ou não por causa de sua forma natural casual; mas essa sua qualidade só pôde se realizar no e por meio do trabalho humano; no ser-aí da pedra, ela permaneceria uma possibilidade jamais realizada.

Esse ato de pôr as pedras como adequadas ou inadequadas homogeneíza concomitantemente, por meio da práxis, um setor inteiro da realidade a partir do seguinte ponto de vista: a constatação do que é adequado ou inadequado pressupõe uma homogeneização ideal no âmbito da mimese, homogeneização que concentra e reduz a essa função as propriedades objetivamente existentes nos objetos, as quais, no plano natural, tomadas em si, fundam apenas seu ser-outro; e é no meio homogêneo assim surgido que recebem resposta negativa ou positiva as alternativas práticas. (A heterogeneidade no ser social deriva não por último também do fato de que as esferas homogeneizantes do ser que fundamentam as atividades podem perfeitamente se relacionar entre si de modo heterogêneo.) Ao tratar o tema do trabalho, tentaremos demonstrar que as alternativas mais complexas igualmente pressupõem um processo social preparatório do tipo aqui indicado. Isso significa, em primeiro lugar, que a negação enquanto importante instrumento intelectual da práxis humana surge da inter-relação desta com a realidade objetiva; em segundo, que ela é um espelhamento da realidade indissoluvelmente ligado à práxis e, por conseguinte, aos seus pressupostos naturais objetivos, um espelhamento que, embora indispensável para transformá-la, não é todavia uma categoria da realidade não social, ontologicamente existente em si. O meio homogêneo, no qual surgem a afirmação e a negação, é uma das mais importantes condições metodológicas para que um espelhamento da realidade existente em si resulte correto e com perspectiva de ser bem-sucedido. Esse espelhamento pode até afastar-se

bastante da realidade em suas formas específicas de objetividade – basta que nos reportemos à matemática e à geometria –, mas se, ao reproduzir o essencial da realidade, tiver o propósito de refletir o que é correto do ponto de vista humano-social, desencadeará ações que ganham importância ontologicamente determinante para o ser social.

Toda a filosofia de Hegel se orienta essencialmente para o conhecimento da sociedade e da história. Por isso, suas categorias – no que se refere à sua essência específica – são dirigidas para essa esfera de ser. Mas, por estarem subordinadas à lógica, essas categorias aparecem quase sempre generalizadas para muito além dessa esfera do ser e, desse modo, resultam deformadas do ponto de vista da ontologia do ente-em-si; esse fato é algo mais do que uma simples forma de manifestação desse sistema. A ontologia crítica, apesar de todo rigor com que deve apontar as distorções desse pensamento, não pode jamais perder de vista a significativa intenção que lhe é subjacente. É por isso que tinham razão os clássicos do marxismo quando falavam não de rechaçar a dialética hegeliana, mas de "invertê-la", de "colocá-la sobre os pés". Todavia, esse processo crítico é muito mais complexo e muito mais radical do que o imaginavam aqueles epígonos, que pensavam poder trazer à luz, com uma simples inversão de sinal, as verdades soterradas. É preciso retomar como ponto de partida a própria realidade existente em si e, partindo dela, deslindar a rede de verdade e falsidade que em Hegel geralmente é bastante intrincada. Lenin, por exemplo, chegou a aprovar uma formulação hegeliana tão extrema quanto a que diz que a práxis seria um silogismo lógico. Mas essa aprovação tinha como pressuposto uma inversão ontológica espontânea. Não é a forma do silogismo que se "realiza" na práxis, mas são os elementos formais universalíssimos contidos em todo ato prático que se condensam na prática do pensamento humano de forma cada vez mais abstrata, até que, "em virtude desses bilhões de repetições", adquirem a solidez de um axioma[219].

A lógica é um dos mais importantes meios homogêneos criados pela práxis e pelo trabalho mental do homem. Não existem nela elementos e relações que não possam e não devam ser reconduzidos – em última instância – a elementos e relações da realidade. Todavia, a eficácia histórica da lógica no desenvolvimento da humanidade repousa no fato de que tais pontos de partida parecem se extinguir no meio homogêneo da lógica; no fato de que esse meio homogêneo parece se condensar num sistema acabado em sua imanência, apoiado sobre si mesmo, cujo caráter sistemático homogêneo forma a base de sua universalidade. Embora não seja possível examinar aqui a fundo as complicadíssimas questões da concordância com a realidade e dos desvios em relação a ela, temos porém de sublinhar como esse caráter sistemático homogêneo provocou frequentemente nos pensadores a ilusão de poder, mediante um sistema bem-acabado do universo do pensamento homogeneizado em termos lógicos, dar respostas, a partir dele, a todas as questões que nascem das relações dos seres humanos com a realidade. Encontramos tendências nesse sentido já em Raimundo Lúlio e na mathesis universalis de Leibniz; elas são muito difundidas ainda hoje, pelo neopositivismo, como teorias da manipulação universal, embora atualmente seja negada, como vimos, qualquer referência ontológica. Hegel se distingue de seus predecessores e mais ainda

dos defensores contemporâneos de um sistema logicista universal precisamente porque nele a lógica, apesar do predomínio que obtém na determinação do sistema, não constitui o ponto de partida primário; e isso porque Hegel não tem a mínima intenção de chegar a seu sistema universalista apenas desenvolvendo e aperfeiçoando a lógica, a matemática etc. existentes; ao contrário, pretende criar – partindo de ponderações e noções ontológicas – uma lógica radicalmente nova, a lógica dialética, para desse modo alcançar um sistema lógico do ser e do devir no terreno global do ente-em-si. O sujeito-objeto idêntico e a transformação da substância em sujeito são os veículos dessa passagem da totalidade do ontológico para um sistema da lógica.

Já sabemos que a lógica cria um meio homogêneo de pensamento, cuja estrutura deve ser qualitativamente diversa da realidade, que é em si heterogênea; e essa diversidade deve se manifestar, não fosse por outra razão, pelo fato de que as relações num meio homogêneo devem ser constituídas de modo diverso do que o seriam em presença de objetos, forças etc. realmente heterogêneos e atuando uns sobre os outros. Já nos referimos às operações intelectuais que tal fato torna necessárias, como, por exemplo, à necessidade de uma interpretação física etc. de fenômenos reais que tenham sido expressos em fórmulas matemáticas; nesse caso, é preciso que aquilo que recebeu homogeneização matemática seja novamente aproximado da realidade objetiva, mediante o destaque e a aclaração intelectuais do caráter heterogêneo de seus componentes. (Não é preciso sublinhar que a homogeneização matemática é capaz de revelar importantes aspectos da realidade, que não poderiam ser percebidos de outro modo.) Se o meio homogêneo que serve de fundamento à conexão cognoscitiva possui caráter lógico, então o contraste entre o meio cognoscitivo homogêneo e a realidade heterogênea adquire um traço particular, pelo qual um complexo – infinito – de fenômenos heterogêneos entre si e, portanto, não imediatamente sistematizáveis e hierarquizáveis enquanto tais, vai se reproduzir no pensamento como sistema hierárquico homogeneamente acabado.

Decisivo, nesse ponto, é o surgimento da problemática da hierarquia, na medida em que a transposição do heterogêneo para o homogêneo está presente em todo conhecimento e pode, pelo manejo satisfatório, conscientemente crítico, dos meios cognoscitivos, ser sempre reconduzida aos parâmetros de uma correta aproximação aos objetos reais. A situação é outra no que se refere à hierarquia. Já que uma ordenação hierárquica sistemática só é possível num meio homogêneo – e, com efeito, é a homogeneização que compõe a base para classificar os objetivos como inferiores ou superiores segundo certos pontos de vista, para conectá-los em unidade pondo um acima ou abaixo do outro –, é introduzido na realidade heterogênea um ponto de vista conectivo que lhe é totalmente estranho. Como vimos, essa discrepância pode ser corrigida pela ciência na maioria dos casos singulares, por mais abstratos e universais que sejam; mas, para a realidade em seu conjunto, tal correção é por princípio impossível. (O caráter peculiar da arte, no qual a totalidade extensiva e heterogênea da realidade é mimeticamente reproduzida como totalidade especificamente qualitativa e intensiva, sensivelmente homogênea, foi por mim tratado no livro A peculiaridade da estética[220]. As categorias de transposição necessárias nessa esfera, como

individualidade da obra, generalização através da particularidade, do típico etc. não entram em cogitação quando se trata da ciência e da filosofia.)

Podemos ilustrar facilmente a questão examinando uma constelação relativamente simples no plano filosófico. O nascimento de uma formação natural, de um organismo, de uma formação social é ontologicamente um problema de gênese real. As legalidades do surgir (e do passar [Vergehens]) são as que levam à caracterização real do respectivo ser específico. No plano lógico, ao contrário, um conceito é deduzido do outro, não importando se essa dedução vai de baixo para cima ou de cima para baixo. Enquanto a lógica for usada metodologicamente como algo que não determina a realidade, ou seja, como abstração dessa realidade, nada deriva necessariamente dessa diferença que leva a uma deformação do conhecimento da realidade. (Vimos, porém, que isso pode muito bem acontecer.) Mas se, como ocorre em Hegel, a lógica for entendida como fundamento teórico da ontologia, é inevitável que as deduções lógicas sejam vistas como as próprias formas da gênese ontológica. Com isso, a hierarquia lógica sistemática passa a constituir a base do método, mediante o qual se percorre obrigatoriamente o caminho – ontológico – para a autorrealização da identidade de sujeito e objeto, para a transformação da substância em sujeito. Então toda categoria – seja como conceito lógico, seja ao mesmo tempo como objetividade ontológica – termina por obter a determinação que a caracteriza, assim como seu significado, do lugar que ocupa naquele caminho. A ordem hierárquica resultante é habitualmente descrita por Hegel no sentido de que a categoria sucessiva, mais alta, é "a verdade" da antecedente, mais baixa; ou seja, no sentido de que a conexão lógica entre duas categorias perfaz a essência da relação entre complexos objetos reais. Essa hierarquia não tem em si nada a ver com as relações ontológicas que criam conexões reais entre realidades. Na melhor das hipóteses, uma coincidência entre relações ontológicas e hierarquia lógica é uma questão de sorte; normalmente, o que surge disso é apenas uma identificação totalmente arbitrária. E, com efeito, na parte introdutória à filosofia da natureza de sua Enciclopédia, Hegel diz o seguinte:

> A natureza animal é a verdade da vegetal, esta da mineralógica, a Terra é a verdade do sistema solar. Num sistema, o mais abstrato é o primeiro, o verdadeiro de cada esfera é o último; justamente, porém, este é apenas o primeiro de um degrau [ou estágio] mais alto. A complementação de um degrau a partir de outros é a necessidade da ideia, a variedade de formas deve ser entendida como necessária e determinada.[221]

Quanto ao exemplo concreto, deparamo-nos mais uma vez com o empenho de Hegel em converter a ontologia da natureza em base subordinada para a sociedade. Por um lado, porém, ele deturpa o fato ontológico real com essa subordinação, na medida em que o acaso no surgimento da vida e da sociedade sobre a Terra é transformado em necessidade lógica, com o que a conexão legal-causal adquire um inadmissível acento teleológico. Mas essas discrepâncias entre forma lógica da dedução e conteúdo ontológico da conexão intencional terminam por introduzir elementos de arbitrariedade mais ou menos relevantes na própria dedução lógica. Engels já observava que "as passagens de uma categoria ou de uma oposição para a seguinte são quase sempre arbitrárias"[222]. Por outro lado, e em estreita ligação com isso, é preciso mencionar a já citada crítica do jovem Marx, para quem Hegel, em vez de expor na filosofia da história as conexões reais, aplica em sentido formal as conexões lógicas, no que novamente se

expressa a violação conceitual da ontologia pela lógica.

A crítica correta e perspicaz de Engels infelizmente se restringe à ligação formal entre as categorias, e não aborda a questão ontologicamente mais importante do lugar ocupado pelas categorias no edifício lógico-hierárquico do sistema. Não se trata aí, como vimos ao falar a respeito do lugar da Terra no Sistema Solar, de mera questão formal de ordenamento, mas faz parte das determinações essenciais de cada objeto, de modo que as profundas discrepâncias entre lógica e ontologia emergem aqui de maneira bastante nítida. Citaremos apenas um caso de importância central. Hegel pretende deduzir a teleologia, enquanto princípio superior, da dialética de mecanicismo e quimismo, para poder assim dar livre curso à ideia em que ganha expressão, no fato da vida, a nova relação do sujeito com a substância, relação decerto ainda natural, mas já indo além da natureza orgânica. A teleologia aparece aqui, de acordo com o esquema construtivo do sistema, como a "verdade" do mecanicismo e do quimismo[223]. Ainda nos encontramos, portanto, diretamente no âmbito da natureza, embora já em seus limites; desse modo, é deduzido em termos lógicos um processo imanente em que a natureza vai além de si mesma. Desde Kant, contudo, o desenvolvimento dialético já estava por demais evoluído para levar a sério aqueles "exemplos" de finalismo na natureza que as teodiceias do século XVIII ainda ofereciam abundantemente. Aos olhos de Hegel, tudo isso eram "sensaborias", "brincadeiras"[224]. Ele analisa a conexão categorial entre finalidade e meio, a relação deles com os princípios do mecanicismo de modo exemplarmente correto; mas só pode proceder assim porque o seu modelo ideal é aqui o trabalho. A abstratividade lógica da análise oculta frequentemente esse modelo; mas, de fato, ele não pode deixar de aparecer a cada passo. Hegel não pode proceder nessa investigação sem falar diretamente do trabalho em pontos decisivos, sem falar da finalidade e do meio no processo de trabalho[225]. Portanto, estamos mais uma vez diante da duplicidade da filosofia hegeliana. Por um lado, Hegel descobre no trabalho o princípio no qual se expressa a forma autêntica da teleologia, o pôr e a realização real da finalidade por parte de um sujeito consciente; por outro, essa categoria ontológica genuína é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual os princípios lógicos se tornam predominantes; segundo tal sistemática, encontramo-nos num estágio que ainda não produziu nem a vida, nem o ser humano, nem a sociedade. Com efeito, em conformidade com os princípios lógicos de explicitação do sujeito-objeto idêntico, a vida só pode tomar forma no estágio da ideia, e a teleologia tem precisamente a função lógico-sistemática de conduzir do estágio do conceito àquele da ideia[226]. Desse modo a hierarquia lógica produz o seguinte absurdo: ela desenvolve as categorias do trabalho antes que, na sequência evolutiva lógico-ontológica, tivesse surgido a vida.

Por trás de tal absurdo, porém, esconde-se uma discrepância ainda mais profunda: por um lado, Hegel descobriu no trabalho a forma de existência ontológico-real da teleologia e, desse modo, resolveu corretamente uma antiquíssima antinomia filosófica, a da rígida contraposição entre uma teleologia guiada pela transcendência e o domínio exclusivo da causalidade na ontologia. Uma verdadeira ontologia do ser social é impossível sem que se estabeleça o contraste correto entre a causalidade da natureza e a teleologia do trabalho, sem o esclarecimento de suas inter-relações dialéticas concretas. Hegel não só

reconheceu esse fato fundamental do ser social, como também sua dinâmica dialética imanente, que impulsiona para a frente e para o alto. O profundo paralelismo entre a economia clássica inglesa e a dialética hegeliana reside, não menos importante, no fato de que, enquanto aquela forneceu a primeira análise econômico-social desse fenômeno, Hegel descobriu o seu significado ontológico. Jamais se enfatizará o bastante que – a despeito de sua formulação num tom um pouco místico – é precisamente na investigação do trabalho que Hegel encontra a fundamentação e a determinação ontológicas do princípio desse desenvolvimento ascendente cada vez mais intrincado, cada vez mais irregular, que ele chama de astúcia da razão. Esse pensamento aparece bem cedo em Hegel, antes mesmo da Fenomenologia; por exemplo, sobre a importância da ferramenta, ele afirma o seguinte: o ser humano "deixa que a natureza se desgaste, assiste tranquilamente e apenas domina, com pequeno esforço, o conjunto: astúcia"[227]. E, numa passagem da Lógica, já citada por nós, indica de modo plástico, em casos concretos, os movimentos do trabalho que impulsionam para cima:

> O arado é mais nobre do que são diretamente as fruições que ele proporciona e que constituem as finalidades. A ferramenta se conserva, enquanto as fruições imediatas passam e são esquecidas. Com suas ferramentas, o ser humano tem poder sobre a natureza exterior, embora lhe reste ainda submetido no que se refere a suas finalidades.[228]

Por outro lado, toda essa concepção inovadora do trabalho como teleologia posta é tão somente uma ilustração – usada ilegitimamente – da conexão lógica, na qual a teleologia se manifesta como "verdade" do mecanicismo e do quimismo – ainda no interior da natureza entendida em termos logicistas –, ou seja, como categoria da própria natureza. O fato de tratar-se aqui, como vimos, da passagem lógica do conceito à ideia nada altera no caráter da dedução lógico-imanente, ou seja, no fato de a teleologia estar localizada em termos lógicos na natureza, o que revoga mais uma vez a nova e grandiosa ideia que aqui se expressa.

Todavia, este é apenas um dos modos, embora de grande importância, pelos quais se manifesta a discrepância entre o lugar ocupado por essa teleologia no caminho logicamente determinado que leva ao sujeito-objeto idêntico e a sua determinação enquanto categoria que expressa a diferença e a oposição entre natureza e sociedade. Não se deve esquecer que essa antinomia traz à luz uma problemática fundamental do conjunto da filosofia hegeliana: aquela que os clássicos do marxismo designaram corretamente como contradição entre sistema e método. Do ponto de vista do sistema (da ontologia transformada em lógica), é perfeitamente coerente que o início do sistema seja constituído pela lógica em sentido estrito, pela lógica propriamente dita. Em outros sistemas, nos quais a lógica não constitui a base da ontologia, teríamos aqui apenas uma questão de ordem, que não determinaria nada de essencial. Mas em Hegel é diferente. O fato de a lógica preceder a filosofia da natureza e a filosofia do espírito adquire, por si só, um significado ontológico: é certo que as categorias lógicas são entendidas inicialmente como categorias do pensamento, mas Hegel é obrigado por seu próprio sistema a atribuir também uma essência ontológica a esse caráter ideal. E o faz, no início de sua Lógica, de modo bastante explícito e inequívoco:

> A lógica, de acordo com isso, deve ser entendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro.

Esse reino é a verdade, tal como ela é em si e para si sem véus. Portanto, pode-se expressar isso dizendo que esse conteúdo é a exposição de Deus, tal como ele é em sua eterna essência antes da criação da natureza e de um espírito finito.[229]

As categorias lógicas não deixam por isso de ser ideais, mas ganham ao mesmo tempo a função de ideias que, no mundo teleologicamente posto, desempenham o papel de modelo da realização. Trata-se, portanto, apenas da execução coerente dessa concepção que, na conclusão da Lógica, quando a ideia alcança a si mesma, "põe-se a si mesma em liberdade", que, por meio desse ato, a natureza se manifeste como autoposição da ideia[230].

O que nos interessa ressaltar desse processo é que, em decorrência desse ato de pôr, o conjunto da natureza e o conjunto do ser social tornam-se um processo teleológico unitário, no qual tudo o que o processo lógico de explicitação da ideia havia elaborado no plano categorial torna-se realidade; e, enquanto realidade, volta a percorrer, agora enriquecida pela realidade própria da ideia, o caminho já anteriormente traçado na lógica. Com efeito, a conclusão do sistema é constituída por uma nova autorrealização da ideia, mas dessa feita não apenas como ideia, mas também como sua própria realidade. Como se vê, a estrutura de base dessa construção recorda fortemente os sistemas teológicos, nos quais Deus realiza criativamente a ideia que havia pensado previamente. Portanto, a ideia lógica do sistema faz Hegel retroceder – todavia, apenas quanto à concepção de fundo, não no referente aos detalhes da execução – a uma imagem do mundo vetusta, há muito já superada naquela época. A contradição que disso decorre torna-se ainda mais flagrante por meio da análise da teleologia no trabalho, para a qual há pouco chamamos a atenção. Pois o "modelo" dos sistemas teleológicos-teológicos anteriores de fato foi muitas vezes o trabalho (Deus como "demiurgo"), mas de maneira espontânea e inconsciente; Hegel, ao contrário, reconheceu corretamente e tornou consciente a essência do trabalho em sua terrenalidade realista; por isso, foi obrigado a pôr de lado seus próprios conhecimentos a fim de realizar a concepção de fundo errada. Já observamos e ainda teremos oportunidade de constatar com frequência que tanto a própria lógica quanto a história do desenvolvimento do espírito estão repletas de descrições singulares e de descobertas de conexões importantes etc. que contêm juízos ontológicos profundos e inovadores. Todavia, nem singularmente nem em seu conjunto tais juízos são capazes de suprimir essa debilidade fundamental do sistema, que decorre do fato de a ontologia estar fundada na lógica. A influência de Hegel sobre o pensamento de sua época e sobre o de épocas posteriores até nossos dias foi enorme e extraordinariamente fecunda; porém, onde esse sistema foi atuante sempre se fez sentir também uma influência que inibiu o desenvolvimento das ideias.

Vimos que já a posição da lógica no quadro do sistema acaba emprestando-lhe acentos religiosos. Muito se debateu sobre o papel dos momentos religiosos em Hegel. Durante certo período, apoiou-se nele grande parte da teologia ortodoxa reacionária, enquanto a ala radical dos seus seguidores o via como um ateu mascarado[231]. E, por trás de interpretações tão conflitantes, não podia deixar de haver uma profunda ambiguidade na própria concepção hegeliana da religião. Repetiremos algo já exposto anteriormente: o posicionamento de Hegel em relação à religião não tem nada a ver com o dilema

belarminiano dominante no âmbito secular. O que mais chama a atenção nisso tudo é que ele praticamente não se preocupa com a necessidade religiosa enquanto tal, tratando com ironia os Discursos sobre a religião, de Schleiermacher; rechaça constantemente o empenho de Jacobi por um saber imediato, orientado para a religião; seus registros escritos em Iena estão repletos de observações irônicas extremamente distanciadas sobre o papel da religião na vida cotidiana etc. Mesmo mais tarde, como em sua polêmica contra o saber imediato e contra a consequente fé não fixada em conteúdos estritamente dogmáticos, fica bem claro que ele nutre nada além um aristocrático desprezo pela necessidade religiosa e reconhece, na fé cristã como religião, uma relevância social primária tão somente aos conteúdos oficialmente fixados pela Igreja[232]. Por trás de tudo isso está seu posicionamento ambíguo diante da religião. Por um lado, ele dá continuidade de maneira modificada, para corresponder às condições modificadas, às tradições iluministas de uma religião racional. Porém, enquanto os maiores iluministas alemães partem de certas tendências progressistas presentes nas necessidades religiosas da época, a fim de instituir uma harmonia entre estas e as exigências da razão, de modo que terminam por se pôr necessariamente em oposição tanto à ortodoxia da Igreja quanto ao Estado semifeudal apoiado na religião, em Hegel não encontramos nenhuma polêmica contra os conteúdos da religião; para ele, tais conteúdos são realidades históricas e, por conseguinte, etapas no caminho do espírito rumo a si mesmo. Para Hegel, a racionalidade da religião consiste no fato de que ela, em grau inferior da representação, expressa o mesmo conteúdo que só a filosofia é capaz de elevar a conceito de modo adequado. Por isso, não são submetidos à crítica nem os conteúdos nem as formas da religião. Hegel simplesmente demonstra que se pode encontrar em seus conteúdos as mesmas categorias e conexões dialéticas da filosofia, só que não ainda no nível do conceito, mas sim no da representação. É na Fenomenologia que ele diz isso em sua formulação mais precisa:

> Essa forma do representar constitui a determinidade em que o espírito se torna consciente de si nessa sua comunidade. Ainda não é a consciência-de-si do espírito, que avançou até o seu conceito como conceito: a mediação é ainda imperfeita. Há assim nessa união do ser e do pensar o defeito de estar a essência espiritual ainda afetada por uma cisão, não reconciliada, em um aquém e um além. O conteúdo é o verdadeiro, mas todos os seus momentos, postos no elemento do representar, têm o caráter de não serem conceituados, mas de aparecerem como lados totalmente independentes, que se relacionam exteriormente um com o outro. Para que o verdadeiro conteúdo receba também sua verdadeira forma para a consciência, faz-se mister a mais alta formação [cultural] dessa consciência: há de elevar ao conceito sua intuição da substância absoluta, igualar, para ela mesma, sua consciência com sua consciência-de-si, como para nós ou em si [já] ocorreu.[233]

Assim como de toda a Fenomenologia emana um espírito napoleônico, também essa concepção da religião é fortemente influenciada pelo posicionamento de Napoleão sobre o tema: pelo reconhecimento de sua existência e seu poder históricos, aliado à mais ampla indiferença pela sua essência interior; ela deve ser integrada, para a França de Napoleão, ao novo Estado civil, e, para a Alemanha de Hegel, à filosofia que a ele corresponde no plano do conceito.

Sabemos que o presente e seu Estado continuam a ser para Hegel, tanto após a queda de Napoleão como no período da Restauração, categorias centrais do espírito. A despeito de todas as variações de ênfase, a ordenação filosófica da religião não muda. Na

Enciclopédia, a determinação correspondente tem o seguinte teor:

> O espírito absoluto, na imediatidade e na sensibilidade suprassumidas da figura e do saber, é, segundo o conteúdo, o espírito existente em si e para si da natureza e do espírito; segundo a forma, ele é, antes de tudo, para o saber subjetivo [o espírito existente em si e para si] da representação. Esta, de um lado, dá autonomia aos momentos do conteúdo do espírito absoluto, e faz deles pressuposições, uns para com os outros, e fenômenos que se seguem uns aos outros; e uma conexão do acontecer segundo as determinações finitas da reflexão.[234]

Naturalmente, o ambiente dessas exposições é, no Hegel tardio, diversa daquela da época das grandes esperanças napoleônicas; aliás, cabe mesmo dizer que, do ponto de vista exterior, Hegel vai se aproximando cada vez mais da religião até as tardias preleções sobre as provas da existência de Deus. Mas, apesar disso, a ambiguidade inicial nunca chega a desaparecer. É cada vez mais explícito o reconhecimento histórico da religião como realidade operante no plano espiritual, sem, contudo, estabelecer jamais uma relação interior mais profunda com os seus conteúdos. Embora escritos como a Posaune [Trombeta] ou recordações com as de Heine não abarquem a totalidade dessas relações, não deixam de expressar alguns dos seus momentos decisivos. Na distinção entre religião e filosofia, em que se diz que uma é representação e a outra é conceito do mesmo conteúdo, confere-se um grande peso ao contraste entre o além e o aquém; só esse fato já indica o acerto (parcial, mas amplo) das interpretações antirreligiosas.

Mais tarde, todavia, a terrenalidade já não é mais posta tão diretamente em primeiro plano nas determinações gerais; porém, em considerações singulares de Hegel, continuam a aparecer tendências nesse sentido. Como exemplo, citarei apenas as considerações sobre o paraíso na Filosofia da história:

> Pois o estado de inocência, esse estado paradisíaco, é o estado animalesco. O paraíso é um parque onde só podem permanecer os animais, mas não os seres humanos. Porque o animal é uno com Deus, mas apenas em si. Só o ser humano é espírito, ou seja, para si. Mas esse ser-para-si, esse ser consciente é, ao mesmo tempo, separação do espírito divino universal.[235]

Temos aqui, ao mesmo tempo, o desenvolvimento terreno imanente do ser humano contraposto ao pecado original religioso-transcendente. A concepção hegeliana da religião jamais teve, em sua essência, algo a ver com a concepção romântica da Restauração. Treitschke, que decerto ninguém definiria como um extremista de esquerda, escreveu certa feita a propósito do ministro Altenstein, o principal protetor de Hegel e de seus alunos: "Em sua mesa hospitaleira, era por vezes discutido, com frieza, se o cristianismo ainda duraria vinte ou cinquenta anos"[236]. Pode até ser que, no Hegel tardio, em contraste com o período da Fenomenologia, fique visível uma aproximação ao protestantismo oficial, mas essa perspectiva não entra em oposição excludente com o conjunto de suas noções. Com efeito, se a previsão feita nas conversas à mesa de Altenstein se tivesse realizado, o espírito teria chegado ao nível do conceito de modo ainda mais completo; a religião enquanto representação poderia, sem introduzir contradições no sistema, ser tratada em termos meramente históricos, como Er-Innerung no sentido da Fenomenologia.

O estudo abrangente e aprofundado desse conjunto de problemas seria tarefa de uma história da filosofia. Para nós, basta constatar tal contraste entre o além teleológico do sistema lógico e o aquém do método dialético, entendido ontologicamente. Esse

contraste explica – por ambos os lados – a razão pela qual a filosofia de Hegel não teve, nem tem, praticamente nenhuma importância nas modernas batalhas intelectuais em torno da fundamentação filosófica da necessidade religiosa. No século XIX, tais tendências encontram substrato e argumentos apenas no romantismo e em suas ramificações, sobretudo em Schleiermacher e Kierkegaard, ambos adversários da filosofia hegeliana; esta, por sua vez, teve importância para a corrente oposta, mundano-terrenalmente orientada, de Strauss e Feuerbach até Marx e o marxismo. A necessidade histórica desse movimento, seu significado para a correta compreensão da socialidade, fizeram com que o ininterrupto confronto crítico com Hegel se tornasse uma questão vital para o marxismo, num sentido dúplice e ao mesmo tempo unitário, pois nela a mais dura crítica aos elementos retrógrados é indissociável da evolução crítica dos elementos progressistas. Foi esse o caso do jovem Marx, o qual – mesmo antes de encontrar uma filosofia própria – já criticava Hegel em sua dissertação; e foi também, por último, o caso de Lenin, em seus comentários críticos sobretudo à Lógica. Essas críticas não apenas unem o positivo e o negativo, mas estão também indissoluvelmente ligadas às exigências do presente, razão pela qual sempre colocam no centro os aspectos que, no momento em questão, haviam se tornado problemas centrais para o desenvolvimento do marxismo. Na crítica de Lenin a Hegel, por exemplo, predomina o ponto de vista gnosiológico. Após Lenin, essa grande tradição caiu no esquecimento. Em parte, foi-se atenuando a presença do marxismo em sua própria casa, o movimento operário, até desaparecer (mas só nos países capitalistas); em parte, a sua interpretação degenerou, em Stalin e seus seguidores, num esquematismo escolástico-dogmático no plano formal e praticista no plano do conteúdo.

O presente estudo tem em vista restabelecer o contato com as grandes tradições do marxismo. Ele tenta aderir ao marxismo, escolhendo como seu tema a ontologia do ser social, porque, no caos atual de teorias tortuosamente elucubradas, vulgarmente niveladoras ou falsamente "profundas", a necessária renovação do marxismo tem necessidade de uma ontologia fundada e fundante, que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social e seja, ao mesmo tempo, capaz de apresentar o ser social em sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza. A análise das grandes antinomias existentes no sistema de Hegel constituiu apenas o trabalho preparatório para esse esclarecimento do problema. Agora se trata não só de mostrar as grandes descobertas dialéticas de Hegel nos casos individuais que contradizem as falsas construções do sistema logicista, mas apresentar também os fundamentos e princípios ontológicos de sua dialética em suas conexões essenciais.

2. A ontologia dialética de Hegel e as determinações de reflexão[*]

Tivemos de estudar com certa amplitude as deformações provocadas na ontologia hegeliana pelo predomínio metodológico dos princípios lógicos. Trata-se agora de utilizar a clareza adquirida por meio dessa crítica para desencavar do "esterco das contradições" as problemáticas ontológicas autênticas e tentar restituí-las o mais possível à sua pureza. Só desse modo podem realmente ser aclaradas a originalidade inovadora de Hegel e sua

grande atualidade para as questões que a ontologia – e sobretudo a ontologia do ser social – deve hoje resolver.

O fato de que, com frequência, tenhamos de voltar a insistir nos efeitos deformantes da prioridade metodológica da lógica em seu sistema, nada muda no caráter predominantemente positivo das análises que se tornaram altamente necessárias. O destino de Hegel na história do pensamento humano, ou seja, de que seu primeiro grande efeito deixou a impressão de que ele tivesse posto termo ao desenvolvimento filosófico, que o tivesse posto em um trilho definitivo, quando na realidade foi um descobridor de territórios inexplorados, um incitador de relevância secular, certamente contrasta com a ideia que ele fazia de si mesmo e com a que fizeram dele seus primeiros seguidores contemporâneos, mas não se trata de um caso único na história da filosofia. Basta lembrar por quanto tempo, em épocas diversas, foi atribuído a Aristóteles tal caráter definitivo, quantas vezes ele foi contestado com veemência como um freio ao desenvolvimento ulterior, e, apesar disso, ele chega até nossa época como um inovador excepcional, como o primeiro a abrir o caminho para novos conhecimentos – mesmo que muitas vezes de forma equivocada, geradora de confusões – em inúmeros terrenos do saber.

Análogo é o lugar de Hegel na problemática do pensamento de nossos dias. Mas, para evitar mal-entendidos, precisamos concretizar esse posicionamento. Após amainada a grande onda anti-hegeliana do período pós-revolucionário, após se ter tomado consciência, em crises cada vez mais profundas, que a essência do neokantismo pretensamente ortodoxo era extremamente problemática, dedicou-se – inicialmente em alguns círculos de historiadores – atenção respeitosa à concepção hegeliana da realidade, por sua concretude de amplo alcance, e esse interesse crescente tornou-se paulatinamente um movimento filosófico que teve como meta a restauração de Hegel. Sem entrar em discussões com esse movimento[237], comentemos aqui apenas que nossas exposições nada têm a ver com essas tendências. Elas pretendiam inserir historicamente Hegel na filosofia burguesa então dominante, atribuindo um significado excessivo, objetivamente inexato, em parte às relações com Kant, em parte àquelas com o Romantismo, de modo que Hegel – pela segunda vez – era transformado num filósofo do conservadorismo. Nós, ao contrário, afirmamos que aquilo que em Hegel indica o futuro consiste na influência que ele exerceu sobre o nascimento e a consolidação do marxismo. Naturalmente, também aqui estamos diante de um desenvolvimento bastante desigual. Engels ainda estava vivo e já advertia inutilmente para que a herança dialética de Hegel não fosse esquecida; não obstante, o kantismo e o positivismo acabaram reprimindo a dialética da consciência dos socialistas da época. E foi inútil, de imediato, também a segunda tentativa de restauração empreendida por Lenin, já que a petrificação e a deformação do marxismo no período stalinista necessariamente transformou a imagem de Hegel numa caricatura. (Os esforços contrários de pessoas isoladas, também dessa feita, permaneceram episódicos.) Só nos últimos anos é que parece ter chegado o momento para retomar as grandes tradições filosóficas de Marx. As análises seguintes acerca de Hegel colocam-se, portanto, sob o signo de Marx: trazer à tona a sua ontologia, sobretudo a do ser social, servirá para iluminar melhor – em sua ligação

interior e em sua diferença qualitativa, e até em seu contraste – as posições dos dois grandes pensadores. O fato de que, dessa feita, passem a primeiro plano os problemas ontológicos não depende absolutamente de uma predileção do autor, mas sim da situação filosófica de nossa época, que empresta uma prioridade taxativa a tais questões.

Começaremos com um fato universalmente conhecido: a processualidade como categoria central de uma nova ontologia. As grandes descobertas das ciências naturais, as experiências históricas de séculos marcados por alterações decisivas abalaram – na imagem do mundo cotidiana concreta dos seres humanos – a antiquíssima ditadura de uma substancialidade eterna, parada, imóvel – em outras palavras, o domínio absoluto da objetividade precipuamente coisal diante do movimento, considerado secundário. Certamente houve na filosofia, por vezes, tentativas de encontrar a esse respeito um equilíbrio com a vida – penso sobretudo em Leibniz –; não obstante, as categorias filosóficas fundamentais se conservaram no nível da coisidade imutável em si e para si. Quando Kant quer falar da incognoscibilidade da realidade existente em si, ele designa, de modo característico, o dado incognoscível com a expressão "coisa-em-si"; e, quando Fichte tenta introduzir em seu sistema filosófico uma mobilidade sistemática, só tem coragem de fazê-lo a partir do lado do sujeito. Hegel é, depois de Heráclito, o primeiro grande pensador no qual o devir ganha uma preponderância ontológica objetiva sobre o ser; sua grandeza filosófica reside, não menos importante, no fato de que nele esse abandono da prioridade do ser em face do devir não se limita ao caráter simples e direto, mas dá origem a um método global-universal. Hegel está certamente de acordo com cada tese de Heráclito: "Não há proposição de Heráclito que eu não tenha acolhido em minha Lógica"[238]. A tardia História da filosofia tem seu principal valor metodológico no fato de que Hegel investiga, em toda parte, o surgimento dessa nova tendência ontológica já em seus inícios, de que ele vê em sua explicitação, a partir dos primeiros rudimentos embrionários, a verdadeira história secreta do pensamento humano enquanto história do domínio sobre a realidade objetiva. A ideia metafísica básica do sujeito-objeto idêntico, da transformação da substância em sujeito, mostra nesse contexto a sua dupla face: por um lado, como vimos, uma ontologia orientada em sentido lógico, que com sua rigidez logicista-hierárquica desfigura a tendência heraclitiana da nova ontologia, mas que, por outro lado, levanta a grande exigência de que o ser humano viva num mundo que ele compreenda do modo mais adequado possível, embora tal compreensão, em vasta escala, só seja obtida quando o pensamento aprende a entender a estranheza, a autonomia imanente, a indiferença e a despreocupação dos processos compreendidos em relação ao sujeito. É por isso que Hegel foi capaz de descobrir o surgimento da mobilidade dialética não apenas em Heráclito, mas também naqueles pensadores que tinham uma orientação oposta, os eleatas, assim como nos primeiros atomistas, em Leucipo e em Demócrito.

A simples processualidade, todavia, tal como se apresenta em Heráclito, é apenas a primeira forma, necessariamente abstrata, desse novo modo de entender o mundo. (Logo falaremos extensamente da nova interpretação histórico-dialética da abstratividade como categoria ontológica e gnosiológica.) Ela conduz inevitavelmente a paradoxos fecundos, mas insolúveis em sua imediatidade. Com efeito, também a

processualidade da realidade é contraditória, tem caráter dialético e, por conseguinte, seu modo de manifestação objetivamente condicionado é a desigualdade. Decerto é verdade que ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, mas também é verdade que o rio, precisamente em sua mudança ininterrupta, em sua ininterrupta anulação da identidade originária, reproduz ininterruptamente essa mesma identidade. A flecha repousa durante o voo, diz Zenão, expressando, assim – também de modo fecundo em sua paradoxalidade – determinadas contradições dialéticas da relação "espaço-tempo-movimento", sem ser capaz de encaminhá-las para uma solução dialética. Mesmo as descobertas mais geniais de conexões dialéticas singulares, enquanto permaneceram, apesar de sua validade universal, como conexões em última instância singulares, que não englobavam onilateralmente – nem no pensamento nem na realidade – a totalidade do ser, foram incapazes de transformar pela raiz a imagem humana do mundo.

Apesar desses magníficos progressos, a imagem do mundo se manteve estática em sua totalidade, orientada para a substancialidade e a coisidade e não para a processualidade universal. Dessa carência de universalidade concretamente abrangente padeceram não só os primórdios geniais do pensamento dialético na Antiguidade, mas também aquelas tentativas que não se contentaram em iluminar contradições singulares da realidade nem em indicar a processualidade do real à luz de uma contradição de fundo, buscando construir, em vez disso, um sistema universal da contraditoriedade movida e motora. De Nicolau de Cusa a Schelling, surgem sistemas onicompreensivos que expõem no plano categorial a onipresença sistemática da contradição, ou seja, a processualidade universal existente tanto no mundo quanto no saber acerca dele. Em tais casos, porém, só aparentemente a contradição processual assume a dominância ontológica, pois, visto que a suprassunção das contradições as faz desaparecer numa suprassunção definitiva, isto é, no conhecimento do absoluto, retorna, em razão da coincidentia oppositorum [coincidência dos opostos], precisamente nesse absoluto, o mundo da estática: processo e contradição – querendo ou não – são degradados a traços categoriais de um simples mundo do aquém, de mera finitude, enquanto o absoluto, posto como um além, conserva-se, diante da processualidade do aquém, num estado sublime que deixou atrás de si, abaixo de si, toda contradição. Já no início de sua carreira, Hegel rompe com essa concepção. Em seu polêmico escrito em defesa de Schelling, numa tácita oposição à concepção fundamental sempre afirmada por este último, Hegel já diz: "Mas o próprio absoluto é [...] a identidade da identidade e da não identidade; ser-oposto e ser-um ocorrem, ao mesmo tempo, nele"[239]. Desse modo, como veremos, não apenas se reconhece um nível da mobilidade dialética até então desconhecido, mas a totalidade da imagem do mundo sofre uma reviravolta ontológica: a partir do momento em que, para o absoluto, vale a mesma lei da processualidade dialética que vale para todo o mundo da finitude, desaparece a diferença, a oposição entre aquém e além, da ontologia dialética executada com coerência. Por essa via, todos os objetos (processos) do aquém, da finitude, do terrenal etc. adquirem – em última instância – a mesma estrutura ontológica do próprio absoluto. As graduações no interior dessa homogeneidade dialética última e universal não são capazes de provocar nenhuma mudança essencial nessa estrutura fundamental. A vitória ontológica da processualidade contraditória e universal eleva essa

concepção unitária da realidade global a um nível qualitativamente superior a qualquer outra tentativa anterior.

Desse modo, a categoria da totalidade adquire no plano ontológico um significado que antes jamais pudera possuir. "O verdadeiro é o todo"[240], afirma programaticamente Hegel na Fenomenologia. Todavia, nessa abstrata e nua universalidade, a categoria da totalidade não seria ainda de modo algum adequada para servir de base a uma nova ontologia; como tal, de fato, ela já figurava naqueles sistemas dialéticos que, como indicamos, desativavam o processo dialético precisamente em sua culminação máxima. Em Hegel, porém, a totalidade é muito mais do que um compêndio sintético da universalidade extensiva; ao contrário, é a estrutura fundamental na edificação da realidade em seu todo. Portanto, essa realidade total não só possui enquanto tal uma constituição totalitária, mas consiste de partes, de "elementos", que também são, por seu turno, estruturados como totalidades. O todo do qual ele fala, de modo programático, é uma totalidade que se constrói com as inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares. Pode-se dizer que, nesse princípio, encontramos a real essência ontológica da conexão concreta da imagem hegeliana do mundo; mas isso apenas como sua forma esotérica, pois vimos que, na realização concreta, esse princípio é encoberto de muitas formas por raciocínios logicistas-hierárquicos. Nós, porém, com nossa interpretação, não introduzimos nada estranho em forma de conteúdo esotérico no pensamento de Hegel, mas trazemos à luz a sua essência real encoberta por múltiplos véus. Isso é evidenciado pelos raciocínios do próprio autor nas considerações finais da Lógica. Ele diz o seguinte:

> Em virtude da referida natureza do método, a ciência se apresenta como um círculo enlaçado em si mesmo, em cujo começo, que é o fundamento simples, a mediação volta a enlaçar o fim; nesse caso, esse círculo é um círculo de círculos, pois cada um dos elos, como elemento animado do método, constitui a reflexão-a-si que, retornando ao começo, é concomitantemente o começo de um novo elo.[241]

Para compreender essa nova ontologia não basta apresentar a ideia da totalidade. Porque – de um ângulo puramente lógico – essas totalidades parciais e a totalidade global que delas decorre poderiam ter ainda um caráter estático, "coisal". Hegel, todavia, já na declaração programática geral que citamos há pouco, contrapõe-se a isso e introduz de imediato algumas importantes marcas do dinamismo dialético dessa concepção da totalidade.

> Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisto: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal.[242]

É óbvio que aqui Hegel se mantém fiel à sua própria versão ontológica do absoluto como sujeito-objeto idêntico. Suas explanações têm, porém, um sentido geral que vai além disso: concebendo o absoluto como resultado que só adquire um verdadeiro conteúdo através de seu próprio processo genético, afirma-se que esse processo no qual o absoluto se gera e se explicita é o fato ontologicamente primário. E o ser, no qual a conclusão desse processo se apresenta como resultado, aparece como seu produto, o que é ulteriormente sublinhado pela caracterização inicial do absoluto como universal, sem

que isso queira significar para Hegel uma completude ontológica da qual posteriormente proviriam por emanação o concreto e o particular. O universal é entendido aqui manifestamente no sentido do meramente universal, do ainda não concreto, como mostra já a observação imediatamente posterior ao trecho citado anteriormente: "Se digo: 'todos os animais', essas palavras não podem valer por uma zoologia". Aqui, todavia, o caminho do universal para o resultado autêntico é apresentado apenas como processo cognoscitivo; mas, para Hegel, a processualidade é o traço determinante tanto da realidade quanto do seu conhecimento. Em vista disso, ele diz pouco depois no mesmo contexto: "Se o embrião é de fato homem em si, contudo não é para si"; aqui o caminho que na realidade conduz do ser-em-si ao ser-para-si já determina, em termos categorialmente mais precisos, a essência e a direção dessa processualidade ontologicamente primária. E assim vêm à tona as demais consequências ontológicas decisivas dessa tese: se a realidade, em sentido ontológico, não pode deixar de ser o resultado de um processo, disso se segue necessariamente que esse "resultado" só pode ser compreendido adequadamente através desse processo, isto é, através da sua gênese. Toda investigação que o considere como ente, ou seja, em termos estáticos, limitar-se-á necessariamente à sua datidade imediata; por isso, não captará suas determinações decisivas, na medida em que a mais importante dessas determinações é precisamente o caráter de complexo processual da realidade. Vimos com quanta frequência Hegel substitui essa gênese real por uma "dedução"[*] lógica; e não podíamos deixar de criticá-lo por proceder assim, mas o metro definitivo para tal crítica nos vem da própria ontologia hegeliana, quando afirma que a gênese real é o fundamento dinâmico de toda objetividade (de todo resultado). Só assim é que a identidade espinosana entre a ordem e conexão das coisas e aquela das ideias torna-se realmente dinâmica e dialética, processual. Se, além disso, recordarmos as explanações de Hegel na Lógica, ou seja, que, no conhecimento dos "elos", todo resultado é, ao mesmo tempo, o início de um novo elo, teremos diante de nós o quadro dessa processualidade universal hegeliana, na qual a gênese real, a gênese ontológica, constitui a chave para o conhecimento de todos os "resultados".

O prefácio da Fenomenologia traz mais algumas determinações importantes sobre essa questão central da ontologia hegeliana. E trata-se de questões ontológicas que se referem diretamente ao ser social, mas – como em geral acontece com Hegel – sem uma delimitação claramente expressa a esse domínio. Alguns exemplos que ele dá parecem mesmo indicar que Hegel pretendia enunciar aqui uma lei ontológica universal. Ele parte da nova situação do mundo na época em que seu livro ganha existência; no discurso de encerramento de seu curso universitário, proferido no outono de 1806, ele expressa seu pensamento de modo mais plástico do que no próprio livro:

> Vivemos numa época importante, numa fermentação, em que o espírito deu uma arrancada, conseguiu ir além de sua forma precedente e está adquirindo uma nova. Toda a massa das representações e dos conceitos que tivemos até agora, as amarras do mundo, tudo se soltou e desmoronou como uma imagem onírica. Um novo aparecimento do espírito é iminente.[243]

Dessa nova situação, diz-se na Fenomenologia que "a primeira aparição de um mundo novo" é "somente o todo envolto em sua simplicidade, ou seu fundamento universal". Por

isso, só a uns poucos é reservado o seu conhecimento exotérico: "Só o que é perfeitamente determinado é, ao mesmo tempo, exotérico, conceitual, capaz de ser aprendido por todos e de ser propriedade de todos"[244]. Para tornar compreensível esse seu pensamento sobre o caráter simples abstrato do historicamente "novo", Hegel recorre à analogia da criança em relação ao adulto e da bolota em relação ao carvalho.

Se e em que medida a ideia do caráter abstrato do novo pode, em geral, estender-se à natureza aparece hoje como um problema de solução ainda difícil. Só quando a gênese das formações naturais chegar a ser conhecida bem melhor do que é hoje, ou seja, só quando se puder falar com precisão e concretude de sua história, é que se tornará claro se e em que medida o novo que surge na natureza apresenta esse caráter de simplicidade e abstratividade. Mais evidente, ao contrário, é sua aplicação à natureza orgânica, embora certamente aqui tampouco exista uma real homogeneidade com a história. (A criança já é não só um ser vivo em geral, mas ao mesmo tempo e indissociavelmente disso um ser histórico-social.) De qualquer maneira, dificilmente a consciência poderá ser eliminada da análise hegeliana do modo de manifestação do novo. Ora, como veremos mais adiante, especialmente na segunda parte, um dos traços específicos do ser social é precisamente o fato de que a consciência não é simplesmente consciência de algo que, no plano ontológico, resta inteiramente indiferente ao fato de ser conhecido; ao contrário, a presença ou a ausência da consciência, sua correção ou falsidade, são parte integrante do próprio ser, ou seja, a consciência não é aqui – em sentido ontológico – mero epifenômeno, independentemente de quanto seu papel concreto em cada caso singular seja relevante ou irrelevante. Não importa a solução do problema no plano ontológico geral, essa constatação de Hegel se converte, para a ontologia do ser social, numa concretização mais ampla, extremamente importante e fecunda, da processualidade. Quando tratarmos do trabalho, falaremos demoradamente da importância que a categoria do novo assume para os conteúdos, a estrutura e a orientação do ser social. O lado conteudístico dessa categoria na verdade já foi abordado muitas vezes. Hegel, porém, foi o primeiro filósofo que chegou a dizer algo sobre essa questão da estrutura – enquanto mutação estrutural, isto é, mais uma vez como processo. A importância que essas considerações assumem na concepção global de Hegel resulta do fato de que a elas se liga diretamente a polêmica de princípio contra a dialética de Schelling, contra a última forma daquelas concepções que suprassumiam a processualidade no absoluto. Hegel enuncia esse contraste de modo extremamente incisivo:

> É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único – de que tudo é igual no Absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que "todos os gatos são pardos", como se costuma dizer.[245]

Se agora tentarmos resumir os traços mais essenciais da ontologia de Hegel a partir do que conseguimos elaborar até aqui, chegaremos ao seguinte resultado: ele concebe a realidade como uma totalidade de complexos que são em si mesmos, relativamente, também totalidades; a dialética objetiva consiste na gênese real e na autoexplicitação, interação e síntese reais desses complexos; por isso, também o absoluto, enquanto quintessência [Inbegriff] desses movimentos totais, não poderá jamais converter-se na

imobilidade de uma indiferença transcendente com relação aos movimentos concretos; ao contrário, enquanto síntese concreta de movimentos reais, ele também é – sem prejuízo de seu caráter absoluto – movimento, processo; a forma originária da contradição hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, mantém-se ineliminavelmente ativa também no absoluto. Esse núcleo dialético-ontológico da filosofia de Hegel está em evidente contradição com a construção lógico-hierárquica do seu sistema. O próprio Hegel, em alguns momentos, percebeu essa contradição, mas optou sempre por afastá-la, atendo-se à unicidade lógica da estruturação sistemática. Assim, no início da lógica do conceito, ele repete que a essência surgiu do ser, o conceito surgiu da essência e, portanto, em última instância, também do ser. Mas acrescenta ainda algo interessante e sintomático: "Esse devir, porém, tem o significado de uma autorrepulsão, de modo que o que veio a ser é, muito antes, o incondicionado e o originário"[246]. Nessa admissão – que, se pensada até o fim, deveria pôr abaixo, ou pelo menos transformar radicalmente, todo o sistema lógico – triunfa a realidade última da concepção ontológica hegeliana, ou seja, que a realidade (o mundo do conceito) é ontologicamente o fato primário, que ontologicamente se obtém da realidade, mediante abstração, a essência, e desta, o ser; que, portanto, a lógica reproduz as verdadeiras relações ontológicas em sequência inversa, que, contudo, é necessária do ponto de vista lógico-metodológico. Ainda mais claramente se apresenta a questão numa observação análoga da chamada "pequena lógica", em que Hegel levanta diretamente o seguinte problema: por que, apesar da prioridade do conceito, este não é discutido no início do sistema? Para ele é óbvio que de facto (ontologicamente) o conceito constitui o verdadeiro começo, que o ser e a essência são de facto (ontologicamente) derivados do conceito. Mas ele defende seu próprio procedimento, justificando-o com o modo de exposição:

> Se o conceito fosse posto no começo da Lógica e, como é totalmente correto segundo o conteúdo, definido como a unidade do ser e da essência, então surgiria a questão do que se entende por ser e por essência, e como os dois termos vêm a condensar-se na unidade do conceito. Assim, porém, só se teria começado pelo conceito segundo o nome, e não segundo a Coisa.[247]

Por trás dessa evasiva metodológica há, porém, muito mais do que o próprio Hegel supunha. O tratamento dialético-materialista dessa questão, em Marx, mostra que o fato de partir do complexo ainda não explicitado, ontologicamente primário, relativamente total, não exclui, mas até exige que o pensamento remonte a elementos abstraídos. É necessária, porém, a máxima clareza quanto ao fato de que o verdadeiro ponto de partida é a própria realidade, que sua decomposição abstrativa conduz a categorias de espelhamento, cuja construção sintética representa um caminho para conhecer a realidade, mas não o caminho da própria realidade, embora seja óbvio que as categorias e conexões que surgem nesse processo possuem – enquanto reproduções ideais da realidade – caráter ontológico e não lógico. A ambivalência da lógica hegeliana deriva, também nesse caso, da sua fundação no idealismo objetivo, da concepção do sujeito-objeto idêntico, que não só impede uma clara separação entre categorias e métodos ontológicos e categorias e métodos lógico-gnosiológicos, não só gera uma permanente mistura entre os dois níveis, mas também subordina continuamente as verificações

ontológicas aos pontos de vista lógico-hierárquicos e, desse modo, violenta e deforma aquelas verificações. Aqui pretendemos, na medida do possível, fazer justiça à concepção ontológica originária de Hegel, a qual foi soterrada por seu sistema. Já tentamos determinar sua ideia básica: é a prioridade ontológica de complexos relativamente totais, interna e externamente motivados. De acordo com a expressão de Hegel, os assim chamados elementos – neste caso, as categorias simples e abstratas, como a do ser – só chegam a obter a sua verdade, em correspondência com sua hierarquia lógica, quando transitam para uma categoria superior, como a da essência, de modo que, no final das contas, a concretude é o critério puro e simples do lugar e da constituição ontológicos de um objeto, mais exatamente, de um complexo total concreto. Isso se reflete em todas as efetuações da lógica hegeliana; esta adquire sua essência típica, paradoxal diante das exposições lógicas normais, justamente pelo fato de que, por trás das seções diretamente lógicas, entra em vigor essa correlação com a nova ontologia – frequentemente confundindo e até rompendo os limites das construções lógicas. E é só a partir desse ângulo que a teoria do conceito concreto deixa de ser um paradoxo: ela é a teoria referente ao sujeito pensante, o lado gnosiológico desses complexos objetivos totais concretos, o instrumento intelectual que os torna apreensíveis em termos filosófico-científicos. (O fato de isso geralmente ser encoberto pela teoria do sujeito-objeto idêntico não afeta a questão em si, pois, visto a partir dessa perspectiva, não deixa de tratar-se, em Hegel, da priorização da realidade objetiva diante das ideias que a captam, da adaptação do pensamento ao real em sua estrutura de processamento.) De tais conexões, e só a partir delas, resulta automaticamente que o conceito tem de ser "o pura e simplesmente concreto"[248]. Quanto essa determinação do conceito está orientada no real ontológico (e não em sua constituição lógica) é evidenciado por Hegel em outra passagem, na qual ele rechaça a representação habitual do objeto como "um ente abstrato ou uma coisa existente" e o define como "um [ser] autônomo, concreto, completo em si", acrescentando: "essa completude é a totalidade do conceito"[249].

Por estarmos interessados na ontologia e não na lógica nem na teoria do conhecimento, apontamos apenas brevemente algumas consequências dessa posição, não tanto em função dos problemas singulares mas, muito antes, para caracterizar o ponto de vista de Hegel a partir de diversos aspectos. Uma questão desse tipo é a da definição. Ao passo que a lógica atual tornou-se, com o auxílio da definição, um sistema de manipulação dos objetos, o interesse de Hegel está voltado sobretudo para a problemática da definição. Também nesse ponto ele parte da multiplicidade dos complexos como objetos do ser conhecido. A definição almeja a designação precisa do "próximo gênero" e da "diferença específica". Para isso, porém, não há como encontrar, no caso de uma coisa concreta, um critério "além da própria existência". Mas a partir daí não se poderia chegar a nenhuma universalidade autêntica. No decorrer de suas abordagens posteriores do tema, Hegel trata em certo momento do papel das características na definição:

> Tal determinidade exterior singular se encontra numa relação de inadequação demasiado grande com a totalidade concreta e com a natureza do seu conceito para que possa ser escolhida por si só e tida como se contivesse a expressão e a determinação verídicas de um todo concreto. [...] É mera casualidade as características acolhidas na definição consistirem de puros expedientes emergenciais ou se aproximarem mais da natureza de um princípio. Elas inclusive aparentam, devido à sua exterioridade, que não foi por elas que começou o conhecimento conceitual; pelo

contrário, elas foram precedidas por uma sensação obscura, um senso indeterminado, mas mais profundo, uma intuição do essencial, da invenção dos gêneros na natureza e no espírito, e só então foi buscada uma determinada exterioridade para o entendimento.[250]

Também chama a atenção que Hegel muito raramente faz uso de definições. O lugar assumido por estas em outras lógicas compete em Hegel ao determinar, à determinação. Esta, porém, tampouco recebe qualquer definição da parte de Hegel; ao contrário, desenvolve seu significado interior no decorrer da exposição concreta, a qual visa expressar um desdobramento dinâmico da essência e, ao mesmo tempo, da função da determinação no processo da realidade e do seu conhecimento. Assim, não é por acaso que também esse conceito, como todos os conceitos autenticamente dialéticos em Hegel, experimenta uma determinação mais indicativa do rumo, da tendência; não é por acaso que ele com bastante frequência entra em contato tão estreito com outras categorias a ponto de quase não se conseguir mais constatar os limites precisos que as separam. É o que ocorre, por exemplo, com a categoria da particularidade. Em algumas passagens, Hegel exprime com toda clareza esse caráter tendencial da determinidade. Por exemplo, quando ele o circunscreve da seguinte maneira ao falar da categoria da existência, ou seja, ainda na parte inicial, mais abstrata da Lógica: "Tornar perceptível uma determinidade [...] só pode servir para aclarar ou prenunciar a marcha que se tornará manifesta no desenvolvimento propriamente dito"[251]. Não é para menos que logo depois é citada a já mencionada sentença de Espinosa: "Omnis determinatio est negatio". A negação de fato desempenha um papel decisivo na metodologia de Hegel no que se refere ao uso do determinar. Como costuma acontecer em Hegel, topamos também nesse ponto com ambivalências de peso. Em outra passagem, nos opusemos a que ele aplicasse a negação também a fatos puramente ontológicos e, desse modo, atribuísse a ela uma validade ontológica demasiado universal. Essa ambivalência se manteve também na questão atual, sempre que a determinação ou a determinidade tinha um caráter ontológico. A situação é bem diferente quando se fala da função cognoscitiva dessa categoria. É exatamente o fato de a negação ter um efeito menos determinante do que o enunciado positivo – ou não tão claramente determinante quanto este – que pode fazer dela um instrumento adequado à aproximação dinâmica e elástica, processual e dialética, de um objeto complexo e dialeticamente dinâmico. Por isso, também em Hegel a determinação de um objeto sempre é um processo que se movimenta do simples ser-conhecido imediatamente abstrato até sua aproximação a algo conhecido do modo mais completamente determinado possível. Fica evidente aqui o contraste em que ele se encontra com a lógica moderna com sua manipulação semanticamente diferenciadora dos objetos e de suas conexões. Contudo, era preciso pelo menos indicar esse contraste para deixar claro quanto a metodologia e o sistema de categorias de toda e qualquer teoria do conhecimento dependem concreta e objetivamente da disposição ontológica do sistema e do método. De Kant, inclusive já de Berkeley, procede o preconceito muito disseminado de que a possibilidade de um conhecimento ontológico estaria gnosiologicamente determinado e limitado. Uma análise autêntica e isenta de tradições modernas da filosofia de Kant mostraria que, também no caso dele, o estado de coisas objetivo é exatamente o oposto disso. Ressaltamos esses

problemas singulares em Hegel justamente para mostrar isto: quando Hegel, no plano gnosiológico, chega a uma descoberta frutífera, isso acontece – quer ele o perceba, quer não – em direta dependência de sua ontologia autêntica.

O momento de maior evidência desse estado de coisas será quando tratarmos da mais importante descoberta metodológica de Hegel, isto é, das determinações de reflexão [Reflexionsbestimmungen]. Acreditamos – e temos a esperança de conseguir demonstrá-lo nas páginas seguintes – que reside aqui o centro da sua dialética, tanto da dialética da dinâmica e da estrutura da própria realidade independente da consciência quanto da dialética de seus diversos espelhamentos na consciência subjetiva. É bem compreensível que Hegel coloque de imediato essa questão em termos gnosiológicos, embora no grandioso e novo sentido de sua própria teoria do conhecimento, profundamente diversa daquela de seus antecessores e seguidores, ou seja, da teoria do conhecimento que está contida na Fenomenologia do espírito. O aspecto metodológico fundamental dessa obra é o seguinte: mostrar como as diversas fases, categorias etc. do pensamento humano surgem na consciência humana ao mesmo tempo como produtos e instrumentos da dominação ideal e prática da realidade, paralelamente ao desenvolvimento peculiar dessa mesma realidade; mostrar como o fracasso parcial ou total da consciência em cada fase conduz à explicitação de um modo cognoscitivo mais bem adequado à verdadeira essência da realidade, até que possa se dar um acolhimento autêntico da realidade pelo sujeito. Nas exposições a seguir – dando por suposta a crítica efetuada na primeira parte deste capítulo –, não nos deteremos na solução específica de Hegel, ou seja, na transformação da substância em sujeito, mas analisaremos apenas os resultados reais desse processo. É sintomático que Hegel aborde o surgimento das determinações de reflexão, em seu sistema, numa seção que também se intitula "Fenomenologia". Ele parte da imagem do mundo ao nível da percepção sensível e investiga a maneira pela qual, em função da inter-relação entre a realidade e a tentativa da subjetividade humana de dominá-la, a percepção sensível se eleva ao nível do entendimento. O procedimento "natural" do ser humano, nesse tocante, é que, encontrando na realidade com que se defronta objetos singulares, busque apreendê-los na forma imediata, dada, em que aparecem, isto é, isoladamente. Essa tentativa, todavia, produz espontaneamente o seu contrário, o relacionamento recíproco dos objetos que aparecem imediatamente. E, dessa contradição na atitude espontânea em face da realidade, brotam as determinações de reflexão:

> O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, dialético. Ele deve ser o singular; mas [...] exatamente enquanto o conteúdo singular exclui de si mesmo o outro, ele se refere ao outro, se demonstra como indo além de si, como dependente de outro, como mediatizado por ele, como tendo em si mesmo o outro. A verdade mais próxima do imediatamente singular é assim o seu ser-referido a outro. As determinações dessa referência são as que se chamam determinações de reflexão.[252]

Desse movimento da subjetividade, que aspira a captar a realidade com o pensamento, surge o entendimento, a primeira morada imediata das determinações de reflexão.

Parece que estamos diante de uma questão sobretudo gnosiológica. Trata-se, todavia, de uma questão decisiva para aquela passagem na qual a filosofia hegeliana ganhou forma, e isso não apenas em sentido histórico limitado a seu período, mas enquanto

questão importante, aliás central, de qualquer pensamento sério acerca da realidade. É por isso que as determinações de reflexão aparecem já em Kant, sobretudo em sua obra mais dialética, a Crítica da faculdade do juízo. Mas em Kant elas têm um caráter meramente gnosiológico; distinguem-se entre si tão somente por percorrerem o caminho que no pensamento leva do universal ao particular ou vice-versa. Não têm nenhuma relação direta com o problema determinante para Hegel, ou seja, a passagem do entendimento [Verstand] à razão [Vernunft]. Em Kant, entendimento e razão são metafisicamente contrapostos de modo excludente; a razão pura é transcendente com relação a todos os fenômenos, jamais podendo ser usada de modo adequado no nível do empírico. Todavia, enquanto o conceito de razão em Kant leva à dialética transcendental, à negação de qualquer cognoscibilidade das coisas-em-si, surge na filosofia romântica, a começar por Schelling, uma transcendência irracionalista, na qual a reflexão é encarada "com o seu determinar, como o antípoda e o inimigo jurado do modo absoluto de ver as coisas"[253]. Desse modo, da crítica unilateral ao caráter não dialético do simples conhecimento intelectivo infere-se um salto na irracionalidade transcendente; o entendimento não é contraposto à razão, enquanto esta brota da própria contraditoriedade daquele, como o faz Hegel, mas arrisca-se o salto para a intuição intelectual, o que tem como consequência – como já tivemos oportunidade de comentar em outros contextos – também a suprassunção das contradições, na forma de sua extinção, no absoluto. Já na época de sua colaboração com Schelling, Hegel havia protestado contra esse rebaixamento do entendimento. Em seus apontamentos de Iena, consta o seguinte: "A razão sem o entendimento não é nada; já o entendimento sem a razão é alguma coisa. Não há como desfazer-se do entendimento"[254].

Em Hegel, a razão se eleva acima do entendimento na medida em que ela reconhece a verdadeira conexão – contraditória, dialética – entre objetos que parecem ter uma existência inteiramente autônoma e reciprocamente independente na vida, nas categorias e relações categoriais correspondentes na realidade objetiva e no pensamento correto. Todo ato da razão é, portanto, ao mesmo tempo, uma confirmação e uma suprassunção da concepção que o entendimento possui da realidade. Hegel expõe essa oposição em relação a algumas categorias do seguinte modo:

> [...] que, para a razão, o objeto é o determinado-em-si-e-para-si, a identidade do conteúdo e da forma, do universal e do particular; ao contrário, para o entendimento, o objeto se decompõe na forma e no conteúdo, no universal e no particular, em um vazio Em-si e na determinidade que a ele chega de fora; e assim, no pensar do entendimento, o conteúdo é indiferente para com a forma, enquanto no conhecimento racional ou conceituante, ele produz sua forma a partir de si mesmo.[255]

Razão e entendimento estão aqui diante do mesmo mundo de objetos (não, como em Kant, diante do mundo dos puros fenômenos e daquele da incognoscível coisa-em-si); decerto, têm uma atitude essencialmente diversa diante desse mundo, mas essa diversidade se desenvolve, por uma necessidade dialética imanente, a partir precisamente da necessária contraditoriedade do entendimento em si, como coroamento e realização desta última (não no sentido da oposição insuperável entre uma racionalidade superficialmente empírica e uma intuição intelectual transcendente-irracional). Naturalmente, essa vinculação orgânico-dialética não pode apagar a

contraditoriedade intrínseca a eles; na atitude da razão expressa-se a relação com a realidade que corresponde à essência desta: o conhecimento de que a realidade é antes de tudo constituída por complexos dinâmicos multifacetados e por suas múltiplas relações dinâmicas, enquanto o entendimento é capaz de captar apenas o fenômeno imediato e suas reproduções abstratas. Todavia, por mais agudo que seja o contraste, não só a razão se desenvolve sempre a partir do entendimento, mas ambos – na medida em que estão orientados para a mesma realidade – usam as mesmas categorias enquanto princípios ordenadores da mesma realidade, ainda que esta seja apreendida de maneiras diferentes; ou seja, usam as determinações de reflexão, "só" que o entendimento realiza essa operação na falsa separação imediata e a razão o faz na verdadeira coordenação dialeticamente contraditória.

Quando se examina esse caminho gnosiológico de Hegel do entendimento à razão, pode-se facilmente mostrar que se trata de um fato que marca época. Ao contrário dos pensadores que o precederam e de seus contemporâneos, ele consegue criar a base para o conhecimento de uma realidade complexa, fundada sobre a totalidade, dinamicamente contraditória, em face da qual havia fracassado a teoria do conhecimento dos séculos XVIII e XIX. Ele aplica ao inteiro campo do conhecimento o mais alto nível da ratio até então atingido; não se detém, como o Iluminismo, no entendimento; não transfere, como Kant, o conhecimento racional para a reino incognoscível da coisa-em-si; não acaba caindo, como Schelling e o Romantismo, por criticar o entendimento, no reino nebuloso da irratio. É plenamente justificado, portanto, quando Lenin diz que a dialética é a teoria do conhecimento de Hegel[256]. Mas, dado que – como mostraremos no próximo capítulo – a teoria do conhecimento do marxismo enquanto doutrina da dialética subjetiva pressupõe sempre uma ontologia (ou seja, uma doutrina da dialética objetiva da realidade) e dado que ela concebe a mimese como forma autônoma da reprodução da realidade no pensamento, essa afirmação de Lenin carece de um certo complemento explicativo. É de conhecimento geral que, na teoria do conhecimento da época moderna, a mimese praticamente desapareceu; uma exceção é o materialismo filosófico, no qual ela – excetuando as geniais intuições de Diderot – adquire a forma limitada da reprodução mecânico-fotográfica. Ora, a meia-luz que impera na teoria hegeliana do sujeito-objeto idêntico possui aspectos que apontam para a frente, entre os quais se encontram, como um componente oculto, também alguns embriões de mimese dialética. De fato, tal como o exige o método da fenomenologia hegeliana, a marcha gnosiológica – a da conquista do mundo em geral pelo pensamento e, portanto, também a que vai do entendimento à razão – corre paralelamente a um modo imediato de manifestação da realidade na direção de sua essência. Não só a teoria do sujeito-objeto idêntico permite o reconhecimento da absoluta prioridade do ente-em-si diante de seu próprio vir-a-ser-para-nós no conhecimento, mas também a própria lógica das coisas, nos casos em que há uma coordenação correta do princípio subjetivo e do objetivo, resulta numa determinada predominância deste último, embora esta não seja jamais efetivamente implementada. O entrelaçamento desses cursos paralelos da subjetividade e da objetividade conduz, por um lado, às proximidades da mimese, mas, por outro lado e ao mesmo tempo, também nesse caso com a mesma falta de clareza, leva a uma superação

da aplicação mecanicista moderna da mimese, a uma aproximação da aplicação mais dialética de Aristóteles. Entretanto, não se deve esquecer o fato de que a filosofia alemã desse período, desde Kant, começara a elaborar o papel ativo do sujeito no processo do conhecimento. Mas tampouco se deve ignorar isto: que Hegel rechaçou estritamente a atividade criadora do sujeito no sentido de Kant e de Fichte; que, para ele, essa atividade sempre foi apenas um momento da indissolúvel inter-relação de subjetividade e objetividade; que, portanto, a atividade consistia essencialmente em conquistar uma atitude em relação ao mundo que não impedisse, antes favorecesse, a revelação da essência objetiva deste, dissolvendo e suprassumindo as formas fenomênicas imediatas. Hegel diz: "Quem considera o mundo segundo a razão é por ele considerado segundo a razão; as duas coisas determinam-se reciprocamente"[257]. Isso tem mais a ver com aquele Goethe que Heine definiu como "espelho do mundo" do que com o ativismo intelectual unilateral de Kant e Fichte.

Justifica-se, portanto, examinar a teoria do conhecimento dialética de Hegel quanto a sua dependência da ontologia; os rudimentos esotéricos de mimese são apenas consequências secundárias dessa atitude de fundo em face da realidade objetiva. Constatado isso, podemos retornar agora, num nível da compreensão mais elevado, ao exame das determinações de reflexão. Todos sabem que elas formam as categorias centrais da lógica hegeliana da essência. Mas a essência é – mesmo segundo a falsa ontologia logicista de Hegel – produto do ser e não do pensamento[258]. O pensamento em marcha ascendente do entendimento à razão pode captar a essência – com as determinações de reflexão "essência-fenômeno-aparência" – tão somente porque, segundo Hegel, a realidade já fez, de modo objetivo e independente do pensamento, o trajeto que vai do ser à essência. A verdade, a profundidade e a universalidade dessas determinações, porém, tornam-se tanto mais evidentes quanto mais decisivamente sua verdadeira constituição ontológica for libertada da camisa de força logicista do sujeito-objeto idêntico. Com efeito, nessa concepção de Hegel, a passagem ontológica do ser totalmente abstrato à essência bem mais determinada e concreta permanece uma declaração idealista, enigmática e inexplicável; mas toda essa névoa logicista é dissipada quando, ao contrário, se assume que o caminho do conhecimento vai – por meio da abstração – do ser abstrato à essência mais concreta, enquanto na realidade, porém, a essência mais concreta e complexa constitui o ponto de partida ontológico, do qual pode se obter através da abstração o conceito do ser, que também é primariamente ontológico. (Veremos mais adiante que esse caráter complexo e total da essência, em sentido ontológico, é apenas relativo e determinado pela realidade concreta.) Por essa razão, não é difícil compreender que a construção categorial da essência, enquanto aproximação de um complexo – relativamente – total, foi construída sobre a correlação recíproca de categorias aparentemente autônomas, mas na realidade indissoluvelmente condicionadas umas pelas outras. Com isso chegamos ao nível da razão, às determinações de reflexão.

Como quer que Hegel tenha deduzido o caráter existencial da essência, esta é concebida – e também nisso ele é um importante inovador – não só como parte e etapa da realidade, mas também ao mesmo tempo como complexo e não como categoria

isolada. Precisamente aqui se revela a origem ontológica das determinações de reflexão. Essência, fenômeno e aparência são, na sua autonomia enquanto entes, categorias antiquíssimas, e nem mesmo o ato de contrastar umas com as outras é uma descoberta nova. Desde o começo o agnosticismo e o ceticismo partem das antíteses perceptíveis nesse ponto, as quais ainda exercem influência determinante sobre as teorias de Kant. O próprio Hegel ressalta essa tradição histórico-gnosiológica no modo de conceber a aparência, o fenômeno e a essência e mostra que, nela, por um lado, estão contidos todos os conteúdos do mundo existente, mas que, por outro, é negada [...][*] a correlação interna com a essência, deslocando-se para o centro unilateralmente o seu caráter antitético[259]. Por trás dessas concepções tão diversas impera um legado teológico que mais oculto se torna quanto mais o tempo passa: a apreensão da essência seria própria de um pensar divino, enquanto ao pensamento humano competiria apenas o mundo da aparência, do fenômeno. É claro que, com o desenvolvimento da sociedade burguesa moderna e de suas ciências, essa oposição se torna cada vez mais secularizada. Todavia, nossas análises anteriores mostraram que, também quanto a essa questão, os princípios da filosofia, originariamente fundados na teologia, não precisam passar por uma subversão radical. No final das contas, a exigência posta pelo cardeal Belarmino às ciências, à qual reiteradamente temos recorrido, era que se contentassem com a investigação prática do mundo dos fenômenos, deixando à religião a tarefa de sondar a essência. Naturalmente, com o passar do tempo, os métodos se tornam cada vez mais sofisticados. O predomínio da problematização gnosiológica leva mesmo a uma concepção da essência que – aparentemente – a torna acessível ao exame científico pelo ser humano, de tal modo que a essência seria simplesmente uma abstração criada pelo sujeito, obtida mediante abstraimento das experiências sensíveis; precisamente por isso, essa abstração teria tanto a ver com a realidade existente em si quanto os seus fundamentos, as experiências sensíveis na intuição e na percepção; às vezes, até menos do que estas. E, mesmo quando esse processo de abstração é desligado da experiência, mesmo quando recebe uma forma autônoma – apriorística em Kant –, mantém-se inalterada a insuperável separação entre fenômeno e essência (enquanto categorias ontológicas). Com muitas variações, essas linhas de desenvolvimento chegam até o neopositivismo atual.

O feito filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações de reflexão e a atribuição de ponto central a elas, consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência. Dado que a essência não é entendida nem como ente-transcendente, nem como produto de um processo ideal de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro, as determinações de reflexão revelam, nessa nova concepção, um caráter primariamente ontológico. O fato de Hegel tratar dessas relações ontológicas predominantemente num contexto logicista é algo que já conhecemos bem demais para nos demover de captar, por trás das exposições que parecem puramente lógicas, as conexões ontológicas ocultas. Em sua descrição, Hegel parte da datidade de tais complexos, uma forma primária, imediata e, portanto, abstrata, não explicitada; mas as relações essenciais

podem ser claramente percebidas já nesse estágio do conhecimento. Ele diz:

> É apenas aparência o que está diante dela [da essência, G. L.]. Mas a aparência é o pôr próprio da essência. [...] Essa aparência não é algo externo, um outro com relação à essência, mas é a própria aparência dessa essência. O aparecer da essência em si mesma é a reflexão.[260]

Portanto, o fato de essência e aparência, a despeito de seu abrupto contraste, serem indissociáveis, de uma não existir sem a outra, constitui o fundamento ontológico do caminho gnosiológico que vai do entendimento à razão; o primeiro permanece preso à datidade imediata da contraditoriedade, a qual, contudo, também é uma propriedade ontológica do próprio complexo, enquanto a segunda se eleva gradualmente, com muitas transições, que aqui não podem ser analisadas, à compreensão do complexo como totalidade dialética.

Portanto, a dialética da realidade que é conhecida pela razão consiste no seguinte: os momentos da realidade são simultânea e indissoluvelmente independentes e vinculados, de tal modo que sua verdade é falsificada tão logo se atribua a um desses aspectos um significado absoluto, que exclua o seu contrário, mas também quando as diferenças e as oposições são eliminadas em sua unidade. Essência, aparência e fenômeno são, portanto, determinações de reflexão na medida em que cada qual expressa essa relação; todo fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece de algum modo. Nenhuma das duas pode estar presente sem essa relação dinâmica, contraditória; cada qual existe na medida em que ininterruptamente conserva a sua própria existência e renuncia a ela, na medida em que se esgota nessa relação antitética. Assim, as determinações de reflexão corretamente entendidas destroem não apenas a rígida dualidade transmitida pela teologia, mas que continua ativa ainda hoje, de entidades aparentemente autônomas, como destrói igualmente o velho preconceito segundo o qual as formas de objetividade imediatamente dadas, construídas por analogia com a coisidade, teriam alguma prioridade ontológica em relação às simples condições, relações etc. que as separam e vinculam, nas quais se expressam suas interações reais. Do ponto de vista ontológico, essas condições e relações estão no mesmo nível de realidade que os objetos em sentido estrito. Ambos são conhecidos pela razão do mesmo modo; em ambos os casos, o único critério da correção do pensamento a respeito deles é a concordância com a realidade. De acordo com Hegel, portanto, jamais se poderá dizer que os objetos existam desse ou daquele modo, uma vez que suas condições e relações seriam resultados idealizados de um processo de abstração ou de outra experiência qualquer.

Naturalmente é impossível analisar aqui em detalhe essa dialética. Basta ter constatado que Hegel, com essa concepção das relações entre essência, fenômeno e aparência, indicou as bases gerais das determinações de reflexão. A exposição subsequente dessa parte central da Lógica se estende às mais importantes categorias da realidade e ao seu conhecimento adequado por parte da razão. Também nesse caso é impossível fazer uma exposição abrangente e completa de todos os problemas; deveremos nos limitar a discutir alguns problemas centrais. Acabamos de ver como o conhecimento das determinações de reflexão enquanto determinações da estrutura e da dinâmica da realidade produziu a resposta dialética a uma antiquíssima questão, deformada em sentido teológico e criptoteológico. A ulterior concretização no uso desse novo método

nos conduz diretamente ao coração da dialética. Hegel, com efeito, investiga as relações nas quais o modo mais primitivo da essência de todos os objetos (incluindo os processos etc.), enquanto relações que expressam o vínculo deles mesmos e, ao mesmo tempo, com todos os outros, leva da identidade à contraditoriedade numa série categorial da respectiva reversão no oposto. Temos novamente aqui uma ruptura com o ponto de vista tradicional, na medida em que Hegel demonstra que existe diversidade na própria identidade e que há o ser-em-si da contradição na simples diferença; essa demonstração ocorre na medida em que ele descobre, por um lado, o caráter reflexivo da categoria aparentemente lógico-tautológica da identidade, e, por outro, simultaneamente a insuperável realidade do ser-referido-a-outro. Precisamente nessa seção da Lógica, porém, encontramos uma forte preponderância do tratamento lógico, que brota espontaneamente da matéria, sempre tratada em termos lógicos, mas que, precisamente por isso, mais vezes oculta do que destaca o que nela há de novo e fecundo, razão pela qual é aqui inevitável uma interpretação mais livre, que neste ou naquele ponto nos levará além da letra do texto. Acreditamos, porém, que tal interpretação pode perfeitamente se ater ao quadro das intenções últimas de Hegel, sem ter de introduzir nele nada de estranho ao seu ideário, pelo menos no que se refere a uma tendência que está sempre presente em seu pensamento. Entre seus apontamentos de Iena encontra-se uma confissão extremamente interessante acerca da atitude que a pesquisa autêntica deve assumir diante dos princípios gerais, confissão na qual se reflete claramente a luta interior do jovem Hegel entre princípios lógicos e objetividade apreendida em termos ontológicos. Essa passagem proporciona uma base para a nossa interpretação na luta intelectual do próprio autor:

> Para estudar uma ciência é preciso não se deixar desviar pelos princípios. Estes são universais e não significam muito. Ao que parece, só quem possui o particular possui também o significado deles. Com frequência, os princípios são também ruins. Eles são a consciência da coisa, e a coisa muitas vezes é melhor do que a consciência.[261]

A polêmica de Hegel contra a tautologia A = A parte, mais uma vez, da prioridade ontológica do complexo em relação aos elementos isolados. (Não se deve esquecer, a propósito, o papel decisivamente positivo que a tautologia lógica tem na teoria do conhecimento do neopositivismo.) Nesse caso, os esforços de Hegel vão no sentido de demonstrar que a diferença não pode ser eliminada da identidade, seja nela mesma, seja em sua referência a outro; em forma lógica, Hegel expressou isso da seguinte forma: "O próprio princípio da identidade e, mais ainda, o princípio da contradição são de natureza não apenas analítica, mas sintética"[262]. Isso já indica que, a seu ver, a identidade é uma categoria da objetividade existente e não pertence simplesmente à lógica formal. Isso traz duas importantes consequências para a apreensão ontológica desse conjunto de problemas, que Hegel raramente enuncia expressis verbis, mas que estão implícitas em toda a sua argumentação.

A primeira delas poderia ser formulada mais ou menos assim: a conservação e a perda da própria identidade são um processo real, no qual ganha expressão – de um ângulo novo – o aprofundamento especificamente hegeliano da teoria heraclitiana da universalidade e da onipotência do devir. Pois, sendo a identidade uma propriedade objetiva (identidade de algo consigo mesmo) e encontrando-se esse objeto em

ininterrupta interação processual com seu mundo ambiente, e sendo, ademais, sua própria existência, ao mesmo tempo e em cada oportunidade, o resultado de um processo interno provocado pela ação recíproca de seus componentes, então sucedem necessariamente contínuas transformações, em vista das quais reiteradamente aflora a seguinte pergunta: o objeto em constante transformação ainda é o "mesmo"? Essa pergunta é da maior importância no plano ontológico, em particular porque a resposta deverá ser receber respostas muito diversas nos diversos níveis do ser, a depender da estrutura e da dinâmica muito diversificadas das inter-relações internas ou externas. Podemos extrair daqui questões relevantes e interessantes já no nível da natureza inorgânica, especialmente no setor que Hartmann chama de "formação". Mais complicada e ontologicamente mais relevante é a situação na natureza orgânica. Como todo ser orgânico preserva a sua própria existência através de um processo interno de reprodução (no duplo sentido da ontogênese e da filogênese) e, ao mesmo tempo, encontra-se em contínua interação com seu ambiente, a conservação ou a perda da identidade constitui um problema tão concreto que toda ciência particular que queira ser levada a sério tem de ocupar-se continuamente com ele.

Inter-relações ainda mais complexas têm origem no terreno do ser social. Mesmo sem sequer tratar, de modo indicativo, dos componentes dinâmicos, está claro que se trata de questão científica de primeira grandeza estabelecer se uma nação, uma classe etc. até chegar ao indivíduo, conserva ou perde a sua própria identidade. Bastará citar a discussão hegeliana, na Filosofia do direito, acerca do princípio do "desenvolvimento autônomo da particularidade". Enquanto na Antiguidade esse desenvolvimento é o momento decisivo da dissolução da sociedade e do Estado, no presente é a base da existência de ambos. A importância dessa questão para a ontologia do ser social se tornará talvez ainda mais clara se recordarmos que tudo o que Hegel discutiu aqui sob forma ideológica é apreendido por Marx em termos cientificamente exatos, a partir do exame, em cada um desses períodos, da alteração da função econômico-social do capital comercial e monetário[263]. A predominância do ângulo logicista, com o qual Hegel enfrenta esse problema, fez certamente com que ele fosse defendido ou atacado também no terreno da lógica, mas em geral de modo infrutuoso. Nossas análises não pretendem obviamente explicitar in extenso os lados ontológicos ocultos, nem muito menos encontrar as respostas. Interessava-nos apenas indicar o problema e suas amplas consequências, que simultaneamente lançam luz sobre quanto deverá se tornar importante, para a dialética de Hegel, sua formulação como identidade da identidade e da não identidade.

Isso nos leva ao segundo complexo de problemas: a cadeia dialética que vai da identidade à oposição [Gegensätzlichkeit] e à contraditoriedade, passando pela diferença e pela diversidade. A influência posterior dessas análises hegelianas, de fundamental importância, foi também nesse caso relativamente menor; mais uma vez, isso aconteceu porque a forma lógica da sua exposição encobriu os conteúdos ontológicos ocultos nas referidas análises e induziu a que fosse dedicado proporcionalmente muito tempo aos dois extremos, à identidade e à contradição, e, via de regra, que as transições que os uniam fossem negligenciadas. E isso é tanto mais surpreendente porque uma

problematização metodologicamente análoga de Hegel – a questão da transição da quantidade à qualidade – alcançou grande popularidade entre marxistas e adversários do marxismo. (Mais adiante voltaremos a falar sobre as bases gnosiológicas e ontológicas dessa afinidade estrutural.) Colocando em termos muito gerais, trata-se do seguinte: no âmbito ontológico das determinações de reflexão, o crescimento ou o declínio de um momento na conexão dialética que chega a formar um complexo não se efetuam numa processualidade contínua; ao contrário, em determinados pontos dessas inter-relações – localizados distintamente em cada contexto concreto diferente – ocorrem saltos, modificações aparentemente repentinas, tanto na estrutura quanto na dinâmica do complexo. Objetivamente, esses problemas estão na base das explanações de Hegel que agora vamos abordar. Mais precisamente, no nível máximo da universalidade, que infelizmente também aqui ganhou um formato predominantemente lógico. Todavia, é interessante observar como, de quando em vez, vêm à tona importantes constatações ontológicas que trazem à luz do dia as bases ontológicas ocultas dos arrazoados lógicos. Assim, Hegel diz o seguinte sobre a diferença: "A diferença em geral já é a contradição em si; porque ela é a unidade daqueles que são apenas enquanto não são um só – e é a separação daqueles que são apenas enquanto separados na mesma relação"[264]. A relação dialética dinâmica que Hegel determina aqui, no sentido de que a diferença é a forma em si da contradição, situa-se na linha geral de sua concepção de todo e qualquer desenvolvimento; recordemo-nos das passagens já citadas da Fenomenologia, segundo as quais tudo que é novo se apresenta inicialmente como abstrato (simplesmente em si) e depois evolui gradualmente para formas mais concretas. Nesse nível da universalidade, bem ampla, ganham ainda maior importância essas direções do desenvolvimento: elas mostram que o simples crescimento pode fazer com que determinados complexos objetivos e suas relações sofram revoluções qualitativas radicais, mas que estas não são "repentinas" nem acontecem, em última instância, de modo casual; precisamente em seu resoluto tornar-se outro, são produtos de mudanças capilares gradativas. Esses conhecimentos são extremamente significativos para toda a ontologia. Apenas apontaremos para o fato de que, nos modos de ser mais elevados e complexos, também essas relações, graças à sua complexificação, adquirem determinidades formais mais elevadas. Partindo das formas simples de objetividade da natureza inorgânica, passando pelas formações e pelo mundo orgânico (basta lembrar, por exemplo, o fenômeno da mutação), até o ser social, resulta toda uma série de complexificações cada vez maiores e, por isso, qualitativamente diferentes; uma série na qual – mais uma vez, de acordo com as leis da dialética ontologicamente entendida – as formas superiores contêm em si elementos novos não dedutíveis, mas que, no plano do ser, podem surgir tão somente sobre a base das formas mais simples. Sem o ser-em-si não pode haver nenhum ser-para-si.

Passando agora ao terceiro dos principais grupos de determinações de reflexão, a imediatidade e a mediação, encontramo-nos diante de uma dificuldade de exposição, resultante do fato de que Hegel, mesmo aplicando continuamente em toda a sua filosofia esse par de determinações, ao qual atribui uma importância central, jamais o discute diretamente, nem mesmo entre as determinações de reflexão. Na realidade, porém,

basta uma análise superficialíssima para captar no par "imediatidade-mediação" o dado essencial, a especificidade própria das determinações de reflexão, que é objetivamente a sua inseparabilidade, ainda que cada uma apareça de modo independente e autônomo, e subjetivamente a elevação do entendimento à condição de razão. Esse modo de manifestação é naturalmente destacado também por Hegel ao advertir "que, se os dois momentos aparecem também como distintos, nenhum dos dois pode faltar, e estão em união inseparável"[265]. Nas observações anteriores ele afirmara que imediatidade e mediação devem ser buscadas "na consciência". Com isso, porém, ele toca, como logo veremos, de forma unilateral uma importante peculiaridade dessas determinações de reflexão: a ligação delas com o sujeito cognoscitivo. Ora, acreditamos que essa afirmação de Hegel valha apenas para a imediatidade e não para a mediação. Esta é uma síntese categorial de elevada universalidade, extremamente objetiva, de todas as forças, processos etc. que determinam objetivamente o nascimento, o funcionamento e o ser-propriamente-assim de um complexo. Portanto, nem na natureza nem na sociedade pode existir um objeto que não seja mediato nesse sentido – e é também o que Hegel tem em mente –, que não seja o resultado de mediações. Assim, a mediação é uma categoria objetiva, ontológica, que tem de estar presente em qualquer realidade, independentemente do sujeito.

Em contrapartida, Hegel acerta plenamente quando define a imediatidade como categoria da consciência. Decerto o que a consciência assume como imediatidade é algo igualmente ligado a determinadas situações objetivas, algo desencadeado por elas. Pois, por um lado, todos os processos de mediação passam pelos estados dos complexos em questão, e esses estados existem objetivamente, mesmo quando não são captados por uma consciência como imediatidade desses complexos. Isso vale sobretudo para a natureza inorgânica, onde tal imediatidade existente em si só se torna existente para nós na consciência humana, não tendo pois nenhuma significação ontológica para o processo em si. Por outro lado, porém, o imediato possui também uma eficácia real que não passa obrigatoriamente por nenhuma consciência, que em todos os casos entra de modo real numa relação de reflexão com a mediação. Referimo-nos à natureza orgânica, onde todo ser vivo, quer seja planta, quer seja animal, entra em inter-relação com seu ambiente, como totalidade que se reproduz. Aqui ocorrem – de modo objetivamente imediato – interações de complexos com complexos, sendo que só a totalidade indivisa, completa, funcional entra em relação imediatamente necessária com uma totalidade análoga. (O fato de que a ciência está descobrindo pouco a pouco as mediações existentes entre imediatidades em tais relações recíprocas nada tem a ver com essa questão.) É só no ser especificamente humano, no ser social, e já em estágios bastante primordiais, no trabalho e na linguagem, que imediatidade e mediações se separam e se unificam, ou seja, que elas aparecem como determinações de reflexão ontológicas. Temos aqui, portanto, uma conexão categorial que é característica do ser social e só dele, embora – como vimos – fosse impossível existir uma determinação tão especificamente social se não houvesse "precursoras" dela na natureza. Hegel também deixa de ver a importância social dessa determinação de reflexão; basta pensar em sua análise do hábito como "segunda natureza", na Enciclopédia[266].

Somente se tivéssemos a intenção de transformar este esboço num volume poderíamos analisar toda a "lógica da essência" para reinterpretá-la nesse sentido. Examinando-a em seu conjunto, é necessário comentar apenas que precisamente nesse ponto a ontologia idealista do sujeito-objeto idêntico e sua exposição logicista produzem os momentos deformantes decisivos: a "dedução" lógica de uma determinação de reflexão a partir de outra e, por conseguinte, a ordenação hierárquica das mesmas (a categoria superior posterior como a "verdade" da inferior precedente). Desse modo, apresenta-se, ao lado das anomalias da hierarquia lógica, às quais já nos referimos, um novo problema ontológico extremamente importante, o das dimensões das categorias. Só num estágio mais avançado de nossas exposições poderemos aclarar até que ponto as categorias autenticamente ontológicas, enquanto determinações de uma realidade em si heterogênea, são modos de expressão de sua multidimensionalidade. Se tomarmos, por exemplo, determinações de reflexão como forma-conteúdo ou essência-fenômeno, fica claro que são heterogêneas entre si, que revelam dimensões diversas da realidade processual, que por isso frequentemente se sobrepõem uma à outra e que sua relação recíproca pode ser captada adequadamente pelo pensamento só nos casos singulares respectivos, concretos por princípio, através de uma análise de sua particularidade. Todavia, na mesma medida em que a realidade existente em si é necessariamente heterogênea, o pensamento necessariamente homogeneíza. Isso produz para a ontologia problemas metodológicos bastante importantes, os quais, nesse nível de universalidade, podem apenas ser levantados, mas não resolvidos. Aqui podemos ressaltar somente que tal fato torna necessária uma ininterrupta autocorreção – ontológica – do pensamento homogeneizante. E é igualmente evidente que as tendências homogeneizantes mais fortes operam precisamente na formação conceitual lógica e matemática. Disso resultam as discrepâncias internas, que sublinhamos mais de uma vez, na exposição logicamente orientada que Hegel faz de sua ontologia; e, em sentido oposto, disso resulta a deformação da realidade no neopositivismo. Nesse efeito concentrado, a inevitabilidade do modo de ver ontológico se evidencia como uma metodologia que de modo algum pode ficar limitada à filosofia enquanto tal, mas deve aflorar espontaneamente em toda consideração científica. Assim, a exigência de interpretar em termos físicos, biológicos, econômicos etc. as fórmulas matemáticas usadas em física, biologia, economia etc., sob pena de confusão dos próprios problemas abordados, é uma exigência fundada precisamente na ontologia, mas é simultaneamente um postulado inevitável das verdadeiras concretude e exatidão científicas, algo que importantes cientistas, de cuja atitude nenhum preconceito consegue alijar o "realismo ingênuo", sempre percebem com muita clareza, mesmo que nem sempre estejam em condições de formulá-lo de modo filosoficamente adequado.

Esse problema da pluridimensionalidade está contido de modo oculto nas considerações de Hegel sobre a forma enquanto determinação de reflexão. Hegel capta nesse caso inúmeros elementos da complexidade ontológica da questão, já que analisa a forma três vezes, a saber, como par reflexivo da essência, da matéria e do conteúdo. Mais uma vez a sequência, a dedução de uma determinação a partir da outra, aparece como a parte menos fecunda de sua argumentação. É verdade que as três relações de reflexão

condicionam-se reciprocamente e transitam de uma para a outra; mas de modo algum da relação "essência-forma" "resulta" a relação "forma-matéria", nem desta a relação "forma-conteúdo". A sequência, e com ela a "consequência", poderiam também ser invertidas, pois, mesmo que se trate da universalidade da determinação da forma, esta vigora em diversas dimensões da realidade, as quais frequentemente se entrecruzam e se sobrepõem, e nada têm a ver com "deduções" desse tipo. Bem mais importantes e com consequências muito mais consideráveis são os esforços de Hegel no sentido de dar uma fundamentação dialética à universalidade da forma. Isso implica para ele uma dupla polêmica, tanto contra quem pensa que só o conteúdo determina a objetividade, atribuindo assim à forma um significado meramente acessório, como contra quem vê na forma o único princípio ativo, ao qual a matéria estaria contraposta enquanto o "indiferentemente determinado", enquanto passividade. Não é preciso enumerar os casos concretos na história da filosofia para reconhecer que esses extremos isolados tiveram grande importância no pensamento humano e que continuam presentes ainda hoje aqui e ali. As refutações de Hegel são predominantemente de caráter gnosiológico; ele parte das representações imediatamente dadas, analisa as contradições do procedimento de separação-isolamento praticado pelo entendimento e, por essa via, capta o nível da racionalidade, a interconexão e a contraditoriedade dialéticas dessas determinações de reflexão. Desse modo, termina por formulá-las várias vezes, em termos dialéticos autênticos: "Isso, que aparece como atividade da forma, é ademais, na mesma medida, o próprio movimento da matéria mesma"[267]. E sobre a forma e o conteúdo:

> Quando há oposição entre forma e conteúdo, é essencial sustentar que o conteúdo não é carente de forma, mas que tanto tem a forma nele mesmo, como a forma lhe é algo exterior. [...]. Em si está aqui presente a relação do conteúdo e da forma, a saber, o mudar deles um no outro, de modo que o conteúdo não é senão o mudar da forma em conteúdo, e a forma não é senão o mudar do conteúdo em forma.[268]

O grande progresso feito por Hegel com sua concepção da forma como determinação de reflexão consiste, antes de tudo, na impossibilidade de projetar doravante na natureza aquela concepção da forma que era teleologicamente condicionada pelo trabalho, presente de modo tão vistoso, por exemplo, na ontologia de Aristóteles; além disso, com a concepção hegeliana, cai também a falsa prioridade unilateral da forma enquanto único princípio ativo, sem por isso minorar sua atividade e sua função relativamente determinante; ao contrário, a forma se apresenta no interior de uma proporcionalidade – quase – correta, enquanto momento de uma interação dialética. Introduzimos uma ressalva, um "quase", porque a profunda e geralmente correta concepção hegeliana da interação padece também em um ponto importante das tendências deformantes do sistema. Como o sistema pode atribuir um papel ontológico realmente decisivo e norteador apenas à própria ideia, a interação deve constituir uma espécie de equilíbrio entre forças fundamentalmente equivalentes e, portanto, uma espécie de síntese estática de forças dinâmicas. Sem dúvida existem casos em que isso corresponde aos fatos; mas, para o desenvolvimento real, para o desenvolvimento ontologicamente significativo, têm importância sobretudo as interações nas quais vigora o que Marx mais tarde chamará de "momento predominante [übergreifendes Moment]". Esse papel, porém, é atribuído por Hegel apenas à própria ideia, de modo que é levado a desvalorizar no plano ontológico a

interação que, de resto, ele compreendeu tão bem. Hegel expressa sua ideia da seguinte maneira:

> Com certeza, a ação recíproca é a verdade mais próxima da relação de causa e efeito e está, por assim dizer, no limiar do conceito. No entanto, justamente por isso, não há que contentar-se com o emprego dessa relação quando se trata do conhecimento conceituante. Quando se fica na consideração de dado conteúdo simplesmente sob o ponto de vista da ação recíproca, isso é de fato um comportamento inteiramente carente de conceito.[269]

Disso deriva uma dupla desvantagem para os conhecimentos ontológicos, tão relevantes, adquiridos por meio das determinações de reflexão. Por um lado, a natureza aparece, se considerada como um todo, como algo estático, o que na verdade, como vimos, corresponde à – falsa – concepção global de Hegel; por outro, torna-se impossível, em muitos casos, investigar corretamente, nos diversos níveis do ser, a importância crescente do "momento predominante" nas interações e inter-relações. Em questões particulares, tal problema se apresenta como problema também para Hegel – por exemplo, quando na Enciclopédia, em estreita ligação com a passagem que acabamos de citar, ele rechaça o conceito generalizado desprovido de forma e chama de "não ocorrência da forma correta" ao que habitualmente é designado com aquela expressão[270]. Para a ontologia do ser social – esfera da qual Hegel toma o seu exemplo –, isso é inteiramente correto; mas somente porque a forma aqui parte de um pôr teleológico, necessariamente fundado sobre a alternativa entre correto e falso. Assim, por exemplo, uma produção que queira ser artística pode ser "desprovida de forma" no sentido indicado por Hegel, enquanto uma planta que cresceu torta em consequência de circunstâncias desfavoráveis certamente se apresenta deformada, mas não desprovida de forma. Defeitos semelhantes podem ser encontrados nas observações, notáveis sob certos aspectos, que Hegel dedica aos pares "parte-todo" e "exterior-interior" enquanto determinações de reflexão. A razão imediata disso está no fato de que Hegel, embora tenha sido o primeiro a compreender corretamente a teleologia presente no trabalho, transformou-a simultaneamente em princípio universal (a teleologia como "verdade" do mecanicismo e do quimismo na filosofia da natureza); com isso, são obscurecidos a essência da teleologia e seu significado específico para a ontologia do ser social – teleologia "posta" e causalidade espontaneamente eficaz como determinações de reflexão.

Para concluir a análise do que Hegel considera lógica da essência, enquanto local próprio das determinações de reflexão, devemos ainda falar brevemente do tratamento dado por ele às categorias da modalidade. Suas tendências ontológicas genuínas surgem aqui, em importantes momentos singulares, com mais força do que em outros campos. Antes de tudo, Hegel refuta a concepção kantiana, que vê as categorias da modalidade como simples categorias do conhecimento, e orienta-se resolutamente no sentido de interpretá-las de modo ontológico. Isso se expressa já no fato de ele considerar a realidade o ponto central desse domínio. É claro que o ponto culminante da análise modal, tanto do ponto de vista gnosiológico quanto do lógico, não pode deixar de ser a necessidade, ao passo que, para toda ontologia autêntica, a realidade é a totalidade à qual devem estar subordinadas todas as determinações modais, inclusive a da necessidade. Referimo-nos, é claro, a uma ontologia terrenal, imanente ao mundo, e não

a uma ontologia teológica ou criptoteológica. Nesta última, o universo é tratado, em primeira linha, como regido por uma necessidade absoluta; o inapelável ser-propriamente-assim da realidade, sua determinação ontológica imanente talvez mais importante, torna-se portanto mero modo de manifestação, senão uma aparência por trás da qual, de maneira diversa nas variadas teologias, a revelação e o conhecimento dela derivado tornam visível a necessidade absoluta, a intenção, a vontade de Deus etc. Mas até mesmo as teorias fundadas sobre uma concepção científico-natural do mundo, para as quais o cosmo é regido por uma absoluta e rigorosa necessidade, terminam – involuntariamente – por considerar a realidade, de maneira fatalística, algo concentrado na natureza; com isso, esta perde o seu caráter de realidade imanente e parece subordinar-se a uma predestinação (sem Deus), quer esta seja ou não reconhecida como tal. Essa referência tem hoje um caráter sobretudo histórico, já que atualmente a visão científico-natural do mundo há muito ultrapassou tal ideia; essa concepção só reaparece de vez em quando em ficções folhetinescas, em contrafações como a do "eterno retorno" de Nietzsche; na época de Hegel, ela era bem mais difundida e encontrava mais ressonância do que hoje.

Na teoria modal de Hegel está presente uma forte tendência a superar orientações similares e a conferir à realidade o posto central que lhe cabe. Quando ele conclui suas complicadas considerações sobre o necessário, afirmando "é assim porque é"[271], essa proposição implica que a necessidade se baseia na realidade e não o contrário. Por outro lado, em função de motivos que já indicamos em outros contextos ao falar de sua incoerência no tratamento da teleologia, a questão da necessidade "cega", que depois se tornaria célebre e fecunda, aparece convertida também em algo teleológico, até mesmo teológico, na medida em que a suprassunção da "cegueira" é ligada à revelação da finalidade. Hegel se reporta aqui, de modo correto, à sua excelente interpretação do trabalho, mas a generalização acrítica dessa conexão termina por levá-lo a postular a providência. A suprassunção da "cegueira" por meio da compreensão da necessidade perde seu sentido racionalmente concreto e reincide na velha teleologia, precisamente porque a generalização se estende além do ser social, além do significado ontológico-social da necessidade reconhecida. A arremetida autenticamente ontológica para a subordinação da necessidade à realidade não é levada até as últimas consequências.

Em tudo isso se reflete uma profunda insegurança, que tem sua fonte na dupla ontologia de Hegel. Por um lado, ele é um dos precursores dos que se esforçam por compreender a realidade em toda a sua contraditória complexidade – como relação dinâmica complexa entre complexos dinâmicos –, mas, por outro, ainda é fortemente viva em seu pensamento uma extrapolação da ratio que regeu de diversas formas muitas filosofias anteriores. As experiências mais elementares da vida ensinaram aos humanos que os eventos de sua existência na realidade objetiva são compreensíveis de modo racional; ou seja, que educar o entendimento e a razão pode ser importante para o domínio da realidade, precisamente porque esses instrumentos são capazes de reproduzir fielmente no pensamento o essencial e o universal dos fatos e de seu decurso. Isso não converte a autoatividade do entendimento e da razão em algo ilusório, justamente porque o essencial, o universal e o legal jamais são dados de modo imediato, nem

podem ser simplesmente reproduzidos, mas devem ser conquistados mediante um penoso trabalho autônomo. Porém, quanto mais o pensamento elabora a racionalidade do real, tanto mais se acerca da ilusão de que é possível captar a inteira realidade como sistema unitário, racional. Esse tipo de concepção está na base de muitos sistemas teológicos-teleológicos e aparece em formas secularizadas. Todavia, o crescente conhecimento dos fatos relativos à natureza, à sociedade e ao ser humano contradiz de modo cada vez mais enérgico essa concepção e se manifesta, como vimos no caso de Hegel, na forma de um dualismo entre simultânea aceitação e negação, por um lado, de uma necessidade universal que impera sobre o todo e lhe revela a ratio unitária e, por outro, no reconhecimento do ser-propriamente-assim último e irrevogável da realidade. Esta última tendência torna-se extremamente fecunda em Hegel, sobretudo na concepção de necessidade e casualidade como determinações de reflexão correlatas, embora também nesse caso ele não leve às últimas consequências as importantes compreensões obtidas. Naturalmente também nesse complexo deparamo-nos com tautologias logicistas, como quando Hegel define a necessidade como "unidade da possibilidade e da realidade". Característico de sua insegurança, motivada por um senso crítico correto em questões como essa, é que ele, apesar de considerar "correta" essa determinação, logo em seguida acrescente que ela "é superficial, e, portanto, ininteligível"[272].

Mais importantes são suas tentativas de aprofundar melhor o nexo reflexivo entre necessidade e casualidade. Para Hegel, o casual "é algo que pode ser ou também não ser, que pode ser assim ou de outro modo, e cujo ser ou não ser, cujo ser-assim ou ser-diversamente, não está fundado nele mesmo mas em Outro"[273]. Desse modo, sem dúvida, é captado corretamente um lado da casualidade, só que também aqui a intenção correta não se explicita até o fim. Com efeito, a fundamentação última reside nessa relação com o outro, ou seja, no fato de que uma sequência causal singular, considerada isoladamente, pode muito bem ser determinada por uma rigorosa causalidade, mas na realidade ela pode se desenrolar dentro de um complexo em que justamente o nexo do evento em questão é determinado pela casualidade. Por exemplo, quando casualmente um tijolo cai de um telhado na cabeça de alguém, o movimento da telha certamente é determinado por uma rigorosa causalidade, e é possível que o seja também o fato de aquela pessoa estar passando por aquele lugar no momento em questão, talvez porque faça o seu percurso habitual cotidiano para ir ao trabalho. Portanto, a casualidade surge apenas no quadro do complexo concreto, na inter-relação de momentos heterogêneos de um processo complexo. Por outro lado, pode-se também afirmar que o casual surge precisamente de séries de determinação internas, na medida em que elementos de casualidade se manifestam em toda relação da espécie com o gênero e do indivíduo com a espécie. Hegel vê claramente essa riqueza heterogênea da natureza, mas, por negar que nela se efetue uma evolução, não chega àquela dialética de acaso e necessidade que mais tarde se converteria na base categorial do darwinismo. Sua visão é muito mais límpida quando se trata do ser social. Reconhece, por exemplo, "o papel decisivo" que o acaso tem na linguagem, no direito, na arte etc. Porém, a referida extrapolação da ratio o leva a considerar a suprassunção da casualidade em sentido puramente gnosiológico,

ou seja, unilateral do ponto de vista da práxis humana; e, portanto, a ver essa suprassunção como resultado da compreensão dos nexos que a provocam, na habilidade prática de evitar suas consequências, quando na verdade se trata, em termos ontológicos, de conhecer e dominar na prática o casual. Mas precisamente as determinações corretas de Hegel mostram que, naqueles complexos que constituem a realidade, seja como natureza, seja como sociedade, o acaso se encontra numa irrevogável relação de reflexão com a necessidade, que seu irrevogável entrelaçamento com a necessidade se impõe no ser-propriamente-assim de toda e qualquer realidade. Também aqui, portanto, encontram-se em Hegel duas ontologias indissoluvelmente entrelaçadas: por um lado, a extrapolação da necessidade e, por outro, a concepção correta da realidade; essas duas ontologias comportam, numa síntese muito peculiar, categorias muito heterogêneas, mas indissoluvelmente ligadas por determinações de reflexão.

Até esse ponto as tentativas hegelianas de aplicar o método da determinidade de reflexão às categorias da modalidade apresentam resultados frutíferos. Hegel toma sempre em consideração pares modais, chegando assim, sempre que o logicismo não atravanca seu caminho, muito próximo das questões e das soluções corretas. Isso vale, antes de tudo, para sua tentativa extremamente fecunda de examinar o problema da possibilidade na unidade de reflexão com a realidade. No devido lugar, criticamos o experimento infeliz de Hartmann com a solução "megárica" da relação entre possibilidade e realidade, sobretudo porque, em virtude dela, a possibilidade, visando desfazer-se de sua existência espectral como algo que não é nem real nem irreal, teve de dissolver-se na realidade sem deixar vestígios. A dialética das determinações de reflexão em Hegel pode conceber essa relação de modo totalmente diferente, muito próximo à realidade. É que para Hegel a possibilidade é sempre algo realmente existente; ela só permanece possibilidade em relação a uma outra realidade, a uma realidade em transformação.

> Essa realidade, que constitui a possibilidade de uma coisa, não é, portanto, a sua própria possibilidade, mas é o ser-em-si de um outro real; ela mesma é a realidade que deve ser suprassumida, a possibilidade como simples possibilidade.[274]

Esse raciocínio, belo e profundo, pode ter vastas consequências para a ontologia, as quais Hegel repetidamente intui e chega por vezes a enunciar abertamente. Assim, num contexto diverso, mas sempre no âmbito das determinações de reflexão, ele caracteriza a propriedade do seguinte modo:

> Uma coisa tem a propriedade de produzir em outra isso ou aquilo, assim como de externar-se em sua relação de maneira especificamente sua. Ela só manifesta essa propriedade na condição de haver uma constituição correspondente na outra coisa, mas ela lhe é, ao mesmo tempo, peculiar; e constitui a sua base idêntica a si mesma – por isso, essa qualidade refletida se chama propriedade.[275]

A propriedade aparece aqui, portanto, como possibilidade, mas só enquanto é referida a um outro ente, como possibilidade tanto da coisa de que é propriedade quanto de outra coisa ou de outro processo.

Acreditamos que, desse modo, foi desobstruído o caminho para compreender a possibilidade no interior da realidade. (Essa forma ontológica da possibilidade deve ser claramente distinguida das formas nas quais modalidades específicas de espelhamentos

da realidade homogeneizados em quantidade, quando não contradizem a si mesmos, são capazes de contribuir, enquanto possibilidades do pensamento, para o esclarecimento da realidade, casos da matemática e da geometria.) O caráter de possibilidade da propriedade – simultaneamente um exemplo de fluidez dos limites entre forma de ser e forma de processo dos objetos reais – permite concretizar em termos categoriais também a diversidade dos níveis do ser, embora o próprio Hegel não tenha feito nenhuma tentativa nessa direção. A mera análise do processo da vida (e é notável que N. Hartmann o tenha compreendido de maneira correta, apesar de sua concepção radicalmente equivocada da possibilidade em geral) mostra que as adaptações ao novo, as novas evoluções etc. seriam impossíveis sem uma determinada labilidade na estrutura interna e nos processos do ser vivo. A adaptação a condições radicalmente transformadas e a consequente conservação ou evolução do indivíduo e da espécie pressupõem portanto, no ser vivo, a existência de propriedades que – independentemente do grau de exatidão com que a ciência já os tenha descoberto – são capazes de figurar como possibilidades de tal modificação, de um tornar-se-outro; o conservar-se na mesma condição diante de modificações radicais nas condições de vida pode, dependendo das circunstâncias, também ser entendido ontologicamente nesse sentido. E decerto não há necessidade de demonstrar extensamente que essa função de possibilidade das propriedades se intensifica no âmbito do ser social, tanto de modo extensivo quanto intensivo, a ponto de fazer surgir qualidades inteiramente novas.

E tampouco haverá o que discutir sobre a posição central que possuem na dialética hegeliana as determinações de reflexão assim compreendidas. A única questão que se coloca é a da eficácia dessa centralidade. O próprio Hegel limita sua validade à parte central de sua Lógica, à lógica da essência. Num parágrafo da "pequena lógica", em que resume os dados de princípio relativos a essa questão, ele delineia da seguinte maneira o progresso hierárquico na lógica e, por conseguinte, também o âmbito de validade das determinações de reflexão:

> Passar para Outro é o processo dialético na esfera do ser; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da essência. Ao contrário, o movimento do conceito é desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si está presente.[276]

Sem querer discutir até que ponto essa subdivisão feita por Hegel se sustenta na ótica de sua lógica hierárquica, ousamos afirmar que ela contradiz a fecunda e genuína ontologia hegeliana que temos até agora nos esforçado por trazer à tona. Pensamos que a diferenciação, formulada por Hegel como decisiva, entre lógica do ser e lógica da essência, isto é, "passar para Outro" em oposição a "aparecer em Outro", não se sustenta no plano ontológico.

Essa insustentabilidade se manifesta sobretudo no fato de que o próprio Hegel, quando examina de maneira dialética as categorias singulares da lógica do ser, é obrigado, sem admiti-lo de modo explícito, a recorrer antecipadamente ao método e à estrutura das determinações de reflexão. Assim, ele diz, a propósito do "algo": "O algo [...] está, portanto, em relação com o seu ser-outro; não é puramente o seu ser-outro. O ser-outro está simultaneamente contido nele e ainda dele separado; ele é ser-para-outro". Nas explanações seguintes, Hegel fixa os dois pares opostos "algo" e "outro", "ser-para-outro"

e "ser-em-si". Ele observa corretamente que o "algo" e o "outro" divergem um do outro, mas concretiza essa relação de modo genuinamente dialético, assim:

> Mas a verdade deles é a sua relação; o ser-para-outro e o ser-em-si são, por isso, as mesmas determinações postas como momentos de um mesmo, como determinações que são relações e que restam em sua unidade, na unidade do ser determinado. Cada um desses momentos, por conseguinte, contém em si ao mesmo tempo também o seu momento diverso de si.

Depois, movendo-se, como qualquer um pode ver, no nível e nas formas categoriais das determinações de reflexão, Hegel conduz a termo essa descrição do "algo" da seguinte maneira:

> No início, ser-em-si e ser-para-outro são diferentes. Mas o fato de algo ter em si aquilo mesmo que ele é em-si e inversamente ser também em-si o que ele é como ser-para-outro – isto constitui a identidade do ser-em-si e do ser-para-outro, conforme a determinação de que o próprio algo é uma e mesma coisa dos dois momentos, os quais, portanto, estão contidos nele de modo indiviso.[277]

Parece-me indubitável que toda essa análise dialética correta do "algo" poderia constar tal e qual, sem alterar sequer uma palavra do texto, da lógica da essência. E, na conclusão desse raciocínio, é o próprio Hegel quem se reporta por analogia às suas explanações sobre interioridade e exterioridade, ou seja, a um caso típico de explicação de uma relação com base nas determinações de reflexão. Aqui tampouco podemos percorrer toda a lógica do ser para mostrar como o caráter de reflexão se impõe a cada estágio decisivo da análise concreta. Remetemos somente à seção sobre o ser-para-si em que Hegel analisa a relação do ser-para-si consigo mesmo e com os outros objetos existentes para si como relação de atração e de repulsão. Ele constata a relação recíproca, o caráter coordenado dos dois momentos, o que ocorre na medida em que, na relação entre ambas, a atração age na própria repulsão, com o que é suprimida a dualidade segundo a qual o ser-para-si parecia algo exclusivo: "A repulsão como o pôr dos muitos e a atração como o pôr do um" mostram "que também a atração é atração apenas mediante a repulsão, assim como a repulsão é repulsão mediante a atração"[278]. Acreditamos que, do ponto de vista ontológico, essa relação tampouco se distinga substancialmente daqueles casos que, na lógica da essência, são apresentados como determinações de reflexão.

A relação de reflexão se apresenta com simplicidade e naturalidade ainda maiores na parte mais célebre e mais influente da lógica do ser, isto é, na que trata da relação entre quantidade e qualidade. Corresponde por inteiro aos princípios estruturantes da lógica de Hegel, que descrevemos de maneira ampla na primeira parte deste capítulo, o fato de ele introduzir na hierarquia lógica primeiro a qualidade, passando a falar da conexão dialética concreta entre ambas só num segundo momento, a saber, depois de ter "derivado" logicamente também a quantidade na seção sobre a medida e as relações de mensuração; com isso, pode parecer que qualidade e quantidade sejam formas de ser dos objetos constituídas diversamente, independentes entre si, que só num determinado grau entram na relação recíproca que habitualmente se indica como a conversão de uma em outra. Porém, essa impressão é suscitada tanto pelo modo de exposição de Hegel que criticamos na primeira parte, como das falsas concepções ligadas àquele modo de exposição, quanto ao caráter ontológico dessas categorias, concepções que, por sua vez,

decorrem da metafísica idealista do sujeito-objeto idêntico. Na verdade, a relação de mensuração é, do ponto de vista ontológico, mais originária do que o tipo ôntico separado da quantidade e da qualidade, obtido por meio da abstração. É o próprio Hegel que diz o seguinte sobre a medida: "Mas todo existente tem uma grandeza para poder ser aquilo que é e, em geral, para poder ter uma existência"[279]. Aqui está singelamente enunciado que a determinidade quantitativa de todo e qualquer objeto está em indissolúvel relação de simultaneidade com sua natureza qualitativa. O próprio Hegel indica, de modo muito claro, como essa natureza feita de quantidade e qualidade só pode ser separada em cada objeto por meio da abstração, mas que na realidade existe uma relação indissolúvel entre as duas categorias:

> Essas qualidades estão em relação recíproca segundo a determinação da medida – essa determinação é seu expoente. Em si, porém, elas já estão em recíproca relação no ser-para-si da medida; o quantum está em seu duplo ser como quantum exterior e específico, de modo que cada uma das distintas quantidades tem em si essa dupla determinação e, ao mesmo tempo, é absolutamente articulada com a outra; é justamente só nesse ponto que as qualidades são determinadas. Assim elas não são apenas existência uma para outra em termos gerais, mas também são postas como inseparáveis; e a determinidade de grandeza que a elas se liga é uma unidade qualitativa: uma única determinação de medida na qual, de acordo com seu conceito, elas se relacionam em si. A medida é, assim, o comportamento quantitativo imanente de duas qualidades entre si.[280]

Quando se leem essa e outras explanações de Hegel sobre como se comportam de fato a quantidade e a qualidade uma em relação à outra, não há como compreender onde está a diferença entre ela e as determinações de reflexão típicas, como forma-conteúdo, interior-exterior etc. O fato de que tenha sido possível analisar previamente a quantidade e a qualidade, uma independente da outra, nada prova contra essa concepção. Se determinações de reflexão tão típicas como essência e aparência foram tanto tempo estudadas, inclusive em filosofia, como antitéticas e autônomas, pode-se bem compreender como algo similar possa ter ocorrido também no caso de determinações objetivas tão elementarmente evidentes quanto as da quantidade e da qualidade. A única diferença é que, no primeiro caso, Hegel atribui as representações separadas ao nível cognoscitivo do entendimento, enquanto no segundo – por razões inerentes à hierarquia lógica do sistema – não levanta a questão da passagem do entendimento à razão, ao conhecimento do inseparável pertencimento dialético de momentos aparentemente autônomos. Isso nada tem a ver, porém, com a essência da questão. Quantidade e qualidade, em sua essência ontológica, são típicas determinações de reflexão. Justamente nesse ponto tal constatação ontológica pode ser corroborada pelos fatos relativos a estágios primitivos de desenvolvimento. Há muito sabemos, graças à etnografia, que bem antes que se começasse a contar, a apreender quantitativamente os objetos, os seres humanos davam conta, na prática, com meios puramente qualitativos, sobre a base de percepções qualitativas, de complexos de fatos que somos hoje habituados a captar em termos quantitativos. Os pastores, por exemplo, não contavam os seus rebanhos, mas conheciam todos os animais individualmente, de modo que conseguiam perceber sua perda de imediato e com extrema precisão, sem necessidade de contá-los. Os experimentos de Pavlov mostram que os cães são capazes de reagir exatamente a 30, 60, 120 etc. batidas do metrônomo, entendidas como qualidades diversas, sendo que não há a menor possibilidade de se cogitar aqui a capacidade de

contar. Nesse sentido, podemos dizer que o nível da compreensão das determinações de reflexão como algo separado não é apenas um estágio que precede sua unificação dialética por meio da razão, mas constitui também um progresso da civilização com relação à percepção primitiva imediatamente unitária.

Passando agora a examinar brevemente a terceira parte da Lógica, a lógica do conceito, devemos desde logo levantar uma objeção de princípio contra a determinação geral dessa esfera por parte de Hegel. Após ter caracterizado os três graus da lógica, na passagem que citamos há pouco, Hegel diz, a respeito do terceiro grau: "O movimento do conceito, de certo modo, pode considerar-se como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro"[281]. Também essa proposição é uma consequência lógica da teoria ontológica do sujeito-objeto idêntico; já que a lógica do conceito concebe como grau máximo a transformação da substância em sujeito, é óbvio, do ponto de vista lógico, que a relação dos momentos com o todo aproxime-se cada vez mais da identidade, que os momentos devam abandonar sua independência, sua estranheza recíproca. No entanto, assim como, em relação à lógica do ser, já demonstramos que Hegel extrapola inadmissivelmente os componentes de independência e que seu senso ontológico correto termine por conduzi-lo, nas exposições concretas, a abandonar tacitamente essas frágeis premissas lógicas e a antecipar as determinações de reflexão, mais próximas da realidade, assim também agora deverá ser reduzida de maneira crítica a conexão excessivamente homogeneizada dos momentos e de sua relação processual. Uma boa base para tal operação nos é oferecida, no mesmo parágrafo do exemplo citado, pelo próprio Hegel, que indica precisamente o desenvolvimento como uma das relações, um dos processos, nos quais essa nova harmonia das determinações deveria se verificar. Hegel refuta para os seres vivos a concepção mecânica, segundo a qual, no germe de uma planta, estaria presente realiter [de modo real] a figura que se desenvolverá em seguida, mas encontra nessa afirmação um núcleo de verdade, no sentido de que "o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada é posto de novo segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma"[282]. Isso com certeza corresponde à ontologia do sujeito-objeto idêntico, mas não à realidade, nem mesmo à realidade na concepção concreta de Hegel. Porque é evidente que o desenvolvimento suscita sem parar problemas qualitativamente novos e introduz na realidade antíteses e contradições novas, desconhecidas no grau mais baixo, e tais que não podem ser entendidas como simples "mudanças de forma". Embora Hegel rejeite a teoria evolucionista para os seres vivos, o campo do ser social é, também de acordo com sua concepção, parte integrante do nível máximo da lógica, do mesmo modo que a vida ou num grau ainda mais elevado do que esta. Este se mostra na própria realidade como emergência ainda mais incisiva do novo e sobretudo como nascimento de antíteses e contradições que, nesse sentido, excedem tanto o nível da vida quanto este último excede o nível do ser inorgânico. Portanto, precisamente para as objetivações mais importantes da lógica do conceito, a caracterização que Hegel antecipa delas é insustentável.

E isso resulta, como veremos, das próprias exposições de Hegel. Se às considerações, nas quais ele pretende demonstrar essa novidade da estrutura da lógica do conceito,

contrapusermos aquelas em que ele descreve – na mesma obra – o processo da vida no contexto do conjunto da natureza, veremos que Hegel, no momento em que capta dialeticamente esses complexos e conexões, vai tão além do seu restrito programa metafísico que torna evidente que já o está negando e, com isso, retornando às determinações de reflexão autenticamente dialéticas. Essa descrição categorial do processo da vida em sua totalidade tem o seguinte teor:

> O ser-vivo se contrapõe a uma natureza inorgânica, à qual se refere como potência dela, e que ele assimila a si. O resultado desse processo não é, como no processo químico, um produto neutro, no qual foi suprassumida a autonomia dos dois lados que se contrapunham um a outro; mas o ser-vivo se mostra como invadindo o seu Outro, que não pode resistir à sua potência. A natureza inorgânica, que é subjugada pelo ser vivo, suporta isso pelo motivo de ser em si o mesmo que a vida é para si. No Outro, assim, o ser-vivo só vai junto consigo mesmo. Quando a alma escapa do corpo, as potências elementares da objetividade entram em jogo. Essas potências estão, por assim dizer, permanentemente armando o bote para dar início ao seu processo no corpo orgânico; e a vida é o combate constante contra isso.[283]

Destacaremos apenas três momentos. Primeiro e sobretudo, Hegel expõe aqui um processo de interação cujos componentes são ao mesmo tempo idênticos e contraditórios. Dada a identidade e a simultânea contraditoriedade entre o ser-em-si da natureza e o ser-para-si da vida, toda a relação se revela precisamente como um caso típico de determinação de reflexão. Em segundo lugar, faz parte da necessidade da vida que nessa inter-relação surja algo contraditoriamente novo, tanto no início dela, quando o organismo se constitui como tal, quanto no seu fim, quando ele se extingue e desaparece no ciclo normal da natureza inorgânica. Essa profunda contraditoriedade do novo – que, desse modo, surge duplamente –, é inconciliável com a citada concepção "harmônica" do desenvolvimento. Quanto mais tal concepção se diferencia dos casos típicos da lógica do conceito, tanto mais ela acentua os seus momentos dialéticos. Em terceiro lugar, podemos notar ainda que, em contraste com sua teoria geral da interação, já mencionada por nós, Hegel descobre inclusive o "momento predominante", com o que aproxima ainda mais sua exposição das determinações de reflexão corretamente entendidas.

Na própria lógica do conceito aparecem como categorias especificamente novas sobretudo as da universalidade, particularidade e singularidade. O conteúdo filosófico delas é extremamente importante e rico de consequências para o conjunto da imagem hegeliana do mundo, mas também ele aparece encoberto pelo discurso lógico, na medida em que as aplicações decisivas dessas categorias são incorporadas na teoria do conceito-juízo-silogismo. Todavia, é fácil ver que Hegel usa essas categorias essencialmente como determinações de reflexão. Isso se evidencia já no fato de que, mesmo apresentando-as como situadas na lógica do conceito, trata de suas principais relações dialéticas na conclusão da lógica da essência e, mais precisamente, em correspondência com o sentido da exposição, como determinações de reflexão:

> Porém, de modo imediato, já que o universal só é idêntico consigo mesmo enquanto contém em si a determinidade como suprassumida, sendo, portanto, o negativo enquanto negativo, ele é a mesma negatividade que constitui a singularidade; e a singularidade, por ser igualmente o determinado bem determinado, o negativo enquanto negativo, é de modo imediato a mesma identidade que constitui a universalidade. Essa sua identidade simples é a particularidade, que contém em si, em unidade imediata, o momento da determinidade próprio do singular e o momento da reflexão-em-si próprio do universal. Essas três totalidades são, portanto, uma só e mesma reflexão.[284]

Exatamente no mesmo espírito essas categorias são estudadas na lógica do conceito; a singularidade aparece como "já posta pela particularidade", a qual, por sua vez, não é mais do que "a universalidade determinada".

> A universalidade e a particularidade manifestaram-se [...] como os momentos do devir da singularidade. [...] O particular, pela mesma razão, por ser apenas o universal determinado, é ao mesmo tempo também um singular; e, vice-versa, dado que o singular é o universal determinado, ele é do mesmo modo um particular.[285]

Seria, porém, desconhecer unilateralmente as intenções de Hegel caso se analisasse nessa relação tão somente as passagens de uma para outra. Ao aplicar tais categorias ao campo do ser social, Hegel indica repetidamente e em muitas passagens bem importantes como cada uma delas, precisamente em sua peculiaridade específica, é capaz de caracterizar ontologicamente determinadas estruturas e transformações estruturais da sociedade; em outro contexto, já fizemos referência ao papel da particularidade como fator decisivo de contraste entre a Antiguidade e a Idade Moderna. Seria possível citar com facilidade muitos outros exemplos nesse sentido em Hegel[286].

Quanto mais o sistema hegeliano avança do conceito à ideia, tanto mais se torna evidente que a base estrutural dos complexos que surgem com esse avanço, bem como a de suas contradições, reside sempre nas determinações de reflexão. Acabamos de ver isso nas relações entre os seres vivos e seu ambiente. Entretanto, tais relações só surgem e só podem ser racionalmente compreendidas quando se põe de lado a ontologia do sujeito-objeto idêntico e se dá livre curso às geniais intuições ontológicas de Hegel em sua verdadeira dinâmica interior, como acontece no caso já analisado da relação entre causalidade e teleologia. Se essa relação fosse, segundo as palavras de Hegel, a "verdade" do mecanicismo e do quimismo, voltaríamos a cair na antiquada metafísica. Ao contrário, quando sua teleologia é entendida como relação válida exclusivamente no quadro do ser social, único local a que pertence, então surge uma autêntica relação entre determinações de reflexão que forma a base ontológica do que Marx chama de metabolismo entre a sociedade e a natureza. Por mais autônomas, diferentes e até contrapostas que pareçam a causalidade e a teleologia para o entendimento, a relação de reflexão entre elas cria, no trabalho, em cada caso específico, processos indissolúveis, nos quais a causalidade espontânea e a teleologia posta resultam dialeticamente articuladas. Já que, como veremos na segunda parte deste livro, o trabalho constitui o protótipo [Urbild] da práxis social, encontramos na concepção hegeliana da teleologia do trabalho, assim interpretada, uma determinação fundamental para a ontologia do ser social. Essa análise não será aprofundada neste ponto porque a filosofia hegeliana da sociedade contém, ao lado do predomínio deformante da ontologia visada por ele, um número tão grande de distorções de fatos verdadeiros, provocadas pelos preconceitos históricos de sua época, que tão somente uma reinterpretação bastante pormenorizada seria capaz de trazer à tona o que, apesar de tudo, nela existe de fecundo. Devemos nos contentar em ter indicado, com as análises feitas até aqui, a validade geral e a fecundidade metodológica das determinações de reflexão para a ontologia dialética e, em particular, para uma ontologia dialética do ser social.

Nossa concepção acerca da essencialidade unitária das determinações de reflexão parece simplificar as diferenciações operadas por Hegel. Na verdade, é pela eliminação

desses esquemas logicistas que se prepara o caminho para uma verdadeira diferenciação. Esta deveria, antes de tudo, concretizar a sequencia dialética, genialmente determinada por Hegel, que vai da identidade à oposição e à contradição, passando pela diferença e pela diversidade. O próprio Hegel jamais o fez. Só nos clássicos do marxismo ela foi operante, mas pouco depois, igualmente, caiu no esquecimento. Não há como superestimar a importância dessa diferenciação, já que a desvalorização da dialética por seus adversários repousa em grande parte, e por vezes com relativa legitimidade, no fato de que seus defensores operam exclusivamente com as formas mais desenvolvidas, mais extremas, da contraditoriedade, negligenciando as formas intermediárias. Além do mais, só a nossa proposta de unificação das determinações de reflexão permite diferenciar os diversos modos de manifestação da dialética, assim concebida nos diversos níveis do ser, de acordo com a constituição ontológica de cada um deles. Também nesse caso o crédito da dialética se viu diminuído porque, por um lado, relações dialéticas, que só se manifestam no nível máximo do ser, foram aplicadas de maneira acrítica às formas inferiores de ser; e, por outro, porque houve contínuas tentativas de interpretar de modo reducionista os complexos dialéticos mais elaborados a partir dos mais simples. E, por fim, esse modo de análise oferece uma base teórica para separar corretamente a teoria do conhecimento da ontologia, para determinar corretamente a dependência da primeira em relação à segunda, pelo fato de que a passagem gnosiológica do entendimento à razão é exposta como consequência da dialética objetiva de essência e fenômeno e a prioridade ontológica dos complexos, dialeticamente estruturados, diante de seus elementos, componentes etc., obriga a essa passagem gnosiológica, no interesse do conhecimento mais adequado possível da realidade. Com as determinações de reflexão, essa prioridade ontológica dos complexos revela-se com clareza pela primeira vez na história da filosofia.

Ligado a isso está – o que Hegel intuiu genialmente, embora nunca tenha ido até o fim com coerência – o fato de que também sujeito e objeto são determinações de reflexão, que só se tornam efetivas enquanto tais no nível do ser social. Essa intuição constitui o núcleo de verdade que se oculta na ontologia do desenvolvimento proclamada de modo imediato por Hegel: trata-se da tentativa de captar o surgimento de todas as determinações de reflexão por meio de uma dedução universalmente (cosmicamente) histórica. Para comprová-lo, basta comparar sua exposição, sobretudo na Fenomenologia, com as de seus predecessores. Descartes ou Espinosa cindem em duas partes essa determinação de reflexão ao nível de sua datidade imediata (o pensamento e a extensão). Kant subjetiviza gnosiologicamente o mundo dos objetos ontológicos; Schelling, por fim, contrapondo a natureza inconsciente à história consciente, não faz mais do que projetar sob a forma do inconsciente a consciência na natureza para depois, com um método sofístico, deduzi-la a partir da natureza. Veremos posteriormente a importância decisiva que adquire para a ontologia do ser social o desenvolvimento dessa intuição e dessa concepção hegelianas.

Para concluir, queremos nos referir brevemente ao fato de que o esclarecimento do caráter e do raio de ação das determinações de reflexão pode trazer um esclarecimento também de um conceito muito usado e muito popular, mas raramente analisado, a saber,

o da suprassunção [Aufhebung] das contradições. Acreditamos ser necessário distinguir claramente entre o suprassumir no âmbito da própria realidade e o suprassumir no simples conhecimento desta, ainda que em ambos os casos se fale de relações ontológicas relativas ao próprio ser. Ou seja: se as determinações de reflexão definem uma dimensão concreta no interior de um complexo do ser – pense-se, por exemplo, na relação "forma-conteúdo" –, então a sua suprassunção pode ser apenas gnosiológica, ou seja, uma elevação da consciência do ponto de vista do entendimento ao da razão, ao discernimento da conexão dialética real. Uma suprassunção ontológica dessas determinações de reflexão é impossível, já que, quando uma objetividade ontológica realmente dada é cancelada de facto, a relação "forma-conteúdo" será simplesmente renovada, com as variações correspondentes, na nova objetividade (ou nas novas objetividades que assim vão surgindo); em suma, uma relação "forma-conteúdo" continuará a surgir reiteradamente. (Naturalmente, o estudo concreto das novas relações "forma-conteúdo" continua a ser uma importante questão científica.)

É verdade que podem estar em relação própria de determinações de reflexão também complexos de objetividades reais, inclusive processos, desde forças naturais relacionadas mas objetivamente contraditórias até classes sociais coordenadas e opostas. Nesse caso, são possíveis tanto um equilíbrio, sempre relativo, determinado pela dinâmica das contradições, e sua suprassunção, quanto a suprassunção total ou parcial de um complexo por outro; e essa suprassunção se verifica na realidade, isto é, modifica de modo mais ou menos radical a própria realidade, e disso depende realiter, ontologicamente, a proporção entre o que é destruído e o que é conservado no ato (ou no processo) de suprassunção. Isso significa que, enquanto a suprassunção no pensamento tem sempre caráter teórico, como ocorre no caso da compreensão da relação entre forma e conteúdo – o que não exime, é evidente, da obrigação de uma análise concreta, no caso em questão, da respectiva constituição concreta das determinações de reflexão concretas –, a suprassunção real tem na natureza o seguinte caráter: é realizada por uma interação entre complexos regulada por leis, interação que, embora necessária, pode se apresentar apenas como uma necessidade "cega"; já no ser social, entre a série dos componentes reais da suprassunção, figura a consciência social, seja ela a falsa ou a verdadeira. Desse modo, um conhecimento verdadeiro dos complexos que favorecem ou impedem a suprassunção pode se tornar, em determinadas circunstâncias, um componente ontologicamente real no próprio processo de suprassunção. O conhecimento dos processos naturais pode também levar a suprassunções reais de complexos, e a série destas vai desde a ciência da estrutura atômica até a criação de seres vivos. Na medida em que o conhecimento permite uma intervenção ativa em sua dialética, o processo tem lugar no campo do ser social, do metabolismo entre a sociedade e a natureza, sendo que, no entanto, a apreensão correta da dialética da natureza constitui o pressuposto incontornável. Correspondendo à estrutura total do sistema hegeliano, essa diferença, tão importante do ponto de vista ontológico, nunca chega a se evidenciar com real nitidez; ela é, muito antes, descaracterizada pelo modo logicista de exposição do sistema – e isso com intensidade muito maior do que a própria teoria das categorias.

IV. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx[*]

"As categorias" são "formas de ser, determinações da existência."[**]
Karl Marx

1. Questões metodológicas preliminares

Quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante. Essa duplicidade, intimamente interligada, tem a ver indubitavelmente com o fato de que seu ponto de partida é decididamente, ainda que desde o início em termos críticos, a filosofia hegeliana. E esta, como vimos[***], move-se dentro de certa unidade, determinada pela ideia do sistema, de ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação, tendendo mesmo a fundir esses elementos. Por isso, é natural que o jovem Marx não pudesse chegar a uma problematização ontológica direta e consciente em seus primeiros escritos, ainda influenciados por Hegel. Acreditamos que essa tendência negativa seja reforçada pela ambivalência do idealismo objetivo hegeliano, que só muito mais tarde será revelada, em particular por Engels e por Lenin. Pois, se tanto Marx quanto Engels, no processo de separação consciente de Hegel, põem no centro de sua exposição e de sua polêmica, com toda razão, a oposição excludente entre o idealismo hegeliano e o materialismo por eles renovado, mais tarde passam a sublinhar energicamente as tendências materialistas que, de modo latente, atuam no interior do idealismo objetivo. É assim que Engels, no Feuerbach, dirá que Hegel promove "um materialismo posto de cabeça para baixo"[287]; e Lenin falará, repetidas vezes, de arremetidas na direção do materialismo na Lógica de Hegel[288]. Todavia, deve-se, constatar igualmente que, mesmo durante as mais duras polêmicas contra hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer e Stirner, Marx jamais identificou o idealismo deles com o de Hegel.

Não há dúvida de que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve caráter ontológico; e isso porque, naquele momento, pela primeira vez na Alemanha foram confrontados abertamente, com efeitos extensos e profundos, o idealismo e o materialismo. Até mesmo as debilidades de sua posição,

reveladas mais tarde – caso de sua limitação à relação abstrata entre Deus e ser humano –, contribuíram para fazer emergir nas consciências, de modo claro e enérgico, o problema ontológico. Esse efeito fica mais evidente no jovem Engels, que em seus primórdios, filosoficamente pouco claros, no âmbito da "Alemanha Jovem", passa depois para o hegelianismo de esquerda. Percebe-se aqui a radicalidade com que a nova orientação ontológica iniciada com Feuerbach atuou desde seu surgimento. O fato de que, excetuando Gottfried Keller e os democratas revolucionários russos, assista-se no século XIX[*] tão somente a uma renovação atenuada do materialismo do século anterior, nada muda na intensidade do efeito originário. Todavia, esse abalo é pouco visível precisamente em Marx. Os documentos nos apresentam uma aceitação compreensiva e simpática de Feuerbach, que aparece, porém, sempre como crítica e exige um desenvolvimento crítico. Isso é visível já nas primeiras cartas (em 1841) e assumirá uma forma inteiramente explícita – em meio à batalha contra o idealismo dos hegelianos – em A ideologia alemã: "Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história e, na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista"[289]. O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição também lança luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social.

Será útil, por conseguinte, um breve exame de sua tese de doutoramento. Nela, Marx aborda a certa altura a crítica lógico-gnosiológica que Kant dirige às provas da existência de Deus e faz a seguinte objeção:

> As provas da existência de Deus nada mais são do que tautologias vazias – a prova ontológica, por exemplo, não vai além da seguinte afirmação: "o que eu imagino realmente (realiter) é uma representação real para mim", ela atua sobre mim e, nesse sentido, todos os deuses, pagãos ou cristãos, possuíram uma existência real. O antigo Moloque não exerceu uma dominação? O Apolo délfico não era uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant. Se alguém imagina possuir cem táleres, não sendo isso para ele apenas uma representação arbitrária, subjetiva, se acreditar de fato nela, então os cem táleres imaginados têm para ele o mesmo valor de cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual provocará uma ação efetiva, do mesmo modo que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses.[290]

Já se pode ver aqui alguns momentos extremamente importantes do pensamento marxiano. O que é dominante, nessa passagem, é a realidade social enquanto critério último do ser ou do não-ser social de um fenômeno; contudo, é trazida aqui à superfície uma problemática vasta e profunda, que o jovem Marx, naquele momento, ainda não estava em condições de dominar metodologicamente. Por um lado, do espírito global da tese de doutorado decorre que Marx não admite a existência de nenhum deus; por outro, do fato de que determinadas representações de Deus tenham uma efetiva eficácia histórica deveria decorrer para elas um tipo qualquer de ser social. Marx coloca já aqui, portanto, um problema que mais tarde, quando ele se tornar economista e materialista, terá grande importância em sua obra: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de elas, no plano ontológico geral, serem falsas

ou verdadeiras. Esses raciocínios, relevantes para o desenvolvimento posterior do pensamento de Marx, são complementados de modo interessante por sua crítica a Kant. Este contestara a chamada prova ontológica de um ponto de vista lógico-gnosiológico, cortando qualquer vinculação necessária entre representação e realidade, negando de modo absoluto todo caráter ontologicamente relevante do conteúdo. O jovem Marx protesta contra isso – uma vez mais em nome da peculiaridade ontológica do ser social – e comenta de modo espirituoso que, em determinadas circunstâncias, os cem táleres imaginados podem muito bem ter um papel relevante no ser social. (Na posterior economia de Marx, essa dialética entre dinheiro ideal e dinheiro real se apresenta como um importante momento da relação entre dinheiro como meio de circulação e sua função como meio de pagamento.)

Ao tratar de Hegel, já havíamos observado que Marx, em nome da peculiaridade ôntica concreta das formações sociais, exige a sua investigação ôntica concreta (ontológica), ao mesmo tempo em que rechaça o método hegeliano de expor essas conexões sobre a base de esquemas lógicos. Temos, portanto, que no trajeto de desenvolvimento do jovem Marx se delineia com clareza aquele direcionamento no rumo da concretização cada vez maior das formações, das conexões etc. do ser social, que, justamente em sentido filosófico, alcançará seu ponto de inflexão nos seus estudos econômicos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos Manuscritos econômico-filosóficos, cuja originalidade inovadora reside, não menos importante, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas o fato de a economia ser o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o "economicismo". (Isso só passaria a se dar em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico.) A evolução filosófica que leva Marx ao materialismo culmina nesse voltar-se para a economia; se e até que ponto Feuerbach desempenhou um papel importante nesse processo é algo que não pode ser estabelecido com clareza, embora seja certo que Marx esteve imediatamente de acordo, em princípio, com as ideias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com sua atitude antirreligiosa. Mas é igualmente certo que, também nesses campos, ele assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou além de Feuerbach: no que se refere à filosofia da natureza, ele sempre se posicionou rigorosamente contra a tradicional separação entre natureza e sociedade, que Feuerbach tampouco havia superado, e sempre considerou os problemas da natureza, predominantemente, do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade. É por isso que o contraste com Hegel vai nele ganhando acentos mais vigorosos do que no próprio Feuerbach. Marx reconhece uma só ciência, a ciência da história, que engloba tanto a natureza quanto o mundo humano[291]. No que se refere à religião, não se contentou com a relação abstrato-contemplativa entre homem e Deus; à ontologia simplista de Feuerbach, malgrado seu caráter intencionalmente materialista, Marx contrapôs a exigência de levar em conta, de modo concreto e materialista, todas as relações da vida

humana e, antes de tudo, as relações histórico-sociais. O problema da natureza aparece aqui sob uma luz ontológica completamente nova.

No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam in nuce:

> Como formador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, desse modo, uma condição de existência do homem independentemente de todas as formas sociais, uma eterna necessidade natural de mediar o metabolismo entre homem e natureza, portanto, a vida humana.[292]

O trabalho dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve "as potências que nela se encontram latentes" e sujeita as forças da natureza "a seu próprio domínio". Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. O homem que trabalha "usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com seu propósito". Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico:

> No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na imaginação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não quer dizer que ele opera apenas uma alteração de forma do elemento natural; ele efetiva no elemento natural, ao mesmo tempo, seu propósito, que fornece a lei de seu modo de agir e ao qual ele tem de subordinar a sua vontade.[293]

Falaremos amplamente do significado ontológico da teleologia do trabalho no capítulo respectivo da segunda parte deste livro. O que importa aqui é apenas fixar, em seus traços mais gerais, o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social.

Nesse tocante, devem ser sublinhados particularmente alguns momentos, sobretudo este: o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados "domínios do espírito". De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do "darwinismo social". As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. A existência do salto ontológico

não é anulada pelo fato de esse processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato do pôr teleológico no trabalho está presente o ser social em si. O processo histórico do seu desdobramento, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser-em-si num ser-para-si e, portanto, a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais cada vez mais puros, mais próprios.

A forma do pôr teleológico enquanto transformação material da realidade material é, em termos ontológicos, algo radicalmente novo. É óbvio que, no plano do ser, temos de deduzi-lo geneticamente de suas formas de transição. Também essas, porém, só podem receber uma interpretação ontológica correta quando for captado em termos ontológicos corretos o seu resultado, ou seja, o trabalho já em sua forma adequada, e quando se tentar compreender essa gênese, que em si não é um processo teleológico, a partir do seu resultado. E isso vale não apenas para essa relação fundamental. Marx, de maneira coerente, considera essa espécie de compreensão como o método geral para a sociedade:

> A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc.[294]

Nas observações que seguem o trecho citado, Marx polemiza contra toda "modernização", contra a tentativa de introduzir num estágio mais primitivo as categorias de um estágio mais evoluído. Mas se trata de uma simples defesa contra mal-entendidos prováveis, que surgem com frequência. De qualquer modo, o essencial dessa compreensão metodológica continua a ser a exata separação entre a realidade existente em si como processo e os caminhos do seu conhecimento. A ilusão idealista de Hegel surge, como veremos ainda mais detalhadamente na crítica feita por Marx, precisamente porque o processo ontológico do ser e da gênese é aproximado em demasia do processo do compreender, necessário no plano cognoscitivo; aliás, este último chega a ser entendido como um substituto e até mesmo como uma forma ontologicamente superior do primeiro.

Voltando agora, após essa necessária digressão, à relação ontológica entre natureza e sociedade, deparamo-nos com o fato de que as categorias e as leis da natureza, tanto orgânica quanto inorgânica, constituem uma base em última instância (no sentido da modificação fundamental da sua essência) irrevogável das categorias sociais. Somente sobre a base de um conhecimento ao menos imediatamente correto das propriedades reais das coisas e dos processos é que o pôr teleológico do trabalho pode cumprir sua função transformadora. O fato de que, desse modo, surjam formas de objetividade totalmente novas, que não podem ter nenhum tipo de analogia na natureza, em nada altera essa situação. Mesmo quando o objeto da natureza parece permanecer imediatamente natural, sua função de valor de uso já é algo qualitativamente novo em

relação à natureza; e, com o pôr socialmente objetivo do valor de uso, surge, no curso do desenvolvimento social, o valor de troca, no qual, se considerado isoladamente, desaparece toda objetividade natural: como diz Marx, o que ele possui é uma "objetividade fantasmagórica"[295]. Em certo ponto, Marx afirma com ironia, contra alguns economistas: "Até o momento presente, nenhum químico descobriu valor de troca na pérola ou no diamante"[296]. Por outro lado, porém, cada uma dessas objetividades puramente sociais pressupõe, não importa se com mediações mais ou menos aproximadas, objetividades naturais socialmente transformadas (não há valor de troca sem valor de uso etc.). Assim, até existem categorias sociais puras, ou melhor, é o conjunto delas que constitui a especificidade do ser social, mas esse ser não só se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, como também se reproduz constantemente nesse quadro e jamais pode se separar por completo – precisamente em sentido ontológico – dessa base. É preciso sublinhar, em particular, a expressão "jamais por completo", uma vez que a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (basta pensar nos animais domésticos), e continuar a explicitar, a partir dessa base, as determinações puramente sociais. A tendência principal do processo que assim tem lugar é o constante crescimento, quantitativo e qualitativo, dos componentes pura ou predominantemente sociais, aquilo que Marx costumava chamar de "recuo da barreira natural". Mesmo sem analisar mais a fundo, neste contexto, tal conjunto de problemas, já podemos afirmar de modo sintético: a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza.

Essa indissolúvel unidade do materialismo na ontologia de Marx não depende de em que medida os estudiosos marxistas tenham conseguido esclarecer, de modo concreto e persuasivo, essas conexões nos diversos setores da ciência da natureza. O próprio Marx falou de uma ciência unitária da história muito antes que esta desenvolvesse efetivamente tais tendências. Não foi por acaso que Marx e Engels saudaram, com algumas ressalvas, a atuação de Darwin como "base para o nosso modo de ver"[297]e que Engels se entusiasmasse com as teorias astronômicas de Kant-Laplace etc. Naturalmente não é possível superestimar a importância de um desenvolvimento ulterior e contemporâneo do marxismo nessa direção. Aqui, porém, foi necessário sublinhar simplesmente que a fundação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade e a processualidade, a contraditoriedade dialética etc., já está implicitamente contida no fundamento metodológico da ontologia marxiana. Esse estado de questão nos parece apropriado para delinear, em poucas palavras, o novo tipo representado na história da filosofia e da ciência por essa concepção de Marx. Ele jamais pretendeu expressamente criar um método filosófico próprio ou, menos ainda, um sistema filosófico. Na década de 1840, combateu no plano filosófico o idealismo de Hegel e, em particular, o idealismo cada vez mais subjetivista dos discípulos radicais deste. Após o fracasso da revolução de 1848, o centro de seus interesses passou a ser a fundação de uma ciência da economia. Isso levou muitos dos admiradores de seus

escritos filosóficos juvenis a dizer que ele se afastara da filosofia para se tornar "apenas" um especialista em economia. Mas se trata de uma conclusão apressada ou, melhor dizendo, inteiramente insustentável. Essa conclusão se funda sobre características puramente exteriores, sobre a metodologia imperante na segunda metade do século XIX, que estabelecia uma oposição mecanicamente rígida entre filosofia e ciências singulares positivas, degradando, com isso, a própria filosofia à condição de ciência particular por estar fundada exclusivamente sobre a lógica e a teoria do conhecimento. A partir de tais pontos de vista, a economia do Marx maduro pareceu à ciência burguesa e aos modos de consideração por ela influenciados, inclusive entre adeptos do marxismo, uma ciência particular, em contraste com as tendências filosóficas de seu período juvenil. Mais tarde houve quem, sob a influência do subjetivismo existencialista, construísse um contraste entre os dois períodos da produção marxiana.

Nossas considerações posteriores, mais detalhadas, evidenciarão, mesmo sem polêmica explícita, a caducidade de tal contraposição entre o jovem Marx – filosófico – e o posterior puro economista. Veremos que Marx não se tornou "menos filosófico", mas, ao contrário, aprofundou notavelmente, em todos os campos, suas visões filosóficas. Basta pensar na superação – puramente filosófica – da dialética hegeliana. Encontramos, já em sua juventude, iniciativas nesse sentido, em particular quando ele busca ir além da teoria das contradições absolutizada de um ponto de vista logicista[298]. Os críticos apressados do Marx filósofo em geral se esquecem, entre outros, daquele trecho de O capital no qual ele, embora partindo também aí da economia, formula uma concepção inteiramente nova da suprassunção das contradições:

> Vimos 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.[299]

Nessa concepção, puramente ontológica, a contraditoriedade se apresenta como motor permanente da relação dinâmica entre complexos, entre processos que surgem de tais relações. Portanto, a contraditoriedade não é apenas, como em Hegel, a forma de passagem repentina de um stadium a outro, mas também a força motriz do próprio processo normal. Com isso não se nega naturalmente a passagem repentina de alguma coisa a outra, ou que certas passagens tenham caráter de crise ou de salto brusco. Para conhecê-las, porém, é preciso iluminar as condições específicas nas quais devem se verificar; elas não são mais consequências "lógicas" de uma contraditoriedade abstrata de cunho geral. Pois esta pode – e Marx mostra isso aqui com grande clareza – ser veículo também de um processo que decorre normalmente; a contradição se revela como princípio do ser precisamente porque é possível apreendê-la na realidade também enquanto base de tais processos.

Considerando as coisas com seriedade, deturpações desse tipo podem ser postas de lado. É certo que as obras econômicas do Marx maduro estão centradas coerentemente na cientificidade da economia, mas nada têm em comum com a concepção burguesa, segundo a qual a economia é mera ciência particular, na qual os chamados fenômenos

econômicos puros são isolados do conjunto das inter-relações do ser social como totalidade e, depois, analisados nesse isolamento artificial, visando – eventualmente – relacionar de maneira abstrata o território assim formado com outros territórios isolados de modo igualmente artificial (o direito, a sociologia etc.). A economia marxiana, ao contrário, parte sempre da totalidade do ser social e volta a desembocar nessa totalidade. Como já expusemos, o tratamento central e, sob certos aspectos, frequentemente imanente dos fenômenos econômicos encontra seu fundamento no fato de que neles deve ser buscada e encontrada a força motriz, em última análise, decisiva do desenvolvimento social em seu conjunto. Essa economia tem em comum com as ciências particulares contemporâneas e sucessivas apenas o traço negativo de refutar o método da construção apriorística dos filósofos precedentes (entre os quais também Hegel) e de ver a base real da cientificidade unicamente nos próprios fatos e em suas conexões. Porém, quando dois fazem coisas iguais, não se trata da mesma coisa. É certo que se designa – de modo muito impreciso – empirismo todo ponto de partida em fatos, toda recusa de nexos construídos no plano abstrato; mas esse termo, inclusive no sentido corrente, compreende atitudes extremamente heterogêneas diante dos fatos. O velho empirismo possuía um caráter ontológico com frequência ingênuo: era ontológico enquanto assumia como ponto de partida o insuperável caráter de ser dos fatos dados; e era ingênuo porque se limitava por princípio a tais datidades imediatas e não se preocupava com as mediações ulteriores, frequentemente deixando de lado até mesmo as conexões ontológicas decisivas. Só no empirismo que nasce sobre uma base positivista ou mesmo neopositivista é que essa ontologia ingênua, acrítica, desaparece para dar lugar a categorias manipulatórias construídas abstratamente. Entre pesquisadores da natureza relevantes vem se desenvolvendo uma atitude ontológica espontânea que os conduz ao que as diversas filosofias idealistas chamaram "realismo ingênuo"; todavia, em estudiosos como Boltzmann ou Planck, essa atitude já não é mais ingênua, pois é capaz de indicar com muita exatidão, no interior do campo de pesquisa concreto, o caráter concreto de realidade de determinados fenômenos, grupos de fenômenos etc.; para superar a ingenuidade, falta "apenas" a consciência filosófica do que é de fato realizado na própria práxis, de modo que, por vezes, o conhecimento cientificamente correto de alguns complexos é artificiosamente acoplado com uma visão de mundo inteiramente heterogênea em relação àquele conhecimento. Nas ciências sociais, são mais raros os casos de "realismo ingênuo"; em geral, as declarações de intenção no sentido de uma fidelidade aos fatos conduzem a reedições vulgares do empirismo, em que a aderência pragmática aos fatos imediatamente dados exclui do conjunto da concepção certas conexões efetivamente existentes, mas que se apresentam com menor imediatidade, com o frequente resultado de desembocar numa falsificação objetiva dos fatos divinizados de modo fetichista.

Só após ter assim demarcado com precisão as fronteiras em todas as direções é que se torna possível expor adequadamente os escritos econômicos de Marx em seu caráter ontológico. Eles são diretamente obra da ciência e não da filosofia. Mas seu espírito científico passou pela filosofia e jamais a abandonou, de modo que toda verificação de um fato e toda apreensão de um nexo, não são simplesmente fruto de uma elaboração

crítica na perspectiva de uma correção factual imediata; ao contrário, partem daí para ir além, para investigar ininterruptamente toda factualidade na perspectiva do seu autêntico conteúdo de ser, de sua constituição ontológica. A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico. A transição para a cientificidade pode tornar mais consciente e mais crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou até mesmo fazê-la desaparecer. A economia marxiana está impregnada de um espírito científico que jamais renuncia a essa tomada de consciência e de visão crítica em sentido ontológico, acionando-as, muito antes, na verificação de todo fato, de toda conexão, como metro crítico permanentemente operante. Falando de modo bem geral, trata-se aqui, portanto, de uma cientificidade que não perde jamais o vínculo com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana; ao contrário, o que faz é depurá-la de forma crítica e desenvolvê-la, elaborando conscientemente as determinações ontológicas que estão necessariamente na base de qualquer ciência. É precisamente nesse ponto que ela se contrapõe a toda filosofia construtivista – em termos lógicos ou outros quaisquer. O repúdio crítico das falsas ontologias surgidas na filosofia, porém, não implica, de modo algum, que essa cientificidade assuma uma atitude antifilosófica. Pelo contrário. Trata-se de uma cooperação consciente e crítica da ontologia espontânea da vida cotidiana com a ontologia corretamente consciente em termos científicos e filosóficos. A virada de Marx contra as construções abstratas do idealismo filosófico, que violentam a realidade, é um caso histórico particular. Em algumas circunstâncias, o exame crítico, a rejeição crítica da ciência contemporânea, pode ser uma das tarefas principais dessa aliança. Com razão escreve Engels acerca dessa situação nos séculos XVII e XVIII:

> É um altíssimo mérito da filosofia de então o fato de não se tenha deixado induzir a erro pelo estágio limitado dos conhecimentos naturais da época, que – de Espinosa aos grandes materialistas franceses – tenha conservado com firmeza o propósito de explicar o universo por si mesma, deixando à ciência do futuro as justificações de detalhe.[300]

Ainda que com conteúdos inteiramente modificados, tal crítica é necessária e atual ainda hoje, com o objetivo de limpar as ciências dos preconceitos neopositivistas, que não mais se limitam predominantemente ao campo da filosofia em sentido estrito, mas introduzem deformações essenciais também nas próprias ciências.

Não é aqui o local para tratar em detalhe desses problemas. Queremos apenas deixar claro qual é o método de Marx, partindo de uma questão ainda central e importante. Precisamente quando se trata das questões atinentes ao ser social, assume um papel decisivo o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão entre fenômeno e essência. Na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser em lugar de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno, como acontece no Renascimento e no Iluminismo. Podem, todavia, verificar-se também constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos da vida cotidiana. (A fecunda intuição de N. Hartmann a respeito da intentio recta padece sobretudo, como mostramos, do fato de não levar em conta a totalidade desse processo extremamente importante.)

Hobbes já havia visto com clareza que essas deformações têm lugar com maior frequência e intensidade no campo do ser social do que no campo da natureza; igualmente, ele indicou a causa desse fato, ou seja, a presença de um agir interessado[301]. Naturalmente, o interesse pode também se manifestar diante de problemas no campo da natureza, sobretudo diante de suas consequências no âmbito da visão de mundo – basta recordar as discussões sobre Copérnico ou Darwin. Mas, dado que o agir interessado representa um componente ontológico essencial, irrevogável, do ser social, seu efeito deformante sobre os fatos, a deformação do caráter ontológico deles, adquire aqui um acento qualitativamente novo, e isso sem levar em conta que tais deformações não afetam o ser-em-si da própria natureza em geral, como no ser social podem – enquanto deformações – tornar-se momentos dinâmicos e ativos da totalidade existente em si.

Por isso, o enunciado de Marx é de extrema importância para a ontologia do ser social: "Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente"[302]. Em si e para si a proposição vale em sentido ontológico geral, ou seja, refere-se tanto à natureza quanto à sociedade. Todavia, mostraremos em seguida que a relação entre essência e fenômeno no ser social, por causa de sua indissolúvel ligação com a práxis, revela traços novos, novas determinações. Cito aqui apenas um exemplo: parte importante dessa relação é que, em todo processo – relativamente – acabado, o resultado faz desaparecer, de imediato, o processo de sua própria gênese. Em inúmeros casos, as problematizações científicas nascem quando o pensamento abandona a ideia do caráter acabado imediato, aparentemente definido, do produto, e o torna visível apenas em sua processualidade – não perceptível imediatamente no nível fenomênico. (Ciências inteiras, como a geologia, nasceram de problematizações desse tipo.) No âmbito do ser social, porém, o processo genético é um processo teleológico. Disso resulta que seu produto assume a forma fenomênica de produto acabado e definido, fazendo desaparecer a própria gênese em nível imediato tão somente quando o resultado corresponde à finalidade; em outras palavras, é precisamente o seu caráter inacabado que impõe uma referência direta ao processo genético. Escolhi intencionalmente um exemplo bastante primitivo. A especificidade da relação entre essência e fenômeno no ser social chega até o agir interessado; e quando este, como é habitual, está baseado em interesses de grupos sociais, é fácil que a ciência abandone seu papel de controle e torne-se, ao contrário, o órgão com o qual se encobre a essência, com o qual se faz com que ela desapareça, exatamente no sentido já identificado por Hobbes. Por isso, não é casual que a frase sobre a ciência e a relação "fenômeno-essência" seja escrita por Marx no quadro de uma crítica aos economistas vulgares, em polêmica com concepções e interpretações absurdas do ponto de vista do ser, que se fecham nas formas fenomênicas e deixam inteiramente de lado as conexões reais. A constatação filosófica de Marx tem aqui, portanto, a função de crítica ontológica a algumas falsas representações, ou seja, tem por meta despertar a consciência científica no intuito de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em si.

Esse tipo de apresentação é característico da estrutura interna das obras do Marx da

maturidade. É uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível, mas que, apesar disso, em toda verificação de fatos singulares, em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social e, com base nela, sopesa a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma análise ontológico-filosófica da realidade em si que jamais vaga, mediante a autonomização de suas abstrações, acima dos fenômenos operados, mas, ao contrário, justamente por isso, conquistou para si crítica e autocriticamente o estágio máximo da consciência, para poder captar todo ente na plena concretude da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele. Acreditamos que, agindo assim, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade em geral quanto de ontologia, uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna. Nas críticas que os clássicos do marxismo endereçaram a Hegel desponta sempre e sobretudo a polêmica contra a ideia hegeliana do sistema. Com toda razão, porque precisamente nela se concentram as tendências filosóficas que Marx rechaça com a máxima energia. Assim, o sistema enquanto ideal da síntese filosófica contém, sobretudo, o princípio da completude e da conclusividade, ideias que são a priori inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser, e que já no próprio Hegel suscitam antinomias insolúveis. Mas tal unidade estática surge inevitavelmente no pensamento quando as categorias são ordenadas numa determinada conexão hierárquica. E até a busca por uma ordem hierárquica entra em conflito com a concepção ontológica de Marx. Não, porém, no sentido de que ele tivesse ficado alheio à ideia da sobreordenação e da subordinação; ao tratar de Hegel já observamos que foi precisamente Marx quem introduziu o conceito do momento predominante ao falar da interação.

Uma hierarquia sistemática, todavia, não é somente algo dado de uma vez por todas. Para sistematizar as categorias numa conexão definitiva, ela deve também – por vezes ao preço de empobrecê-las e violentá-las em seu conteúdo – torná-las homogêneas, reduzi-las ao máximo a uma dimensão única das conexões. Os pensadores que possuem um senso verdadeiramente ontológico para a riqueza e a variedade da estrutura dinâmica da realidade concentrarão seu interesse, ao contrário, precisamente nos tipos de relação que não podem ser encaixados de maneira adequada num sistema. Mas aqui se vê como tal repúdio da sistematização tem um caráter oposto ao do empirismo igualmente antissistemático. Vimos que, no empirismo, está por vezes contido um ontologismo ingênuo, isto é, uma valorização instintiva da realidade imediatamente dada, das coisas singulares e das relações de fácil percepção. Ora, dado que essa atitude diante da realidade, embora autêntica, é apenas periférica, o empirista pode facilmente envolver-se nas mais fantasiosas aventuras intelectuais, bastando que ouse ir só um pouco além do que lhe é familiar[303]. A crítica de sistema que temos em mente, e que encontramos conscientemente explicitada em Marx, parte, ao contrário, da totalidade do ser na investigação das próprias conexões, e busca apreendê-las em todas as suas intrincadas e múltiplas relações, no grau máximo de aproximação possível. A totalidade não é, nesse caso, um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução ideal do realmente existente; as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e

sistemática, mas, ao contrário, são na realidade "formas de ser, determinações da existência", elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo. Diante do conhecimento adequado de tais complexos, a lógica perde seu papel de condução filosófica; torna-se, enquanto instrumento para captar a legalidade de formações ideais puras e portanto homogêneas, uma ciência particular como qualquer outra. Mas, com isso, o papel da filosofia é suprassumido apenas no duplo sentido hegeliano da palavra: enquanto crítica ontológica de todos os tipos de ser, a filosofia continua sendo, todavia sem a pretensão de dominar e submeter os fenômenos e suas conexões, o princípio condutor dessa nova cientificidade. Por isso, não é casual, não é uma peculiaridade surgida das contingências históricas da ciência o fato de o Marx maduro ter intitulado suas obras econômicas não como Economia, mas como Crítica da economia política. Naturalmente, a referência imediata diz respeito à crítica dos pontos de vista econômicos burgueses – que por isso mesmo já é bastante importante; mas também está implícito o aspecto para o qual temos chamado a atenção, ou seja, a ininterrupta crítica ontológica imanente de todo fato, de toda relação, de toda conexão relativa a leis.

É verdade que essa novidade não nasce subitamente, como Palas Atenas da cabeça de Zeus. Trata-se, obviamente, do produto de um desenvolvimento longo, ainda que não homogêneo. Tentativas nessa direção são impulsionadas em sentido negativo através da crítica – frequentemente espontânea – aos princípios que violentam a realidade com o objetivo de hierarquizá-la. Em Marx, ao contrário, isso ocorre conscientemente e de modo declarado; e essa crítica, dirigida contra o sistema mais elaborado e formalmente mais completo, o de Hegel, leva-o a formular esse novo estilo de pensamento. Todavia, podemos encontrar também iniciativas em sentido positivo, nas quais começa a se tornar consciente o reconhecimento da existência primária dos grandes complexos do ser; e nas quais, em ligação com a crítica do pensamento idealista sistemático, germina o modo novo de enfrentar adequadamente esses complexos. Consideramos que escritos singulares de Aristóteles, sobretudo a Ética a Nicômaco, são experimentos já orientados nessa direção; a crítica a Platão desempenha neles a função negativa a que já nos referimos. Temos também, no Renascimento, a primeira grande tentativa científica de compreender em todos os aspectos o ser social enquanto ser, bem como de extirpar os princípios sistematizadores que obstaculizavam essa compreensão; referimo-nos à tentativa de Maquiavel[304]. E temos ainda o esforço de Vico no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social. Mas tão somente na ontologia de Marx é que essas tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente.

Essa concepção geral, ainda que organicamente resultante da crítica e da superação materialistas do método hegeliano, era de tal modo estranha às tendências dominantes da época que não podia ser compreendida como método nem pelos adversários, nem pelos adeptos. Depois de 1848, desde o colapso da filosofia hegeliana e sobretudo desde o início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, não se tinha mais compreensão alguma para problemas ontológicos. Os neokantianos eliminam da filosofia

até mesmo a incognoscível coisa-em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade. Não é de surpreender, portanto, que, submetida a tais influências, a opinião pública científica julgue a economia de Marx uma simples ciência particular, mas uma ciência particular que, na prática da "exata" divisão do trabalho, termina por revelar-se metodologicamente inferior ao modo "axiologicamente neutro" de apresentar as coisas, ou seja, ao modo burguês. Não muito tempo após a morte de Marx, a esmagadora maioria de seus seguidores declarados já se encontra também sob o influxo dessas correntes. Na medida em que persistiu uma ortodoxia marxista, seu conteúdo consistiu de afirmações e inferências singulares de Marx, com frequência mal compreendidas e sempre coaguladas em slogans radicais; foi assim que se desenvolveu, por exemplo, com o auxílio de Kautsky, a suposta legalidade da pauperização absoluta. Engels busca inutilmente, através sobretudo de críticas e conselhos epistolares, quebrar essa rigidez e conduzir as pessoas à dialética autêntica. É muito sintomático que tais cartas tenham sido publicadas pela primeira vez por Bernstein com a intenção de dar força às tendências revisionistas entre os marxistas. O fato de que a elasticidade exigida por Engels e a rejeição da vulgarização coagulante pudessem ter sido entendidas desse modo mostra que nenhuma das duas orientações em disputa havia compreendido a essência metodológica da doutrina de Marx. Inclusive teóricos que se revelaram realmente marxistas em muitas questões singulares, como Rosa Luxemburgo ou Franz Mehring, possuíam escassa sensibilidade para as tendências filosóficas essenciais presentes na obra de Marx. Enquanto Bernstein, Max Adler e muitos outros supõem encontrar na filosofia de Kant um "complemento" para o marxismo e, entre outros, Friedrich Adler busca esse "complemento" em Mach, Mehring, um radical em termos políticos, nega que o marxismo tenha alguma coisa a ver com filosofia.

É só com Lenin que se inicia um verdadeiro renascimento de Marx. Em particular nos seus Cadernos filosóficos, escritos nos primeiros anos da Primeira Guerra Mundial, volta a surgir o interesse pelos autênticos problemas centrais do pensamento marxiano: a cuidadosa e cada vez mais profunda compreensão crítica da dialética hegeliana culmina numa nítida rejeição de todo o marxismo tal como se apresentara até então. "Não se pode compreender plenamente O capital de Marx e, em particular, seu primeiro capítulo, sem estudar atentamente e sem compreender toda a lógica de Hegel. Por conseguinte, após meio século, nenhum marxista compreendeu Marx!"[305]E Lenin não exime disso nem sequer Plekhanov, o melhor conhecedor de Hegel entre os marxistas de então, e que ele em outros pontos apreciava enquanto teórico[306]. Sobre esse aspecto, Lenin prossegue com sucesso a linha do Engels tardio, aprofundando-o e desenvolvendo-o em muitas questões. Todavia, não se deve deixar de mencionar que Engels, como veremos em seguida, a respeito de algumas questões singulares importantes foi menos rigoroso e profundo do que Marx em sua crítica a Hegel, ou seja, acolheu de Hegel – naturalmente através de uma inversão materialista – praticamente sem alterações, algumas coisas que Marx, ao contrário, partindo de reflexões ontológicas mais profundas, refutou ou modificou radicalmente. A diferença que existe entre, por um lado, a superação inteiramente autônoma dos fundamentos da inteira filosofia de Hegel por parte do jovem Marx e, por outro, a superação de seu idealismo filosófico sob o influxo de Feuerbach por

parte de Engels tem determinadas consequências também nas exposições posteriores de ambos. É claro que Lenin não pode ser caracterizado simplesmente como um continuador da linha engelsiana, mas existem também alguns pontos em que tal conexão tem lugar. Todavia, deve-se registrar desde logo que às vezes não é fácil decidir até que ponto se trata de simples questões terminológicas e até que ponto estas ocultam também problemas de fundo. Assim sendo, Lenin diz o seguinte sobre a relação entre O capital e uma filosofia dialética de cunho geral: "Mesmo que Marx não nos tenha deixado uma lógica […], ele nos deixou porém a lógica de O capital [...]. Em O capital, aplicam-se a uma mesma ciência a lógica, a dialética, a teoria do conhecimento (não seriam necessárias três palavras: são todas a mesma coisa) do materialismo, que recolheu de Hegel tudo o que nele há de precioso e o desenvolveu ulteriormente"[307].

É grande mérito de Lenin, e não só aqui, ter sido o único marxista de seu tempo a rejeitar resolutamente a supremacia filosófica da lógica e da teoria do conhecimento que se apoiam em si mesmas (necessariamente idealistas), retornando ao contrário – como no trecho citado – à originária concepção hegeliana da unidade entre lógica, teoria do conhecimento e dialética, mas traduzida em termos materialistas. Além do mais, é preciso notar que, em particular no escrito do Empiriocriticismo, a teoria do conhecimento de Lenin, em todos os casos concretos, enquanto teoria do conhecimento do espelhamento de uma realidade material que existe independentemente da consciência, é quase sempre subordinada a uma ontologia materialista. Também naquele texto é possível interpretar ontologicamente, em sua objetividade, a dialética assumida na unidade em questão. É certo, todavia, como veremos logo mais, quando analisarmos o único tratado marxiano que apresenta caráter metodológico-filosófico geral, que Marx não acolhe a unidade estabelecida no trecho citado de Lenin, que ele não apenas distingue nitidamente entre si a ontologia e a teoria do conhecimento, mas vê na ausência dessa distinção uma das fontes da ilusão idealista de Hegel. De todo modo, mesmo se no exame da obra filosófica de Lenin tivéssemos de fazer essas ou semelhantes objeções de detalhe à sua superação da dialética hegeliana e ao uso que dela fez para levar adiante o marxismo, uma leitura crítica global do Lenin filósofo é, a meu ver, uma das pesquisas mais importantes, atuais e necessárias, tendo em vista as deformações de toda espécie a que foram submetidos os seus pontos de vista. A obra de Lenin é, após a morte de Engels, a única tentativa de amplo alcance no sentido de restaurar o marxismo em sua totalidade, de aplicá-lo aos problemas do presente e, portanto, de desenvolvê-lo. As circunstâncias históricas desfavoráveis impediram que a obra teórica e metodológica de Lenin agisse em extensão e profundidade.

É fato que a grande crise revolucionária decorrente da Primeira Guerra Mundial e do nascimento da República Soviética estimulou, em diversos países, um estudo do marxismo em termos novos, frescos, não deformados pelas tradições aburguesadas da social-democracia[308]. A marginalização de Marx e de Lenin pela política de Stalin é também um movimento gradual, do qual falta até nossos dias uma exposição histórico-crítica. Sem dúvida, nos inícios – sobretudo na luta contra Trotski –, Stalin se apresenta como defensor da teoria leniniana; e algumas publicações desse período, até o princípio dos anos 1930, revelam a tendência de afirmar a renovação leniniana do marxismo

contra a ideologia da Segunda Internacional. Por mais correta que fosse a acentuação das novidades trazidas por Lenin, isso teve, no período de Stalin, cada vez mais o efeito de colocar lentamente o estudo de Marx em segundo plano e de trazer para o primeiro o estudo de Lenin. Essa evolução, em particular após a publicação da História do partido (com o capítulo sobre a filosofia[*]), converteu-se na marginalização de Lenin por Stalin. A partir de então, a filosofia oficial se reduziu ao comentário das publicações de Stalin. Marx e Lenin aparecem apenas na forma de citações de apoio. Não é aqui o local para expor em detalhes a devastação que isso produziu na teoria. Também essa seria uma tarefa de extrema atualidade e importância, que teria sob muitos aspectos uma grande significação igualmente prática. (Basta lembrar o fato de que a teoria oficial do planejamento ignora completamente os momentos decisivos da teoria marxiana da reprodução social.) Na terminologia marxista surgiu um subjetivismo total e totalmente voluntarista, que era porém o meio adequado (e para alguns o é ainda hoje) para legitimar com métodos sofísticos qualquer resolução como sendo um corolário lógico do marxismo-leninismo. Devemos nos limitar aqui a registrar a situação. Mas, se o marxismo quiser hoje voltar a ser uma força viva do desenvolvimento filosófico, deve em todas as questões retornar ao próprio Marx, sendo que tais esforços podem muito bem ser apoiados de maneira eficaz por muitos elementos das obras de Engels e de Lenin, ao passo que, em nossas considerações, no tratamento que pretendemos adotar, podemos deixar de lado tanto o período da Segunda Internacional quanto o período de Stalin, por mais que a crítica mais incisiva possível de ambos seja tarefa da maior importância – tendo em vista a restauração do prestígio da doutrina marxiana.

2. Crítica da economia política

O Marx da maturidade escreveu relativamente pouco sobre questões gerais de filosofia e ciência. Seu projeto de expor sumariamente o núcleo racional da dialética hegeliana jamais foi levado à prática. O único escrito fragmentário que possuímos sobre essa temática é a introdução que ele escreveu no final dos anos 1850, quando buscava dar uma forma acabada à sua obra econômica. Esse fragmento foi publicado por Kautsky em 1907, em sua edição do livro Sobre a crítica da economia política, nascido daqueles materiais. Já se passou mais de meio século desde então. Mas não se pode dizer que esse escrito tenha efetivamente influído na concepção que se elaborou acerca da essência e do método da doutrina marxista. Não obstante, esse esboço resume os problemas mais essenciais da ontologia do ser social e os métodos daí resultantes para o conhecimento econômico – enquanto campo central para esse nível de ser da matéria. Mas o fato de esse escrito ter sido negligenciado tem uma razão já mencionada por nós e da qual, em geral, não se teve consciência: a negligência da crítica da economia política e sua substituição por uma economia simples entendida como ciência no sentido burguês.

Do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de ser mais ou menos corretamente conhecido, e o método de sua apreensão ideal mais adequada possível. A prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere

apenas ao ser em geral; toda objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-propriamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico. E essa é a posição filosófica de Marx desde os tempos dos Manuscritos econômico-filosóficos. Nesses estudos, ele considera as inter-relações entre objetividades como a forma originária de toda relação ontológica entre entes: "Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser [ein Unwesen]"[309]. Marx rechaça já nesse ponto todas aquelas concepções segundo as quais determinados elementos "últimos" do ser teriam ontologicamente uma posição privilegiada com relação aos elementos mais complexos, mais compostos; e rechaça também a concepção segundo a qual, no caso destes últimos, as funções sintéticas do sujeito cognoscente desempenhariam certo papel no quê e no como de sua objetividade. A filosofia kantiana foi, no século XIX, a forma mais típica da teoria que afirma o nascimento sintético de cada objetividade concreta, em contraposição à transcendência da consciência e, portanto, à incognoscibilidade da coisa-em-si abstrata – uma teoria segundo a qual é o sujeito que, no que se refere à objetividade concreta, realiza em cada oportunidade a síntese concreta, embora submetido a um procedimento que lhe é prescrito por uma lei. Ora, dado que a marginalização da ontologia marxiana, desde o princípio e durante muito tempo, ocorre predominantemente sob o influxo kantiano, será útil indicar brevemente essa contraposição radical, mesmo porque – apesar das múltiplas alterações na visão de mundo burguesa – ela ainda não perdeu inteiramente sua atualidade.

Sendo a objetividade uma propriedade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade. Por investigar o ser social, a posição ontológica central da categoria da totalidade se apresenta para Marx de modo muito mais imediato do que no estudo filosófico da natureza. A totalidade na natureza pode ser apenas inferida de muitas maneiras, por mais rigoroso que seja o raciocínio; no campo social, ao contrário, a totalidade sempre está dada de modo imediato. (Não entra em contradição com isso o fato de Marx considerar a economia mundial e, com ela, a história mundial como resultado do processo histórico.) O jovem Marx já havia reconhecido e dito expressamente que toda sociedade constitui uma totalidade[310]. Desse modo, todavia, é designado o princípio mais geral possível, mas não a essência e a constituição dessa totalidade e menos ainda a maneira pela qual ela é imediatamente dada e através da qual é possível conhecê-la de maneira adequada. No escrito que estamos discutindo, a Introdução de 1857, Marx responde a essas questões. Começa dizendo que "o real e o concreto" é sempre a população, "que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo". A um exame mais atento, porém, revela-se que com essa justa colocação fez-se ainda muito pouco para o conhecimento real, concreto. Quer tomemos a própria totalidade imediatamente dada, quer seus complexos parciais, o conhecimento imediatamente direto de realidades imediatamente dadas desemboca sempre em meras representações. Por isso, essas devem ser mais bem determinadas com a ajuda de

abstrações isoladoras. Com efeito, no início, a economia enquanto ciência tomou esse caminho; foi cada vez mais longe no caminho da abstração, até que nasceu a verdadeira ciência econômica, que toma como ponto de partida os elementos abstratos lentamente obtidos para então "dar início à viagem de retorno", chegando novamente à população, "desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações"[311].

Desse modo, é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho a seguir para conhecê-la. Esse caminho correto, contudo, se não se tem constantemente presente a dependência real ao ser, pode levar a ilusões idealistas; de fato, é o próprio processo cognoscitivo que – se considerado em seu isolamento e como algo autônomo – contém em si a tendência à autofalsificação. Marx diz, a respeito da síntese obtida por essa dupla via:

> O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, portanto, também o ponto de partida da intuição e da representação.

A partir daqui, o idealismo hegeliano é metodologicamente derivado. Pela primeira via, a da "representação plena", surgem "determinações abstratas"; pela segunda,

> as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo; enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como concreto mental. Mas de maneira alguma é o processo de gênese do próprio concreto.[312]

A ruptura com o modo idealista de conceber as coisas é dupla. Em primeiro lugar, é preciso compreender que o caminho, cognoscitivamente necessário, que vai dos "elementos" obtidos pela abstração até o conhecimento da totalidade concreta é tão somente o caminho do conhecimento, e não o da própria realidade. Este último, ao contrário, é feito de interações reais e concretas entre esses "elementos", dentro do contexto da atuação ativa ou passiva da totalidade graduada. Disso resulta que uma mudança da totalidade (inclusive das totalidades parciais que a formam) só é possível trazendo à tona a gênese real. Fazer tal modificação derivar de deduções categoriais realizadas pelo pensamento pode facilmente, como mostra o exemplo de Hegel, levar a concepções especulativas infundadas.

Isso não significa, é óbvio, que as conexões essenciais racionais entre os "elementos" obtidos por abstração, mesmo quando se trata de suas conexões processuais, sejam indiferentes para o conhecimento da realidade. Ao contrário. O que não se pode esquecer é que tais "elementos", em suas formas generalizadas, obtidas por abstração, são produtos do pensamento, do conhecimento. Do ponto de vista ontológico, também eles são complexos processuais do ser, porém de constituição mais simples e, portanto, mais fácil de apreender conceitualmente, em comparação com os complexos totais dos quais são "elementos". Portanto, é da máxima importância iluminar, com a maior exatidão possível, em parte com observações empíricas, em parte com experimentos ideais abstrativos, seu modo de funcionamento, regulado por determinadas leis, ou seja, compreender bem como eles são em si, como suas forças internas entram em ação, por

si, quais as inter-relações que surgem entre eles e outros "elementos" quando são afastadas as interferências externas. É claro, portanto, que o método da economia política, que Marx designa como uma "viagem de retorno", pressupõe uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante, os quais evidenciam as leis e as tendências. A inter-relação orgânica, e por isso fecunda, dessas duas vias do conhecimento, todavia, só é possível sobre a base de uma crítica ontológica permanente de todos os passos dados, já que ambos os métodos têm como finalidade compreender, de ângulos diversos, os mesmos complexos da realidade. A elaboração puramente ideal, por conseguinte, pode facilmente cindir o que forma um todo no plano do ser, e atribuir às suas partes uma falsa autonomia, não importando se isso sucede em termos empírico-historicistas ou em termos abstrativo-teóricos. Tão só uma ininterrupta e vigilante crítica ontológica de tudo o que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, é que pode reconstituir no pensamento a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos. A economia política burguesa sempre padeceu do dualismo produzido pela rígida separação desses dois procedimentos. Em um polo, surge uma história econômica puramente empírica, na qual desaparece a conexão verdadeiramente histórica do processo global; no outro polo – da teoria da utilidade marginal até as pesquisas manipulatórias singulares de hoje –, surge uma ciência que, de modo pseudoteórico, faz desaparecer as conexões autênticas e decisivas, mesmo que, em casos singulares, casualmente possam estar presentes relações reais ou seus vestígios.

Em segundo lugar – e em estreita correlação com o que dissemos até aqui –, jamais se deve reduzir o contraste entre "elementos" e totalidades ao contraste entre o que em si é simples e o que em si é composto. As categorias gerais do todo e de suas partes sofrem aqui uma ulterior complexificação, sem porém serem suprimidas enquanto relação fundamental: todo "elemento", toda parte, é também aqui um todo; o "elemento" é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto. Essa complexidade, porém, não elimina o caráter de "elemento": as autênticas categorias econômicas são – precisamente em sua complexidade e processualidade, cada uma a seu modo e cada uma em seu posto – algo de efetivamente "último", algo que ainda pode ser analisado, mas não ulteriormente decomposto na realidade. A grandeza dos fundadores da economia política reside, antes de tudo, no fato de terem visto esse caráter fundante das categorias autênticas e de terem começado a instituir entre elas as relações corretas.

Essas relações compreendem, porém, não apenas a coordenação paritária, mas também sobreordenação e subordinação. Nossas afirmações de agora parecem nos fazer entrar em contradição com a polêmica que travamos, na qual contestávamos precisamente – inclusive em nome da ontologia marxiana do ser social – o princípio hierárquico dos sistemas idealistas. Mas se trata apenas de uma contradição aparente, ainda que de graves consequências, já que muitos mal-entendidos do marxismo encontram aqui a sua origem. Ou seja: é preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais etc. inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar. Quando atribuímos uma prioridade

ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência. Ao contrário, toda investigação ontológica concreta sobre a relação entre ambos mostra que a consciência só se torna possível num grau relativamente elevado do desenvolvimento da matéria; a biologia moderna está em vias de provar como surgem gradualmente, a partir dos originários modos físico-químicos de reação do organismo ao ambiente, formas cada vez mais explícitas de consciência, que todavia só podem alcançar sua completude no nível do ser social. O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções. Quando Engels, em seu discurso fúnebre a Marx, fala do "fato elementar [...] de que os homens precisam em primeiro lugar comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião etc."[313], ele está falando exclusivamente dessa relação de prioridade ontológica. E o próprio Marx o afirma com clareza no prefácio a Sobre a crítica da economia política. É sobretudo importante o fato de ele considerar "o conjunto das relações de produção" a "base real" a partir da qual se explicita o conjunto das formas de consciência; e que estas, por seu turno, são condicionadas pelo processo social, político e espiritual da vida. Ele sintetiza isso assim: "Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência"[314]. Desse modo, o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como produto imediato da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral. Só o marxismo vulgar (desde a época da Segunda Internacional até o período stalinista e suas consequências) é que transformou essa determinação numa relação causal declarada e direta entre economia, ou mesmo entre alguns momentos desta, e ideologia. No entanto, o próprio Marx, pouco antes do trecho ontologicamente decisivo que acabamos de citar, afirma, por um lado, que à superestrutura "correspondem formas determinadas de consciência social" e, por outro, que "o modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo social, político e espiritual da vida"[315]. Mais adiante, neste mesmo capítulo e nas exposições que constituem a segunda parte deste livro, tentaremos mostrar como é rico o campo de interações e de inter-relações – incluída a decisiva categoria marxiana do "momento predominante" – contido nessa determinação ontológica, propositadamente deixada em aberto e a um nível extremamente geral.

Com essa breve digressão indispensável – dada a confusão geral de ideias que impera hoje acerca do método do marxismo – afastamo-nos aparentemente do tema central de nossa investigação. Voltando agora ao método da economia política, tentaremos enfrentá-lo na forma de sua mais alta e clara realização, a forma que Marx lhe emprestou, bem mais tarde, em O capital. (O assim chamado "Rascunho"

["Rohentwurf"][*], embora repleto de análises instrutivas acerca de complexos e conexões não tratados em O capital, não possui ainda em sua composição global o modo de exposição novo, metodologicamente claro, ontologicamente fundamental de sua mais importante obra conclusiva.) Na tentativa de determinar em nível de extrema generalidade os princípios decisivos da sua construção, podemos dizer, à guisa de introdução, que ela tem como ponto de partida um vasto processo de abstração, a partir do qual, por meio da dissolução paulatina das abstrações metodologicamente indispensáveis, abre-se o caminho que conduz, etapa após etapa, à apreensão ideal da totalidade em sua concretude clara e ricamente articulada.

Uma vez que no âmbito do ser social é ontologicamente impossível isolar os processos singulares mediante experimentos efetivos, tão somente os experimentos ideais da abstração permitem aqui investigar teoricamente como determinadas relações, forças etc. de caráter econômico atuariam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculizam, paralisam, modificam etc. a presença delas na realidade econômica fossem idealmente eliminadas para os propósitos da investigação. Foi esse o caminho que Ricardo, o grande precursor de Marx, teve de trilhar; e, depois, todo aquele que pretendeu elaborar uma teoria econômica qualquer teve de dar um posto determinante a esses experimentos ideais. Todavia, enquanto pensadores como Ricardo foram sempre guiados, em tais casos, por um vivo senso da realidade, por um sadio instinto para o ontológico, capaz de levá-los a captar sempre conexões categoriais reais, mesmo quando, como ocorreu com frequência, chegavam a falsas antinomias (a insolúvel antítese entre determinação do valor e taxa de lucro), na economia política burguesa surgem em geral experimentos ideais sobre a base de realidades periféricas (a água no Saara da teoria marginalista), os quais, através de generalizações mecânicas, visando à manipulação dos detalhes, afastam do conhecimento do processo global em lugar de apontar para ele. Marx se distingue, em relação aos seus mais significativos precursores, sobretudo pelo senso da realidade, tornado consciente e intensificado pelo conhecimento filosófico tanto na compreensão da totalidade dinâmica quanto na justa avaliação do quê e do como de cada categoria singular. Mas seu senso da realidade vai além dos limites da pura economia. Por mais audaciosas que sejam as abstrações que ele desenvolve nesse campo, com coerência lógica, permanece sempre presente e ativa, nos problemas teóricos abstratos, a vivificante interação entre economia propriamente dita e realidade extraeconômica no quadro da totalidade do ser social, o que esclarece questões teóricas que, de outro modo, permaneceriam insolúveis.

Essa permanente crítica e autocrítica ontológica, que encontramos na doutrina marxista do ser social, empresta ao experimento ideal abstrativo no campo da pura economia um caráter peculiar, epistemologicamente novo: a abstração, por um lado, jamais é parcial, ou seja, jamais é isolada por abstração uma parte, um "elemento", mas é todo o setor da economia que se apresenta numa projeção abstrata, projeção na qual, dada a provisória exclusão ideal de determinadas conexões categoriais mais amplas, pode se dar a explicitação plena e sem interferências das categorias que são assim postas no centro, as quais exibem sob forma pura as suas legalidades internas. Todavia, por outro lado, a abstração do experimento ideal permanece em constante contato com a totalidade do

ser social, inclusive com as relações, tendências etc. que não entram na esfera da economia. Esse método dialético peculiar, paradoxal, raramente compreendido, baseia-se na já referida convicção de Marx de que, no ser social, o econômico e o extraeconômico convertem-se continuamente um no outro, estão numa irrevogável relação recíproca, da qual porém não deriva, como mostramos, nem um desenvolvimento histórico singular sem leis, nem uma dominação mecânica "por lei" do econômico abstrato e puro, mas da qual deriva, ao contrário, aquela orgânica unidade do ser social, na qual cabe às leis rígidas da economia precisamente e apenas o papel de momento predominante.

Essa mútua compenetração do econômico e do não econômico no ser social incide a fundo na própria teoria das categorias. Marx é um continuador da economia política clássica quando enquadra o salário na teoria geral do valor. Ele percebe, porém, que a força de trabalho é uma mercadoria sui generis, "cujo próprio valor de uso possui a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo é, portanto, objetificação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor"[316]. Sem tratar agora das vastas consequências dessa descoberta, limitar-nos-emos a notar como dessa específica qualidade da mercadoria força de trabalho deve necessariamente decorrer a presença contínua de momentos extraeconômicos na realização da lei do valor, inclusive na compra e venda normal dessa mercadoria. Enquanto para as demais mercadorias são os respectivos custos de reprodução que determinam o valor, "a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral"[317]. Finalmente,

> a natureza da troca de mercadorias não impõe, em si mesma, nenhuma barreira à jornada de trabalho. O capitalista exerce seus direitos como comprador quando tenta alongar ao máximo a jornada de trabalho e obter, se possível, duas jornadas em uma. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador exerce seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente legitimados pela lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força. E assim a normatização da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como a luta pela limitação da jornada de trabalho – luta entre o conjunto dos capitalistas, isto é, a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, isto é, a classe trabalhadora.[318]

Esses momentos extraeconômicos, por uma necessidade ditada pela própria lei do valor, surgem continuamente, por assim dizer, na cotidianidade da troca capitalista das mercadorias, no processo normal de realização da lei do valor. Todavia, Marx, após ter analisado sistematicamente o mundo do capitalismo em sua necessidade e compacticidade econômica rigidamente determinada por leis, expõe num capítulo particular a sua gênese histórica (ontológica), a chamada acumulação originária, uma cadeia secular de atos de violência extraeconômicos mediante os quais foi possível a criação das condições históricas que fizeram da força de trabalho a mercadoria específica que constitui a base das leis teóricas da economia do capitalismo.

> Tantae molis erat desencadear as "eternas leis da natureza" do modo de produção capitalista, consumar o processo de separação entre trabalhadores e condições de trabalho, transformar, num dos polos, os meios sociais de produção e de subsistência em capital e, no outro, a massa popular em operários assalariados, em livres "pobres que trabalham", esse produto artificial da história moderna.[319]

Só quando se levam em conta essas contínuas interações entre o econômico, rigidamente submetido a leis, e as relações, forças etc. heterogêneas com relação a esse

nível, ou seja, o extraeconômico, é que a estrutura de O capital se torna compreensível: nela são colocadas de modo experimental conexões legais puras, homogêneas em sua abstratividade, mas também a ação exercida sobre elas, que por vezes leva até sua supressão, por componentes mais amplos, mais próximos da realidade, inseridos de maneira subsequente, para chegar finalmente à totalidade concreta do ser social. Já na primeira redação, Marx indica o programa desse processo de aproximação e concretização que pretende realizar em O capital. É verdade que a obra permaneceu fragmentária; no ponto em que, como resultado da aproximação à totalidade concreta, começam-se a entrever-se as classes, o manuscrito é interrompido[*]. Para chegar a essa explicitação concreta, é preciso começar a investigação com "elementos" de importância central. O caminho que Marx pretende percorrer, do abstrato até a totalidade concreta e finalmente tornada completamente visível, não pode partir de uma abstração qualquer. Não basta recordar aqui, mais uma vez, a importância da acentuação marxiana da distinção entre essência e fenômeno. E isso porque, considerado isoladamente, qualquer fenômeno poderia, uma vez transformado em "elemento" por meio da abstração, ser tomado como ponto de partida; só que tal caminho não levaria jamais à compreensão da totalidade. O ponto de partida, ao contrário, deve ser uma categoria objetivamente central no plano ontológico.

Não é por acaso que, em O capital, Marx investigou como categoria inicial, como "elemento" primário, o valor. E, em particular, investigou-o tal como ele se apresenta em sua gênese: por um lado, essa gênese nos revela a história de toda a realidade econômica num resumo generalíssimo, em abstrato, reduzida a um só momento decisivo; por outro, a escolha mostra imediatamente a sua fecundidade, já que essa categoria, juntamente com as relações e conexões que derivam necessariamente da sua existência, ilumina plenamente o que de mais importante existe na estrutura do ser social, ou seja, o caráter social da produção. A gênese do valor descrita por Marx esclarece, de imediato, o duplo caráter do seu método: essa gênese não é nem uma dedução lógica do conceito de valor, nem uma descrição indutiva das fases históricas singulares do desenvolvimento que o levou a adquirir a forma social pura; ao contrário, é uma síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas legalidades concretas e reais.

Esse capítulo inicial não pretende expor in extenso o nascimento histórico do valor da vida econômica; ele fornece apenas as etapas teoricamente decisivas no automovimento dessa categoria, desde os inícios necessariamente esporádicos e acidentais até sua completa explicitação, quando sua essência teórica chega a expressar-se em forma pura. Já essa convergência entre fases histórico-ontológicas e fases teóricas, no processo pelo qual a categoria do valor se realiza, indica sua posição central no sistema do ser econômico. Como veremos em seguida, seria bastante apressado concluir que a possibilidade existente nesse caso seja o fundamento metodológico geral de toda a economia; ou seja, seria apressado considerar que existe um paralelismo absoluto, sem exceções, entre desenvolvimento histórico (ontológico) e desenvolvimento teórico, entre sucessão e derivação das categorias econômicas em geral. Não são poucos os mal-entendidos acerca da teoria marxiana que têm sua origem nessas generalizações

apressadas, das quais o próprio Marx sempre se distanciou. Tão somente porque no valor, enquanto categoria central da produção social, confluem as determinações mais essenciais do processo global, é que a exposição abreviada, reduzida, dos fatos decisivos, das etapas ontológicas da gênese, possui ao mesmo tempo o significado de fundamento teórico também das etapas econômicas concretas.

Essa posição central da categoria do valor é um fato ontológico e não, por exemplo, um "axioma" que sirva de ponto de partida para deduções puramente teóricas ou mesmo lógicas. Todavia, uma vez reconhecida, essa faticidade ontológica leva, por si, para além de sua mera faticidade; a análise teórica mostra de imediato que ela é o ponto focal das mais importantes tendências de toda realidade social. Não é aqui, obviamente, o local para falarmos mais detidamente, nem mesmo de modo genérico, sobre essa riqueza de determinações. Indicaremos apenas, e com a máxima brevidade, alguns dos momentos mais importantes. Antes de tudo, aparece no valor, enquanto categoria social, a base elementar do ser social: o trabalho. A ligação deste com as funções sociais do valor revela os princípios estruturadores fundamentais do ser social, que derivam do ser natural do homem e, ao mesmo tempo, de seu metabolismo com a natureza, um processo no qual cada momento – a conexão ontológica inseparável entre a insuperabilidade última dessa base material e sua constante e crescente superação, tanto extensiva quanto intensiva, ou seja, sua transformação no sentido da socialidade pura – revela tratar-se de um processo que culmina em categorias que, como é o caso do próprio valor, já se separaram por inteiro da naturalidade material. Por conseguinte, uma ontologia do ser social deve sempre levar em conta dois aspectos: em primeiro lugar, que ambos os polos, ou seja, tanto os objetos que imediatamente parecem pertencer apenas ao mundo da natureza (árvores frutíferas, animais domesticados etc.) – mas que são, em última instância, produtos do trabalho social dos homens – quanto as categorias sociais (sobretudo o próprio valor), das quais já desapareceu toda materialidade natural, devem permanecer, na dialética do valor, indissoluvelmente ligados. A inseparabilidade, que se expressa como contradição entre valor de uso e valor de troca, revela em sua ligação, que se apresenta como antitética mas que é também indissolúvel, essa propriedade ontológica do ser social. Os becos sem saída teóricos das filosofias idealistas burguesas da sociedade, que emergem reiteradamente, têm origem com frequência no contraste abstrato e antinômico em que tais filosofias põem o material e o espiritual, o natural e o social, o que leva a que todos os nexos dialéticos reais necessariamente sejam rompidos, tornando, por isso mesmo, incompreensível a especificidade do ser social. (Só na segunda parte deste livro será possível expor em detalhes essa problemática; aqui é preciso contentar-se com a alusão à inseparabilidade dos dois polos.)

Em segundo lugar, essa dialética é incompreensível para quem não é capaz de colocar-se acima daquela visão primitiva da realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás como objetivamente existente, a coisidade, atribuindo todas as demais formas de objetividade (relações, conexões etc.), assim como todos os espelhamentos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações etc.) a uma suposta atividade autônoma da consciência. Já tratamos dos esforços de Hegel no sentido de superar essas ideias objetivamente

bastante primitivas e falsas, ainda que compreensíveis em sua imediatidade natural[*]. O aspecto inovador da análise marxiana do valor revela-se, de imediato, em seu modo de tratar a abstração. A metamorfose do trabalho, em ligação com a relação cada vez mais explicitada entre valor de uso e valor de troca, transforma o trabalho concreto sobre um objeto determinado em trabalho abstrato que cria valor, o qual culmina na realidade do trabalho socialmente necessário. Quando se examina esse processo de abstração sem se enredar na metafísica idealista, é impossível não ver como ele é real no âmbito da realidade social. Já indicamos, em outros contextos, que o caráter médio do trabalho surge de modo espontâneo, objetivo, desde os graus mais primitivos de sua socialidade; que esse caráter não é mera representação ideal da constituição ontológica de seu objeto, mas significa o surgimento de uma nova categoria ontológica do próprio trabalho, no curso de sua crescente socialização, categoria que só bem mais tarde é teoricamente alçada à consciência. Também o trabalho socialmente necessário (e, desse modo, ipso facto abstrato) é uma realidade, um momento da ontologia do ser social, uma abstração real de objetos reais, que se dá de modo inteiramente independente da circunstância de que seja ou não realizada também pela consciência. No século XIX, milhões de artesãos autônomos experimentaram os efeitos dessa abstração do trabalho socialmente necessário como sua própria ruína, isto é, quando experimentaram na prática as suas consequências concretas, sem terem a mínima ideia de encontrar-se diante de uma abstração realizada pelo processo social. Essa abstração tem a mesma dureza ontológica da faticidade, digamos, de um automóvel que atropela uma pessoa.

De modo análogo devem ser encaradas, no plano ontológico, as relações e as conexões. Nessa questão, a exposição de Marx vai ainda mais longe – em tom polêmico. Não se limita a indicar como as relações e as conexões são partes integrantes ontológicas do ser social, mas demonstra também que a inelutabilidade de experimentá-los como reais, de enfrentar seu caráter fatual na vida prática, termina necessariamente e com frequência por transformá-los em coisidades no plano do pensamento. Já sabemos que o modo primitivo de manifestação da "intentio recta" ontológica pode levar – e frequentemente leva – a consciência dos homens à "reificação" de todo ente; e que esta, depois, se prolonga e se coagula também na ciência e na filosofia. Ora, no célebre capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, Marx expõe amplamente esse processo de "reificação" das relações e das conexões sociais e demonstra que ele não se limita às categorias econômicas em sentido estrito, mas constitui a base de uma deformação ontológica que atinge os objetos espirituais mais refinados e importantes da vida humana (que vai se tornando cada vez mais social). Marx retoma aqui a argumentação no nível filosoficamente mais maduro de sua crítica aos conceitos hegelianos da alienação e do estranhamento. Mas, já que na segunda parte dedicaremos um capítulo específico a essa problemática, aqui bastará essa indicação.

Voltemos à estruturação construção global do Livro I de O capital: observamos que o conjunto de contradições do valor, conjunto que é imanente, intrínseco ao próprio objeto, provoca uma ulterior e mais madura explicitação das categorias econômicas decisivas. Já aludimos aos problemas gerais do trabalho; mas, antes de voltarmos a abordar essa questão, é preciso fazer referência ao necessário surgimento do dinheiro da forma geral

do valor. Sobre isso, cabe observar o seguinte: se é verdade que, no final da análise marxiana do valor, o dinheiro surge como necessária consequência "lógica", não se deve tomar ontologicamente ao pé da letra essa "logicidade', ou seja, não se deve entendê-la como algo restrito ao âmbito do pensamento. Ao contrário, deve estar claro que se trata, em primeiro lugar, de uma necessidade do ser e, portanto, que a "dedução" de Marx só se apresenta como dedução lógica por causa da forma abstrativa, abreviada e reduzida aos aspectos mais gerais com a qual é exposta. Na realidade, essa análise investiga o conteúdo teórico de conexões de fato; e o próprio Marx, no posfácio à segunda edição de O capital, sublinha que a aparência de uma "construção a priori" tem sua origem tão somente no modo de exposição, não dizendo respeito à investigação enquanto tal[320]. Com isso, Marx sublinha novamente a prioridade do ontológico, e de um princípio ontológico que se torna o fundamento de uma metodologia rigorosamente científica. Cabe à filosofia "meramente" o papel de operar um controle e uma crítica ontológicos contínuos, a partir de um ponto de vista ontológico, bem como – aqui e ali – fazer generalizações no sentido de uma ampliação e de um aprofundamento.

Essa função da generalização filosófica não diminui a exatidão científica das análises teórico-econômicas singulares, "apenas" as insere nas concatenações que são indispensáveis para compreender adequadamente o ser social em sua totalidade. Um aspecto dessa questão foi por nós há pouco sublinhado, quando falamos do problema da "reificação". Todavia, Marx não se limita a isso. De fato, a exposição científica rigorosa da gênese ontológica do valor, do dinheiro etc., poderia, mas apenas do ponto de vista da ciência especializada, dar ensejo à falsa aparência de uma racionalidade pura do decurso histórico real, com o que resultaria falsificada sua essência ontológica. Uma racionalidade legal pura desse tipo é certamente a essência dos processos econômicos singulares; e não apenas desses, mas também – ainda que já em forma de tendência – do processo econômico como um todo. Todavia, não se deve jamais esquecer que essas legalidades são decerto sínteses que a própria realidade elabora a partir dos atos práticos econômicos singulares, realizados de modo consciente enquanto tais, mas cujos resultados últimos, que são os fixados pela teoria, ultrapassam em muito a capacidade de compreensão teórica e as possibilidades de decisão prática dos indivíduos que realizam efetivamente esses atos práticos. Há, portanto, uma lei segundo a qual os resultados dos atos econômicos singulares realizados praticamente (e com consciência prática) pelos homens assumem, para os seus próprios agentes, a forma fenomênica de um "destino" transcendente. É o que ocorre no referido caso da "reificação"; e é o que ocorre também, com particular evidência, no caso do dinheiro. Marx "deduziu" a gênese do dinheiro da dialética do valor em relação à racionalidade e à legalidade, e pode-se dizer que o fez em lógica rigorosa. O dinheiro, surgido como produto necessário da atividade humana, irrompe porém na sociedade como fato incompreendido, inimigo, que destrói todos os vínculos consagrados e conserva por milênios esse poder ameaçadoramente circundado de mistério. Nos Manuscritos econômico-filosóficos, Marx compilou algumas passagens literárias de particular impacto, nas quais esse sentido vital encontrou expressão[321].

Naturalmente, isso não se refere apenas ao dinheiro. Revela-se aqui a estrutura de

fundo da relação entre teoria e práxis social. Um mérito histórico da teoria de Marx é o de ter trazido à tona a prioridade da práxis, sua função de nortear e controlar o conhecimento. Marx, porém, não se contentou em esclarecer essa conexão fundamental de modo geral; mostrou o método para determinar o caminho por meio do qual essa relação adequada entre teoria e práxis emerge no ser social. Disso resulta que toda práxis, mesmo a mais imediata e a mais cotidiana, contém em si essa referência ao ato de julgar, à consciência etc., visto que é sempre um ato teleológico, no qual o pôr da finalidade precede, de modo objetivo e cronológico, a realização. Isso não quer dizer, porém, que seja sempre possível saber quais serão as consequências sociais de cada ação singular, sobretudo quando ela é causa parcial de uma modificação do ser social em sua totalidade (ou totalidade parcial). O agir social, o agir econômico dos homens, abre livre curso para forças, tendências, objetividades, estruturas etc. que nascem decerto exclusivamente da práxis humana, mas cujo caráter resta, no todo ou em grande parte, incompreensível para quem o produz. Referindo-se a um fato tão elementar e cotidiano como o nascimento da troca simples entre produtos do trabalho segundo a relação de valor, Marx diz: os homens "não o sabem, mas o fazem [322]. As coisas ocorrem assim não apenas no nível da práxis imediata, mas também nos casos em que a teoria se esforça para apreender a essência dessa práxis. Falando das tentativas de Franklin de descobrir o valor no trabalho, Marx observa: "No entanto, ele diz o que não sabe"[323]. Essas constatações têm uma importância fundamental para a economia e sua história, para a teoria econômica e sua história, mas – passando gradualmente da ciência para a filosofia – vão além do âmbito da economia e abrangem todos os processos semelhantes no terreno do ser social e da consciência. A gênese ontológica revela novamente, nesse contexto, o seu poder totalmente abrangente: uma vez estabelecida essa relação entre práxis e consciência nos fatos elementares da vida cotidiana, os fenômenos da reificação, do fetichismo, do estranhamento, como cópias feitas pelo homem de uma realidade incompreendida, apresentam-se não mais como expressões arcanas de forças desconhecidas e inconscientes no interior e no exterior do homem, mas antes como mediações, por vezes bastante amplas, que surgem na práxis mais elementar. (Os problemas relativos a essa problemática igualmente só poderão ser aprofundados na segunda parte.)

A exposição marxiana das duas mercadorias específicas, qualitativamente diversas entre si – dinheiro e força de trabalho –, fornece-nos, com todo o seu detalhamento, uma imagem conclusa e aparentemente completa da primeira produção social propriamente dita, o capitalismo, ao mesmo tempo em que nos apresenta constantes visões retrospectivas de formações econômicas mais primitivas; nesse caso, a determinação das diferenças tem como meta, antes de tudo, iluminar do modo mais amplo possível precisamente o caráter social da produção capitalista, o fato de que ela supera "barreiras naturais" tanto no conteúdo como nas categorias. Sem nem sequer tangenciar a riqueza de detalhes presente em O capital, observaremos apenas que Marx, ao examinar a explicitação de qualquer complexo de fatos e de qualquer categoria na direção de seu tornar-se puramente social, assenta desse modo as bases de uma teoria ontológica do desenvolvimento do ser social. Hoje é moda ironizar ideias de progresso e utilizar as

contradições que todo desenvolvimento necessariamente provoca, com a finalidade de desacreditar o progresso no plano científico, ou seja, de considerar o progresso, o desenvolvimento de um grau ontologicamente inferior a um grau ontologicamente superior, como um juízo de valor subjetivo. Mas o estudo ontológico do ser social mostra que só de modo bastante gradual, passando por muitíssimas etapas, é que suas categorias e relações adquiriram o caráter de socialidade predominante. Repetimos: predominante, já que o ser social, por sua própria essência, jamais pode se separar completamente de seus fundamentos naturais – o homem resta irrevogavelmente um ser biológico –, do mesmo modo como a natureza orgânica tem de incorporar, em forma dialeticamente superada, a natureza inorgânica. O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categorias que não têm na natureza sequer uma analogia. É o que ocorre no caso da circulação de mercadorias, em que determinadas formas próximas à natureza (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo dinheiro, que é puramente social; do mesmo modo, no mais-valor absoluto existem ainda determinados componentes "naturais", enquanto no mais-valor relativo, originado do aumento da produtividade que rebaixa o valor da força de trabalho, surge já uma forma de exploração na qual o mais-valor e, portanto, a própria exploração podem crescer mesmo que o salário aumente; assim acontece na revolução industrial, em que a introdução das máquinas faz com que o homem e sua capacidade de trabalho não sejam mais os fatores determinantes do trabalho, que o próprio trabalho humano seja "desantropomorfizado" etc.

Todas as linhas de desenvolvimento desse tipo possuem um caráter ontológico, ou seja, mostram em que direção, com que alterações de objetividades, de relações etc. as categorias decisivas da economia vão superando cada vez mais sua ligação originária predominante com a natureza, assumindo de modo cada vez mais nítido um caráter predominantemente social. Naturalmente, nesse contexto surgem também categorias de caráter puramente social. É o caso do valor; mas, por causa de sua inseparabilidade do valor de uso, o valor se liga de certo modo a uma base natural, ainda que socialmente transformada. Não há dúvida de que temos aqui um processo de desenvolvimento; e também se pode dizer que, no plano puramente ontológico, é um progresso o fato de que essa nova forma do ser social consiga, no curso de seu desenvolvimento, realizar cada vez mais a si mesma, ou seja, explicitar-se em categorias cada vez mais independentes e conservar as formas naturais apenas de um modo que crescentemente as supera. Nessa constatação ontológica do progresso não está contido nenhum juízo de valor subjetivo. Trata-se da constatação de um estado de coisas ontológico, independentemente de como ele seja avaliado depois. (Pode-se aprovar, deplorar etc. o "afastamento da barreira natural".)

Limitar-se a isso seria, porém, malgrado a justeza desse fato, objetivismo econômico. E Marx não se limita a isso. Contudo, ele prossegue por caminhos objetivamente ontológicos e não subjetivamente axiológicos, na medida em que apresenta as categorias econômicas em inter-relação dinâmica com o complexo de objetos e forças do ser social, no qual essas inter-relações encontram naturalmente seu centro no ponto axial desse ser

social, ou seja, no ser humano. Mas também essa colocação central do ser humano na totalidade do ser social é objetivamente ontológica, nada tendo a ver com tomadas de posição subjetivamente axiológicas em face dos complexos de problemas decisivos que emergem em tais processos. Na base dessa perspectiva ontológica está a profunda concepção marxiana do fenômeno e da essência na processualidade do ser social como um todo. As formulações mais claras a esse respeito, de maneira nada acidental, foram escritas por Marx no âmbito da polêmica contra os que avaliavam esse desenvolvimento em termos subjetivos, morais, de filosofia da cultura etc. Basta pensar na contraposição entre Sismondi e Ricardo em Teorias sobre o mais-valor. Em defesa do economista objetivo Ricardo, Marx afirma:

> A produção pela produção nada mais quer dizer que desenvolvimento das forças produtivas humanas, isto é, desenvolvimento da riqueza da natureza humana como finalidade em si. [...] Não se compreende que esse desenvolvimento da espécie humana, embora se processe inicialmente em detrimento das capacidades da maioria dos indivíduos humanos e de todas as classes humanas, termine por destruir esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento do indivíduo singular; não se compreende, portanto, que o mais alto desenvolvimento da individualidade só seja obtido através de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados.[324]

Por isso, a referência remissiva do desenvolvimento das forças produtivas ao desenvolvimento do gênero humano jamais abandona o ponto de vista da objetividade ontológica. Marx simplesmente integra o quadro do desenvolvimento das forças produtivas, que na economia é apresentado de modo apenas factual, no quadro, em sua essência, igualmente objetivo dos efeitos exercidos por esse desenvolvimento econômico sobre os homens nele envolvidos (os quais o produziram na prática). E, quando destaca a contradição – também ela objetivamente existente – expressa no fato de que esse crescimento cultural do gênero humano só se pode realizar em detrimento de classes humanas inteiras, continua sempre no terreno de uma ontologia do ser social; descobre nesse âmbito um processo ontológico, ainda que contraditório, no qual resulta claro que a essência do desenvolvimento ontológico reside no progresso econômico (que diz respeito, em última instância, ao destino do gênero humano) e que as contradições são formas fenomênicas – ontologicamente necessárias e objetivas – desse progresso.

Só mais adiante, no contexto deste capítulo, é que falaremos de conexões complexas de complexos, que envolvem círculos de problemas aparentemente distantes, mas na verdade ligados por complicadas mediações, como a ética, a estética etc. Mas, mesmo se nos limitarmos provisoriamente ao ponto abordado, a imagem do Livro I de O capital revela-se extremamente paradoxal, tanto no conteúdo quanto no método. As análises econômicas, mantidas num plano científico rigoroso e exato, abrem continuamente perspectivas fundadas, de tipo ontológico, sobre a totalidade do ser social. Nessa unidade, manifesta-se a tendência básica de Marx: desenvolver as generalizações filosóficas a partir dos fatos verificados pela investigação e pelo método científicos, ou seja, a constante fundação ontológica das formulações tanto científicas quanto filosóficas. É essa unidade entre faticidade solidamente fundada e corajosa generalização filosófica que cria, na obra que estamos analisando, sua atmosfera específica de proximidade à vida. Para o leitor teoricamente despreparado, passa a segundo plano, ou desaparece por inteiro, um momento fundamental da estrutura de conjunto, ou seja, a abstração econômica que lhe serve de premissa: a abstração segundo a qual todas as mercadorias

seriam compradas e vendidas pelo seu valor. É certo que se trata de uma abstração sui generis: em sua base temos a lei realmente fundamental e efetiva da circulação social das mercadorias, uma lei que em última instância se afirma sempre na realidade econômica, apesar de todas as oscilações dos preços, numa totalidade que funciona de modo normal. Por isso, ela não opera como abstração quando se trata de revelar tanto as conexões econômicas puras quanto suas inter-relações com tendências e fatos extraeconômicos do ser social; e, por isso, todo o Livro I se apresenta como reprodução da realidade e não como experimento ideal abstrativo. A razão reside, mais uma vez, no caráter ontológico dessa abstração. Ela significa, pura e simplesmente, que se pôs em evidência – ao isolá-la – a lei fundamental da circulação de mercadorias; ela foi deixada operar sem interferências ou obstáculos, sem que fosse desviada ou modificada por outras relações estruturais e por outros processos que, em tal sociedade, operam de modo igualmente necessário. Por isso, nessa redução abstrativa ao dado mais essencial, todos os momentos – econômicos e extraeconômicos – aparecem sem deformações, ao passo que uma abstração não fundada ontologicamente, ou dirigida para aspectos periféricos, leva sempre a uma deformação das categorias decisivas. Com isso, revela-se mais uma vez o ponto essencial do novo método: o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada.

A construção do conjunto da própria obra mostra que Marx lida mesmo com uma abstração, não obstante toda a evidência do mundo real. A composição do livro consiste em introduzir de maneira contínua novos elementos e tendências ontológicas no mundo reproduzido inicialmente sobre a base dessa abstração; consiste em revelar de modo científico novas categorias, tendências e conexões surgidas desse modo, até o momento em que temos diante de nós, e compreendemos, a totalidade da economia enquanto centro motor primário do ser social. O passo seguinte, necessário, conduz ao próprio processo em sua totalidade, compreendido inicialmente em sua generalidade. De fato, no Livro I, embora o pano de fundo seja sempre a totalidade social, as exposições teóricas centrais captam apenas os atos individuais, mesmo quando se trata de uma fábrica inteira com muitos operários, com uma complexa divisão do trabalho etc. Dali em diante, importa examinar os processos, até aquele momento conhecidos singularmente, em toda a sua socialidade. Marx observa repetidamente que a primeira exposição dos fenômenos foi abstrata e, portanto, formal. Isso se evidencia, por exemplo, em que "para a análise, a forma natural do produto-mercadoria" permanece inteiramente indiferente, já que as leis abstraídas valem igualmente para qualquer espécie de mercadoria. Mas o fato de que da venda de uma mercadoria (M-D) não se segue necessariamente a compra de outra mercadoria (D-M) aponta, na forma de uma casualidade irrevogável, para a natureza distinta do processo global diante dos atos individuais. Só quando o processo global é investigado quanto às suas leis, relativas à totalidade da economia, é que essa apreensão formal deixa de ser suficiente:

> A retransformação de parte do valor dos produtos em capital, a entrada de outra parte no consumo individual da classe capitalista bem como no da classe trabalhadora constituem um movimento dentro do próprio valor dos produtos em que

resultou o capital total; e esse movimento não é apenas reposição de valor, mas também reposição de matéria, sendo assim condicionado tanto pela proporção recíproca dos componentes de valor do produto social como por seu valor de uso, sua forma material.[325]

Esse problema singular, embora central, mostra como o caminho que leva dos processos singulares ao processo de conjunto pressupõe não uma abstração mais ampla, como seria óbvio supor segundo os hábitos mentais modernos, mas, ao contrário, à superação de determinados limites da abstração, uma aproximação inicial à concretude da totalidade pensada. É evidente que não poderemos fornecer aqui uma síntese detalhada e aprofundada do Livro II; o que nos interessa é ilustrar os mais importantes problemas fundamentais desse estágio, em seu significado ontológico. O processo global da reprodução econômica é a unidade de três processos, cada qual com três níveis: os ciclos do capital-dinheiro, do capital produtivo e do capital-mercadoria formam as suas partes. Mais uma vez, é preciso sublinhar desde já: também aqui não se trata de uma decomposição simplesmente metodológica de um processo, mas do fato de que três processos econômicos reais se articulam em conjunto, num processo unitário; a decomposição conceitual não é nada mais que um espelhamento no pensamento dos três processos da reprodução: o capital industrial, o capital comercial e o capital monetário. (Os problemas relativos são concretizados no Livro III de O capital.) Conteúdo, elementos, níveis e sequência são, em todos os três processos, os mesmos. Mas entre eles há uma diferença substancial, ou seja, o ponto no qual têm início e no qual terminam, pondo termo cada qual a um processo reprodutivo próprio. Com isso não é suprimida a continuidade do processo de reprodução social. Por um lado, todo fim é ao mesmo tempo o início de um novo movimento cíclico; por outro, os três processos são articulados entre si e, nessa unidade de movimento, formam o processo global da reprodução. Marx diz:

Se fizermos uma síntese das três formas, todos os pressupostos do processo se mostram resultado dele, como um pressuposto por ele mesmo produzido. Cada momento aparece como ponto donde se parte, por onde se passa e para onde se volta. O processo total se apresenta como unidade do processo de produção e do processo de circulação; o processo de produção serve de meio para o processo de circulação e vice-versa. [...] A reprodução do capital em cada uma de suas formas e em cada um de seus estágios é contínua, tanto quanto a mudança dessas formas e a passagem sucessiva pelos três estágios. Aqui, portanto, o ciclo total é unidade efetiva de suas três formas.[326]

A análise desses ciclos fornece assim as proporções mais importantes da sociedade capitalista, destrói sem muita polêmica a representação imediata do capital enquanto objetividade "coisal" e o revela como uma relação na qual o modo de ser específico é um processo ininterrupto. Para destacar de modo plástico as proporcionalidades assim surgidas, Marx realiza aqui, ao mesmo tempo em que dissolve as abstrações do Livro I, uma nova abstração, ao escolher como ponto de partida a reprodução simples sem acumulação, e só a partir dos conhecimentos assim obtidos é que se aproxima da verdadeira reprodução, da reprodução ampliada. Para avaliar corretamente o método de Marx, deve-se porém sublinhar como, também nesse caso, trata-se de uma abstração que é igualmente parte da realidade, de modo que a sua consecução – como no Livro I – significa refletir o processo real em suas verdadeiras determinações, ainda que sob uma forma que requer complementação. Marx diz: "Desde que haja acumulação, a reprodução simples dela constitui uma parte; pode portanto ser analisada em si mesma e é fator real

da acumulação”[327].

Na versão que temos de O capital, Marx de fato dissolve essa abstração na passagem para a reprodução ampliada, mas, diante do processo real, ainda continua a persistir a abstração que consiste em que o aumento da produtividade não é levado em conta. Isso é tanto mais surpreendente porque, quando se trata das dissoluções de abstrações no Livro III, esse problema é sempre considerado um momento óbvio da teoria concreta da totalidade do processo. (Voltaremos a ele logo mais, quando tratarmos da taxa média de lucro.) É possível que a publicação do texto completo esclareça a visão de Marx também a esse respeito. Mas, quer seja assim, quer não, vale a pena ao menos mencionar o problema, já que ele nos mostra o modo pelo qual a economia de Marx pode ser utilizada para conhecer o ser social da época posterior à sua atividade. Ou seja: é claro que introduzir na análise do processo global o aumento da produtividade não é diferente, em linha de princípio e no plano ontológico, de realizar a passagem da reprodução simples à ampliada, qualquer que seja o significado das novas determinações surgidas. A observação de Marx anteriormente citada refere-se também a essa nova questão, mesmo no pressuposto de que a inserção do aumento da produtividade significasse introduzir uma nova dimensão no quadro das conexões[328]. O fato de que o método abstrativo de Marx seja fundado na ontologia possibilita essas sucessivas concreções, sem necessidade de alterar uma vírgula nas bases metodológicas. (Naturalmente, isso se refere apenas ao método do próprio Marx. As falsas abstrações de seus discípulos, feitas no espírito das modernas ciências particulares, têm um caráter radicalmente diverso, como é o caso da teoria da assim chamada “pauperização absoluta” na versão que nos foi legada por Kautsky.)

A análise econômica concreta dos chamados esquemas da reprodução global, apresentados no Livro II, não faz parte do ponto que estamos tratando. Basta-nos observar que as proporções que daí resultam são sempre complexos concretos, qualitativamente determinados. Por sua própria natureza, a proporção enquanto tal pode ser expressa com mais clareza em termos quantitativos, mas é sempre uma proporção entre complexos qualitativamente determinados. Já o fato de a subdivisão principal distinguir entre as indústrias que produzem meios de produção e as que produzem meios de consumo, que as relações entre o capital constante do primeiro grupo e o capital variável do segundo sejam determinados proporcionalmente, demonstra que as proporções quantitativas do valor devem, de modo obrigatório, conter os valores de uso qualitativamente diversos, aos quais são ligadas do ponto de vista ontológico. Essa é uma das consequências inevitáveis da concretização que o Livro II representa em relação ao Livro I. Já apontamos para o problema geral. Aqui ressaltaremos ainda que, no processo de produção, enquanto momento do ciclo geral, a articulação dialética entre valor de uso e valor de troca, que não pode ser eliminada, emerge duas vezes: como é óbvio, na conclusão de cada etapa, pois é incontornavelmente necessário um valor de uso para realizar um valor de troca; mas também no início da etapa, quando o capitalista, para poder produzir, provê os meios de produção necessários, assim como a força de trabalho capaz de pô-los em movimento; ele compra essas duas coisas em função do seu valor de uso na produção. Parece tratar-se de um lugar comum e, com

efeito, é assim para a intentio recta da práxis cotidiana normal. Contudo, quando surge uma generalização pseudoteórica, a economia burguesa opera com a abstração "privada de conceito [begrifflose]" D-D' (dinheiro no início e no final do processo de reprodução). E a economia do período de Stalin, que se dizia marxista, considerava a teoria do valor simplesmente como uma teoria que mostra o funcionamento do valor de troca. Mas, para a restauração do marxismo autêntico, não é supérfluo sublinhar que é a intentio recta ontologicamente verdadeira que forma a base da ciência e da generalização filosófica, que nenhum fenômeno econômico pode ser compreendido de maneira correta sem que se parta das próprias conexões reais – neste caso, da inseparabilidade ontológica de valor de uso e valor de troca justamente em sua antiteticidade.

Só a aproximação à constituição concreta do ser social, possibilitada pela compreensão do processo de reprodução em seu conjunto, é que permite a Marx dissolver ainda mais as abstrações do início. Isso acontece na teoria da taxa de lucro. Valor e mais-valor continuam a ser as categorias ontológicas fundamentais da economia do capitalismo. No nível de abstração do Livro I, basta a constatação de que só a peculiaridade da mercadoria "força de trabalho" é capaz de criar valor novo, enquanto os meios de produção, a matéria-prima etc. simplesmente conservam o seu valor no processo de trabalho. A concretização do Livro II fornece uma análise do processo global que, em muitos aspectos, ainda se mantém sobre essa base; isso ocorre na medida em que, como elementos do ciclo, figuram o capital constante e o capital variável, assim como o mais-valor. Aqui resulta verdadeiro que, na totalidade do processo – considerado em sua generalidade pura, ou seja, prescindindo com consciência metodológica dos atos singulares que o formam na realidade –, a lei do valor continua em vigor sem alterações. E trata-se mais uma vez de uma constatação correta e importante no plano ontológico, pois os desvios da lei do valor necessariamente se compensam na totalidade do processo. Reduzido a uma formulação simples: é impossível que o consumo (inclusive o consumo produtivo da sociedade) seja maior do que a produção. Aqui se pressupõe, mediante abstração, a desconsideração do comércio exterior; com razão, pois, nesse caso, sempre é possível suprimir pura e simplesmente essa abstração e embutir no complexo das leis as variações geradas desse modo. Deve-se notar, de passagem, que essa questão é eliminada quando se converte a economia mundial em objeto imediato das teorias.

De qualquer modo, o problema do Livro III é o seguinte: no interior do ciclo total, agora compreendido, investigar as legalidades que regulam os atos econômicos singulares, e não apenas para si, mas precisamente no quadro da compreensão da totalidade do processo. Contudo, esse influxo dos atos singulares sobre o processo global, capaz de modificar ontologicamente as categorias, tem duas premissas histórico-reais: em primeiro lugar, o crescimento das forças produtivas com seus efeitos de rebaixamento do valor; em segundo, a ampla possibilidade que tem o capital de migrar de um ramo para outro. Ambos os processos pressupõem, por seu turno, um grau relativamente elevado de desenvolvimento da produção social, o que mostra novamente como as categorias econômicas, em sua forma pura e explicitada, requerem uma existência evoluída no funcionamento do ser social; em outras palavras, a sua explicitação enquanto categorias,

a superação categorial da barreira natural, são resultado do desenvolvimento histórico-social.

Mas, mesmo em tais circunstâncias, o surgimento da taxa de lucro como categoria econômica determinante não é nem uma lei mecânica, independente da atividade econômica dos homens, nem um produto direto dessa atividade. A transformação do mais-valor em lucro, da taxa de mais-valor em taxa de lucro, é na realidade uma consequência metodológica da superação, no Livro III, das abstrações formuladas no Livro I. Mas, como vimos que acontece sempre em Marx, quaisquer que sejam as abstrações e as posteriores concreções, o mais-valor continua sendo a base, só que agora entra numa outra relação, igualmente real, sempre dependente da relação originária. Enquanto o mais-valor é relacionado apenas com o valor da força de trabalho e, em consequência, com o capital variável que a põe em movimento em sentido capitalista, o lucro, que imediatamente, mas só imediatamente, é idêntico ao mais-valor em termos quantitativos, é relacionado também com o capital constante. Os atos singulares que realizam a produção, o consumo etc. orientam-se assim, em primeiro lugar, no sentido de aumentar o lucro. Ora, o desenvolvimento das forças produtivas, que necessariamente se manifesta primeiro em pontos singulares, provoca em tais pontos a emergência de um extraprofit [superlucro], que naturalmente se torna a finalidade dos atos teleológicos dos produtores singulares; dada a diminuição assim obtida do valor dos produtos, a mercadoria pode ser vendida acima do seu valor e, ao mesmo tempo, a um preço mais baixo do que aquela dos demais produtores. Só num estágio de desenvolvimento que permita a migração – relativamente – arbitrária do capital de um ramo para outro é que tal situação pode não conduzir a um monopólio duradouro. Nesse estágio, ao contrário, ocorre um rebaixamento do preço ao nível da máxima diminuição de valor provocada pelo aumento da produtividade. Assim, por um lado, essa possibilidade de migração do capital impõe uma taxa média de lucro e, por outro, no movimento deste último verifica-se uma tendência à queda contínua, precisamente por causa do crescimento das forças produtivas.

O modo pelo qual Marx expõe o caráter tendencial dessa nova lei não faz parte do nosso tema, pois é um problema puramente econômico. Para nossas finalidades, basta destacar o seguinte: primeiro, que a tendencialidade, enquanto forma fenomênica necessária de uma lei na totalidade concreta do ser social, é consequência inevitável do fato de que nos encontramos diante de complexos reais que interagem de modo complexo, frequentemente passando por amplas mediações com outros complexos reais; a lei tem caráter tendencial porque, por sua própria essência, é resultado desse movimento dinâmico-contraditório entre complexos. Segundo: que a taxa de lucro, em sua queda tendencial, é o resultado final de atos teleológicos individuais, ou seja, de pôres conscientes, mas seu conteúdo, sua direção etc. produzem o exato oposto do que era visado objetiva e subjetivamente por esses atos individuais. Esse fato fundamental, elementar e necessário, da existência e das atividades histórico-sociais dos homens se apresenta, também nesse caso, sob uma forma factual que pode ser verificada de modo exato; quando as relações econômicas são compreendidas em sua totalidade dinâmica e concreta, torna-se evidente, a cada passo, que os homens fazem sua própria história,

mas os resultados do decurso histórico são diversos e frequentemente opostos aos objetivos visados pelos ineliminíveis atos de vontade dos indivíduos humanos. É preciso acrescentar, além disso, que, no âmbito do movimento total, entra em cena o progresso objetivo. A queda da taxa de lucro pressupõe a modificação do valor dos produtos por causa da diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-los. Isso significa, mais uma vez, que cresceu o domínio do homem sobre as forças da natureza, que aumentou sua capacidade de produzir, que diminuiu o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir.

O outro grande complexo tratado no Livro III, dissolvendo abstrações, pondo complexos concretos, é a repartição social do mais-valor convertido em lucro. Nos Livros I e II, determinados pela abstração, existem face a face apenas capitalistas industriais e operários. Mesmo quando, no Livro II, o capital comercial e o monetário aparecem como participantes do ciclo, eles têm apenas um lugar no movimento global, o qual, no entanto, é regulado pelas categorias ainda indiferenciadas de valor e mais-valor. Somente no Livro III é que o capital comercial e monetário (assim como a renda da terra) adquirem um papel concreto na repartição do lucro. A prioridade ontológica do mais-valor, que domina de maneira absoluta, como vimos, revela-se também aqui irrevogável, em última instância, na medida em que se trata do único ponto em que surge valor novo; agora, porém, o mais-valor transformado em lucro é repartido entre todos os representantes economicamente necessários à divisão social do trabalho, mesmo que não criem valor novo. A análise desse processo, que não podemos examinar aqui em seus detalhes, constitui o aspecto essencial do Livro III. O que ainda precisa ser dito é que só essa concretização de todos os fatores ativos da vida econômica é que permite passar, sem rupturas, da economia em sentido estrito à articulação social da sociedade, à estratificação de classe. (Infelizmente, sobre isso, chegaram a nós apenas as primeiras linhas introdutórias de Marx. Do ponto de vista metodológico, todavia, o caminho está perfeitamente indicado.)

E desse estado da questão resulta que o Livro III contém as mais amplas e detalhadas digressões sobre a história dos complexos econômicos que nele aparecem como novidade. Sem isso, seria de todo impossível integrar capital comercial e monetário, assim como a renda da terra, no quadro concreto do conjunto da economia. A gênese histórica deles é o pressuposto para compreender teoricamente sua atual função no sistema de uma produção radicalmente social, ainda que – ou precisamente porque – essa dedução histórica não seja capaz de explicar de modo direto o papel que eles assumiram nesse sistema. Esse papel depende da subordinação deles à produção industrial; antes do surgimento desta última, capital comercial e monetário e renda fundiária haviam conhecido por longo tempo uma existência autônoma e, nessa autonomia, apesar de certa conservação de suas peculiaridades, haviam desempenhado funções econômico-sociais inteiramente diversas. É evidente que as deduções da gênese do valor aqui apresentadas exibem, no mais das vezes, características bastante diversificadas. Porém, o fato de que sua síntese seja capaz de produzir um quadro unitário do desenvolvimento histórico remete aos problemas da teoria geral da história própria do marxismo, problemas esses que foram tangenciados continuamente em nossa

exposição. Mas, antes de passar a tratá-los, devemos mais uma vez dirigir nossa atenção para a análise categorial da Introdução ao "Rascunho"; e isso a fim de que a complexidade e a dinâmica das estruturas e das conexões categoriais forneçam uma base mais ampla e mais sólida para o tratamento dos problemas históricos.

Nesse sentido, interessa-nos analisar a relação geral entre produção, por um lado, e consumo, distribuição etc., por outro. Trata-se de um lugar-comum a afirmação de que, para a ontologia marxista do ser social, cabe à produção uma importância prioritária; mas, não obstante estar correta em termos gerais, essa afirmação, precisamente por ter sido radicalizada nas formulações vulgares, muitas vezes obstaculizou a compreensão do autêntico método de Marx, levando a um falso caminho. Devemos caracterizar com maior precisão essa prioridade e compreender melhor o conceito marxiano de momento predominante no âmbito de interações complexas.

Trata-se das categorias mais gerais e fundamentais da economia: produção, consumo, distribuição, troca e circulação. Na economia burguesa da época de Marx, essas categorias – como produção e consumo – haviam sido em parte assumidas como idênticas, em parte contrapostas como excluindo-se reciprocamente e em parte tratadas de modo a encaixar-se em falsas hierarquias. Marx, antes de tudo, acerta contas com a variante hegeliana dessas falsas conexões, uma variante que – com o auxílio de universalidade, particularidade e singularidade entendidas em sentido lógico – pretendia estabelecer entre as citadas categorias econômicas um desenvolvimento de tipo silogístico. "Há, sem dúvida, aqui, um nexo, mas ele é superficial", diz Marx; e mostra como o aparato lógico que produz a forma silogística funda-se apenas em traços superficiais, abstratos. Nesse ponto, ele empreende uma breve polêmica com os defensores ou os adversários da economia política, que a "censuram pela bárbara cisão daquilo que é relacionado". Marx, recusando-se novamente a enfrentar as relações em termos lógico-definitórios, objeta que essas relações têm caráter de ser, são ontológicas: "Como se essa dissociação não fosse passada da realidade aos livros-texto, mas inversamente dos livros-texto à realidade, e como se aqui se tratasse de um nivelamento dialético dos conceitos e não da concepção de relações reais!"[329]. De modo igualmente resoluto, ele se posiciona contra o ponto de vista hegeliano, para o qual produção e consumo são idênticos. Os "socialistas beletristas" e os economistas vulgares que defendem essa opinião caem no erro de "considerar a sociedade como um único sujeito", ou seja, de "considerá-la falsamente, especulativamente"[330]. Como o faz com frequência, Marx adverte aqui contra fazer da unidade última, dialética, contraditória da sociedade, unidade que surge como resultado último da interação entre inúmeros processos heterogêneos, uma unidade homogênea em si, e, desse modo, impedir, por meio dessas homogeneizações simplificadoras e inadmissíveis, seu conhecimento adequado; e, podemos acrescentar, o resultado é o mesmo, quer se trate de uma homogeneização especulativa, quer positivista.

Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo o qual essas categorias, embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações com frequência muito

intricadas, são, todas elas, formas de ser, determinações da existência e, enquanto tais, compõem uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser. Disso resultam duas consequências: por um lado, cada categoria conserva sua própria peculiaridade ontológica e a manifesta em todas as interações com as demais categorias, razão pela qual tampouco tais relações podem ser tratadas por meio de formas lógicas gerais; cabe compreender cada uma delas em sua peculiaridade específica; por outro lado, essas interações não são de igual valor, nem quando consideradas como pares nem quando tomadas em seu conjunto. Ao contrário, impõe-se, em cada ponto, a prioridade ontológica da produção enquanto momento predominante. Se agora, levando em conta o que acabamos de dizer, examinarmos isoladamente a relação "produção-consumo", veremos que se trata de uma relação muito próxima das determinações de reflexão de Hegel. Essa afinidade metodológica resulta do fato de que, no nível do entendimento, essa interação aparece sempre, mas se apresentando ou como identidade abstraída ou como diversidade igualmente abstrata. Só na perspectiva da razão, que vê as interações concretas, é que esses dois pontos de vista podem ser superados. Mas a afinidade é apenas metodológica. Em Marx, domina o momento do ser: essas determinações são momentos reais de complexos reais em movimento real, e só a partir desse duplo caráter de ser (ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito de sua peculiaridade específica) é que podem ser compreendidas em sua relação reflexiva. Na dialética materialista, na dialética da própria coisa, a articulação das tendências realmente existentes, frequentemente heterogêneas entre si, apresenta-se como solidariedade contraditória do par categorial. Quando se afastam as determinações lógicas e se volta a dar seu verdadeiro significado às determinações ontológicas, efetua-se um imenso passo à frente no sentido da concretização desse complexo relacional uno e dúplice.

Marx sintetiza essa situação a partir da produção, afirmando que ela determina o objeto do consumo, o modo do consumo e o impulso para este. O primeiro momento é evidente. O segundo revela perspectivas bastante amplas para a vida inteira dos seres humanos. Diz Marx:

> Primeiro, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado que deve ser consumido de um modo determinado, por sua vez mediado pela própria produção. Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com faca e garfo, é uma fome diversa da que devora carne crua com mão, unha e dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, ou seja, não apenas objetiva, mas também subjetivamente.

Ainda mais evidente é essa função da produção no terceiro momento. O caráter histórico-ontológico dessa relação revela-se graças ao fato de que Marx liga sua entrada em cena com o momento em que "o próprio consumo [...] sai de sua rudeza e imediaticidade originais", ou seja, com um grau de desenvolvimento no qual é evidente que o homem tornou-se realmente humano, no qual é patente a tendência das categorias do ser social a assumir uma constituição independente. A tendência geral do consumo, o fato de que o impulso seja mediatizado e modificado pelo objeto, só nesse momento revela um caráter essencialmente social. Essa mediação existe em si, em

abstrato, mesmo no estado natural, assim como na fase em que predominam as determinações naturais; mas a relação entre o objeto e o impulso, nessa fase, é habitualmente constante, de modo que o impulso pode manter, no todo ou pelo menos de modo predominante, seu caráter natural de instinto. Só quando, por causa da produção, o objeto é submetido a uma modificação, embora no início ainda muito gradual, só então é que surge uma nova relação: o impulso é formado pelo objeto por meio de um processo. Temos aqui uma relação social de tipo universal: ela se realiza, em primeiro lugar, por sua própria natureza, na produção material, mas se estende necessariamente, depois, à produtividade de tipo mediato, à produtividade espiritual. Por isso, Marx sublinha:

> O objeto de arte – como qualquer outro produto – cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto.[331]

A análise da relação entre o consumo e a produção traz à tona também interações importantes, indispensáveis à existência e ao funcionamento do processo produtivo. Antes de tudo, o fato de que a produção só se realiza verdadeiramente no consumo; sem consumo, toda produção seria mera virtualidade, algo em última instância inútil e, portanto, do ponto de vista social, inexistente. Ela se concretiza na determinação recíproca ulterior: "O consumo cria o estímulo da produção; cria também o objeto que funciona na produção como determinante da finalidade". Ou seja, como veremos com mais detalhes a seguir, por meio do consumo é determinado o conteúdo essencial do pôr teleológico que coloca em movimento e regula a produção; mais precisamente, "o consumo põe idealmente o objeto da produção, como imagem interior, como necessidade, como impulso e como finalidade"[332]. É claro: a interação tem muitos aspectos e se articula de diferentes modos. Mas também está claro que nessa relação entre determinações de reflexão tão ricamente articulada revela-se com toda evidência o traço fundamental da dialética materialista: nenhuma interação real (nenhuma real determinação de reflexão) existe sem momento predominante. Quando essa relação fundamental não é levada na devida conta, tem-se ou uma série causal unilateral e, por isso, mecanicista, simplificadora e deformadora dos fenômenos, ou então aquela interação carente de direção, superficialmente rutilante, cuja ausência de ideia Hegel criticou com razão em seu tempo, mas sem encontrar solução para o problema. No caso da interação entre produção e consumo, é evidente que a primeira "é o ponto de partida efetivo, e, por isso, também o momento predominante"[333]. Precisamente porque essa última conclusão da análise das categorias econômicas foi entendida como uma das questões centrais do método marxiano, mas sem que se respeitassem os pressupostos ontológicos de tais categorias, tivemos de mostrar como essa verdade se converte em falsidade quando, deixados de lado tais pressupostos e suas consequências, ela é aplicada imediatamente à economia e ao ser social.

Ao examinar de perto a segunda relação mais importante, aquela entre produção e distribuição, encontramo-nos diante de problemas de tipo inteiramente diverso. Em última instância, estamos aqui diante da relação entre as formas puramente econômicas e o mundo histórico-social, aquele que, em nossas observações anteriores, chamamos de

mundo extraeconômico. Negligenciar este último, sendo que no marxismo vulgar existem fortes tendências nessa direção, significa transformar o marxismo em "economicismo", numa "ciência particular" delimitada ao estilo burguês. E não faz nenhuma diferença substancial se, em vez de aplicada radicalmente de modo unilateral, essa "ciência particular" – por considerações gnosiológicas – for depois associada "complementarmente" a outras ciências particulares. Em ambos os casos, surge uma ruptura com a unidade ontológica e com a peculiaridade do ser social e, desse modo, com a ciência e a filosofia dialético-materialistas unitárias como o método mais adequado para compreendê-la. Mediante a elaboração das relações entre produção e distribuição, Marx estabelece uma conexão orgânica e determinada por leis entre a oposição dialética do econômico e do extraeconômico, por um lado, e a ciência da economia, por outro; para fazê-lo, foi necessário antes de tudo romper com a concepção vulgar da distribuição, universalmente dominante. Esta se exprimia como mera distribuição dos produtos e, por isso, parecia independente da produção. Marx diz:

> Mas, antes de ser distribuição de produtos, a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção, e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção, o que constitui uma determinação ulterior da mesma relação. (Subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas.) A distribuição dos produtos é, manifestamente, apenas resultado dessa distribuição, que está incluída no próprio processo de produção e determina a articulação da produção.[334]

A falsa aparência se origina no ponto de vista do indivíduo, que de fato sofre os efeitos, no plano imediato, de uma lei social que determina seu lugar na sociedade, na produção. Essa aparência pode se estender também à sociedade como um todo, o que se verifica quando determinados eventos históricos – conquistas, por exemplo – transformam ou inovam as relações de distribuição no sentido indicado por Marx. É indubitável que, no caso da conquista, surja com frequência uma nova distribuição. Ou os vencidos são submetidos às condições produtivas dos vencedores, ou o modo de produção se mantém, mas agravado por impostos etc., ou a interação resulta em algo novo. Todas essas variantes parecem referir-se apenas a forças extraeconômicas. Mas, considerando as coisas de modo concreto, vemos que, no modo de atuação dessas interações entre relações de distribuição surgidas de maneira extraeconômica, impõe-se sempre a direção de desenvolvimento da produção nela baseada, e assim continua a caber à produção o papel de momento predominante preponderante. Quaisquer que sejam as relações puras imediatas de poder, os homens que as exercem ou que as sofrem são aqueles que reproduziram a própria vida em determinadas condições concretas, possuindo, em consequência, determinadas aptidões, habilidades, capacidades etc. e que, portanto, só podem atuar, adaptar-se etc. de modo correspondente a elas. Quando, devido às relações de poder extraeconômicas, tem lugar uma nova distribuição da população, isso jamais ocorre independentemente da herança econômica dos desenvolvimentos anteriores, e a regulação duradoura das novas relações econômicas surge necessariamente de uma interação entre os grupos humanos organizados em estratos sobrepostos. Ora, quando Marx, diante dessas interações, atribui a função de momento predominante ao modo de produção, é preciso tomar cuidado para não entender isso no sentido de um praticismo ou de um utilitarismo economicistas. O modo de agir

determinado pela produção pode ter inclusive um caráter destrutivo, como Marx indica, dando como exemplo as devastações das hordas mongólicas na Rússia. Mas até mesmo esse modo de agir resulta das relações de produção, da economia pastoril, cuja condição fundamental era constituída pela existência de vastas extensões desabitadas. Logo depois Marx menciona a pilhagem como modo de vida de determinados povos primitivos. Todavia, não se esquece de observar: "Mas, para poder pilhar, deve existir algo a ser pilhado, logo, produção"[335].

É evidente que a produção, enquanto momento predominante, é aqui entendida no sentido mais amplo possível – no sentido ontológico –, como produção e reprodução da vida humana, que até mesmo em seus estágios extremamente primitivos (o pastoreio dos mongóis) vai muito além de mera conservação biológica, não podendo portanto deixar de ter um acentuado caráter econômico-social. É essa forma geral da produção que determina a distribuição no sentido marxiano. Mais exatamente: o que está em jogo aqui são os homens, cujas capacidades, hábitos etc. tornam possíveis determinados modos de produção. Essas capacidades, porém, são por seu turno geradas sobre a base de modos de produção concretos. Essa constatação remete à teoria geral de Marx, segundo a qual o desenvolvimento essencial do ser humano é determinado pela maneira como ele produz. Até mesmo o modo de produção mais bárbaro ou mais estranhado plasma os homens de determinado modo, um modo que desempenha papel decisivo, em última instância, nas inter-relações entre grupos humanos – por mais "extraeconômicas" que estas possam parecer de imediato.

Assim, se encararmos esse modo de determinação da distribuição pela produção do ângulo do primado do homem, que forma e transforma a si mesmo na produção, essa relação parece evidente. O processo só se torna misterioso quando as relações econômicas não são entendidas como relações entre homens – o que já ocorreu e continua a ocorrer, até mesmo no interior do marxismo –, mas, ao contrário, são fetichizadas, "reificadas" – por exemplo, através de uma identificação das forças produtivas com a técnica tomada em si mesma, concebida como algo autônomo. Surgem assim aqueles complexos de questões dificilmente solucionáveis – como é o caso, hoje, da industrialização dos países em desenvolvimento –, problemas cuja solução concreta só é possível na base dessa concepção marxiana, que desfetichiza a relação entre produção e distribuição. Em termos gerais, pode-se dizer o seguinte: somente quando o caráter predominante da produção no processo de surgimento e modificação da distribuição é colocado de modo claro torna-se possível compreender corretamente a relação entre econômico e extraeconômico. Nossa constatação anterior, segundo a qual é o momento econômico, em última instância, o fator de decisão, também no extraeconômico, em última instância, é o momento econômico que decide, não significa absolutamente que se possa considerar a diversidade deles como não existente, como mera aparência. Por exemplo: quando analisamos, anteriormente, a chamada acumulação originária, observamos que só quando esta se concluiu é que puderam entrar em ação as leis autênticas e puramente econômicas do capitalismo, o que para o ser social representa o seguinte: o novo sistema econômico do capitalismo teria sido impossível sem a reestratificação extraeconômica anterior das relações de distribuição. Mas não se trata de

uma lei abstrato-universal do desenvolvimento, aplicável sem mais nem menos a todos os fenômenos.

Por um lado, essas transformações nas relações de distribuição, inclusive as fundamentais, podem também ocorrer em termos puramente econômicos; é o caso, por exemplo, do período inicial da indústria mecânica na Inglaterra ou das últimas décadas nos Estados Unidos. O mesmo desenvolvimento, em condições diversas, pode inclusive assumir um caráter totalmente diferente. Referindo-se ao caminho que a agricultura seguiu na época capitalista, Lenin distingue a via prussiana da via norte-americana: a primeira implica uma demolição extremamente lenta das relações de distribuição feudais no campo, enquanto a segunda – no extremo oposto – comporta a completa ausência ou a liquidação radical do feudalismo[336]. Disso resulta que o desenvolvimento do capitalismo, graças ao ritmo inteiramente diverso dessas transformações, pode acontecer de modo extremamente diverso.

Por outro lado, também as mudanças imediatamente extraeconômicas são de algum modo determinadas, em última instância, pela economia; a forma inglesa de superação das relações de distribuição feudais ocorre, no plano imediato, mediante o uso da mais extrema violência. Todavia, essa situação é determinada pelo fato de que o país passou da agricultura feudal para a ovinocultura, da produção de matéria-prima para a indústria têxtil. Poderíamos multiplicar à vontade os exemplos, mas isso não vem ao caso aqui, nem mesmo a simples exortação a analisar dialeticamente os fatos, ou seja, de encarar sua essência econômica ou extraeconômica nem como identidade nem como oposição excludente, mas como uma identidade de identidade e de não identidade. Trata-se, antes, de assimilar, também nesse caso, a concepção marxiana da realidade: ponto de partida de todo pensamento são as manifestações factuais do ser social. Isso não implica, porém, nenhum empirismo, embora, como já vimos, este também possa conter uma intentio recta ontológica, ainda que incompleta e fragmentária. Todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos, como algo que é determinado, tanto interna como externamente, por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei só se realiza no fato; o fato recebe determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações. Se não se compreendem tais entrelaçamentos, nos quais a produção e a reprodução sociais reais da vida humana constituem sempre o momento predominante, não se compreende nem sequer a economia de Marx.

Como conclusão das análises feitas até aqui, seja dito mais uma vez brevemente que a tão popular antítese entre violência e economia é igualmente metafísica, não dialética. A violência pode também ser uma categoria imanentemente econômica. Por exemplo, ao tratar da renda em trabalho, Marx aponta para o fato de que sua essência, o mais-valor, "só pode ser arrancado [...] mediante a coerção extraeconômica". Ele analisa as condições econômicas sobre as quais se apoia a existência da renda em trabalho, mas acrescenta que, nesse caso, "isto só ocorre pela coerção, que faz da possibilidade uma realidade"[337]. Essa interpenetração recíproca percorre toda a história da humanidade. Desde a escravidão, cuja premissa reside na capacidade gradativamente adquirida pelo

homem de produzir mais do que o necessário para manter e reproduzir a si mesmo, até a fixação da jornada de trabalho no capitalismo, a violência permanece como momento integrante da realidade econômica de todas as sociedades de classe. Também aqui se trata de uma dialética ontológica concreta: o fato de estar necessariamente inserida em conexões reguladas por leis econômicas não faz desaparecer a contradição entre uma e outra, nem essa contraditoriedade essencial pode, por sua vez, suprimir a necessidade das conexões. Mais uma vez observamos como a concepção ontologicamente correta do ser deve sempre partir da heterogeneidade primária recíproca de elementos, processos e complexos singulares, e, ao mesmo tempo, ter presente a íntima e profunda articulação deles na totalidade social histórico-concreta. Toda vez que falarmos dessa concatenação de complexos heterogêneos, contraditórios, devemos buscar apreendê-los com o pensamento de modo concreto (como espelhamento de seu ser concreto), evitando tanto a "legalidade" abstrata quanto a "singularidade" igualmente abstrata e empiricista. No nível das considerações feitas até agora, todavia, a exigência da concretude permanece um postulado abstrato, puramente metodológico; não chegamos ainda ao concreto da própria coisa. O motivo dessa abstratividade é que, até o momento, com o objetivo de iluminar as mais importantes dentre as determinações mais gerais da ontologia marxiana do ser social, mesmo não tendo negligenciado inteiramente – o que seria impossível – uma de suas dimensões mais decisivas, não emprestamos ainda o devido peso a seu significado ontológico; referimo-nos à historicidade desse ser em sua totalidade, no complexo de suas partes, de suas conexões recíprocas, de sua mudança resultante das transformações da totalidade e dos complexos que a formam. É o que faremos na seção seguinte.

3. Historicidade e universalidade teórica

Em todas as nossas considerações ontológicas anteriores, a historicidade de todo ser social, enquanto determinação ontológica, estava implícita tanto no conjunto quanto no detalhe. Já havíamos apontado para esse aspecto, por exemplo, quando citamos a avaliação do jovem Marx – jamais abandonada
por ele – sobre a existência de uma ciência universal unitária da história. Todavia, julgamos que essa presença semideclarada da historicidade não é suficiente para compreender adequadamente os problemas especificamente ontológicos do ser social. Torna-se assim necessário cotejar com sua historicidade inerente pelo menos as categorias e as conexões categoriais mais importantes.

A história é um processo irreversível e por isso parece plausível, em sua investigação ontológica, tomar como ponto de partida essa irreversibilidade do tempo. É evidente que se trata aqui de uma conexão ontológica autêntica. Se esse caráter do tempo não fosse o fundamento irrevogável de todo ser, nem sequer emergiria a questão da historicidade necessária do ser. Porém, isso não significa que – para o ser inorgânico – a reversibilidade de muitos processos não ocorra no mundo, isso indica que não se conseguirá avançar até o problema real compreendendo tal nexo como uma conexão direta. Da simples irreversibilidade abstrata do tempo não se pode derivar diretamente

nem sequer a irreversibilidade de determinados processos físicos. Eles estão presentes, mas para compreendê-los é preciso partir de eventos e relações materiais concretos; é verdade que se desenrolam no tempo, mas isso ocorre igualmente – com igual legalidade – no caso dos reversíveis. Também a profunda verdade parcial enunciada por Heráclito, segundo a qual ninguém pode se banhar duas vezes no mesmo rio, funda-se no ininterrupto movimento da matéria, sobre o fato ontológico básico de que matéria e movimento representam dois lados, dois momentos da mesma relação de substancialidade; e a correção dialética dessa genial verdade parcial só pode consistir em vislumbrar na própria substancialidade (enquanto continuidade em movimento) o princípio fundamental. O fato de que o próprio Heráclito tenha percebido essa conexão não altera o estado de coisas aqui descrito.

Não utilizamos a expressão "substância" por acaso. Desde o início do século XIX observamos na filosofia um movimento no sentido de eliminar a substância da imagem do mundo. Nesse tocante, pense-se nem tanto em Hegel, já que sua tendência a transformar a substância em sujeito não visa, no final das contas, à eliminação filosófica do conceito de substância, mas apenas a entendê-lo como algo ligado, de modo variado e histórico, ao sujeito formado pela humanidade, por mais problemática que seja, em si, essa aspiração. Ademais, trata-se de uma concepção que não teve repercussões amplas e duradouras. Só com o neokantismo e o positivismo pôs-se em marcha uma dissolução – orientada em sentido gnosiológico – do conceito de substância; o contraste estabelecido por Cassirer entre o conceito de substância e o conceito de função pode ser entendido como um programa também para o positivismo e o neopositivismo. Essas tendências parecem se apoiar nas novas conquistas do conhecimento, sobretudo as das ciências naturais e, por isso, muitas vezes tiveram razão em sua crítica às velhas concepções de substância – materialismo vulgar, vitalismo na biologia etc. Mas passam ao largo do essencial da questão. A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, decerto perdeu seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve uma validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa persistência concreta no interior do devir. Isso já é válido para os complexos do ser inorgânico, mas se eleva a princípio da reprodução no organismo e na sociedade. Com essa transformação do conceito tradicional estático de substância num conceito dinâmico, esse conceito – que antes degradava o mundo fenomênico para dar valor única e exclusivamente à substância, mas que agora aparece transformado na substancialidade de complexos dinâmicos extremamente diversos entre si – torna-se capaz de explicar filosoficamente todas as novas conquistas da ciência e, ao mesmo tempo, de rechaçar todo simples relativismo, subjetivismo etc. E uma das consequências – de extrema importância para nosso problema atual – é que o conceito de substância não mais se encontra, como ocorria com a máxima nitidez em Espinosa, em contraposição excludente à historicidade. Ao contrário: a continuidade na persistência é, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, indício de tendências ontológicas para a historicidade como princípio do

próprio ser.

Todavia, a eternidade do movimento não basta para determinar a concretude específica da historicidade. Nos termos mais gerais possíveis, este implica não só o simples movimento, mas também e sempre uma determinada direção na mudança, direção que se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos, tanto em si quanto na relação com outros complexos. Para distinguir, desde já, entre o que é originária e autenticamente ontológico e os falsos caminhos que no passado levavam à ontologia geralmente chamada de metafísica, são necessárias algumas observações preliminares. Em outro contexto nos referimos brevemente ao fato de que o desenvolvimento (inclusive a passagem a um nível superior) nada tem a ver com a sua avaliação – em sentido ético, cultural, estético etc. As avaliações desse tipo surgem, com necessidade ontológica, no quadro e no decurso do ser social; e será uma tarefa específica importante determinar com precisão a sua relevância ontológica, ou seja, a objetividade ontológica dos próprios valores.

(Em contextos subsequentes deste capítulo, voltaremos a tratar desse assunto, mas só na Ética poderemos fazê-lo de modo realmente concreto.) Essas avaliações, para falar por ora apenas delas e não dos valores enquanto tais, nada têm a ver com a ontologia da historicidade naquele sentido extremamente geral que empregamos aqui, ainda que se reconheça a necessidade da sua gênese social e a importância de seus efeitos. Direção, ritmo etc. devem ser vistos numa perspectiva generalizada, fora de toda imediatidade. Quando se exclui do âmbito ontológico do desenvolvimento a evolução astronômica, que requer bilhões de anos, pode-se cometer o mesmo erro que se comete ao afirmar que não há desenvolvimento em seres vivos que existem apenas durante horas ou minutos. Mas, por se tratar de um tipo de rejeição ainda primitiva, antropomorfizante em sua essência, é fácil superá-la. Muito mais perigoso para a compreensão científica da realidade é quando o conceito de desenvolvimento é generalizado e ampliado ou, ao contrário, restringido e limitado, sem que para isso exista qualquer fundamento ontológico. Aqui cabe ressaltar especialmente o termo "ontológico". Existem casos importantes nos quais a intentio recta da experiência cotidiana está em condições de perceber indubitáveis casos de desenvolvimento muito antes de ser possível dar-lhes uma fundamentação científica. O exemplo mais significativo é o desenvolvimento filogenético das espécies, conhecido na prática dos criadores de animais muito antes que se tentasse estudá-lo cientificamente. Não se deve, porém, como já observamos ao criticar N. Hartmann, atribuir a essa intentio recta uma certeza que não possui, nem sequer no simples sentido de que ela indicaria a direção. Pelo fato de mover-se no plano da realidade indubitável, ainda que apenas imediata, ela pode ser superior ao conhecimento científico, pode às vezes corrigi-lo em termos ontológicos. Todavia, precisamente por ser uma intenção da cotidianidade, costuma ser permeada por preconceitos surgidos necessariamente no terreno dessa cotidianidade, sendo portanto por eles deformada. A mencionada rejeição do desenvolvimento nos casos em que o ritmo seja muito rápido ou muito lento, do ponto de vista da imediatidade, já se orienta nessa direção. Mais importante ainda, porém, é o fato de que as mais diversas ideias antropomórficas, derivadas de incorretas generalizações do processo de

trabalho, sejam elevadas a critério para estabelecer o que é efetivamente o desenvolvimento. Nesse caso, trata-se sobretudo do seguinte: direta ou indiretamente, imputa-se um caráter teleológico a complexos dinâmicos que, em termos ontológicos, não têm tal caráter. Esses pores teleológicos inteiramente imaginários, inexistentes, que por sua natureza são transcendentes, religiosos etc., são assim elevados a princípios fundamentais, a partir dos quais se julga a existência ou não de um desenvolvimento e se examina de que espécie é sua essência ontológica. Não é este o local para discutir as diversas consequências de tais concepções. Basta sublinhar que nossas análises rejeitam toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade, restringindo sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho.

Todavia, mediante o trabalho e suas consequências origina-se, no ser social, uma estrutura peculiar. Embora todos os produtos do pôr teleológico surjam e operem de modo causal, com o que sua gênese teleológica parece desaparecer no ato de sua efetivação, eles têm a peculiaridade puramente social de se apresentarem com o caráter de alternativa; e não só isso, pois seus efeitos, quando se referem aos seres humanos, têm, por essência, a característica de provocar alternativas. Essa alternativa, por mais cotidiana e superficial que seja, por mais irrelevante que sejam de imediato suas consequências, constitui, no entanto, uma alternativa autêntica, porque abriga em si, sempre, a possibilidade de retroagir sobre seu sujeito para transformá-lo. As aparentes analogias que encontramos nos animais superiores – o fato de um leão lançar-se sobre esse antílope e não sobre aquele etc. – nada têm a ver com isso justamente em sentido ontológico, porque essa "escolha" se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum tipo. Os processos que levaram a ela são, portanto, meros epifenômenos no plano do ser biológico. A alternativa social, ao contrário, por mais profunda que seja sua ancoragem no biológico, como no caso da alimentação ou da sexualidade, não permanece fechada nessa esfera, mas sempre contém em si a referida possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe. Naturalmente, também aqui se verifica – em sentido ontológico – um desenvolvimento, já que o ato da alternativa possui também a tendência de afastar socialmente as barreiras naturais.

Com isso, chegamos a um fato fundamental do desenvolvimento objetivo no âmbito do ser social. Mas, para extrair também nesse caso as conclusões corretas, é preciso voltar continuamente aos próprios fatos, às suas relações e estruturas. Quando são identificadas constelações singulares, deve-se evitar que elas sejam tomadas de maneira acrítica como esquemas para outras constelações situadas diferentemente. É preciso sobretudo evitar a interpretação voluntarista ou subjetivista da inevitabilidade da alternativa no âmbito da práxis social. A breve análise de uma categoria tão central para o marxismo, como a do valor, talvez possa indicar melhor a direção que cabe tomar aqui. Vimos que o valor, enquanto unidade de valor de uso e de valor de troca, compreende em si, no plano econômico, também a presença do trabalho socialmente necessário. Ora, o estudo do desenvolvimento econômico da humanidade nos mostra com toda evidência que, paralelamente à explicitação da socialidade, ao afastamento da barreira natural, aumenta de modo incessante e a um ritmo cada vez mais rápido a quantidade dos

valores produzidos, por um lado, e, por outro, de maneira também incessante, diminui o trabalho socialmente necessário exigido para sua produção. Em termos econômicos isso significa que, enquanto a soma de valor aumenta, o valor dos produtos singulares diminui constantemente. Tem-se assim uma direção do desenvolvimento, segundo a qual a crescente socialidade da produção se manifesta não simplesmente como aumento da quantidade de produtos, mas também como diminuição da quantidade de trabalho socialmente necessário para fabricá-los[338]. Não há dúvida de que temos aqui um desenvolvimento objetivo e necessário no interior do ser social, cuja objetividade ontológica se mantém, independentemente das intenções dos atos singulares que efetivamente permitiram a sua emergência e de todas as avaliações humanas acerca do ocorrido, avaliações feitas dos mais variados pontos de vista e sob as mais diversas motivações. Portanto, encontramo-nos diante de um fato objetivamente ontológico da tendência de desenvolvimento interna ao ser social.

A constatação da objetividade desse desenvolvimento, sua plena independência em relação à atitude avaliativa dos seres humanos, é uma importante marca da essência ontológica do valor econômico e das tendências de sua explicitação. Portanto, é preciso insistir com firmeza nessa objetividade, mesmo que – ou porque – isso ainda nos deixe muito longe de uma exposição completa do próprio fenômeno ontológico. O fato de que seja designado como "valor" – praticamente em todas as línguas – não é acidental. A relação real, objetiva, independente da consciência, que designamos aqui com o termo "valor", é efetivamente, sem prejuízo dessa sua objetividade, em última análise, mas apenas em última análise, também o fundamento ontológico de todas as relações sociais a que chamamos "valores", e por isso também o veículo de todos os tipos de comportamento socialmente relevante que são chamados de avaliações. Essa unidade dialética entre ser socialmente objetivo e relação de valor objetivamente fundada tem suas raízes no fato de que todas essas relações, esses processos etc. objetivos, mesmo continuando a existir e a agir independentemente das intenções dos atos humanos individuais que os realizam, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos, e só podem explicitar-se ulteriormente retroagindo sobre novos atos humanos individuais. Para compreender a especificidade do ser social é preciso compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência de seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, no plano imediato, fazem com que eles surjam e prossigam. As muitas más interpretações do ser social nascem, em sua maioria, porque um dos dois componentes – que só são reais em sua interação recíproca – é inflado à condição de único existente ou como o que possui predomínio absoluto. Marx diz: "Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram"[339]. Nesse local, Marx se ocupa particularmente com o efeito das tradições. Está claro, porém, que no plano filosófico ele entende as "circunstâncias" num sentido bem geral. Não há alternativas que não sejam concretas; elas jamais podem ser desvinculadas do seu hic et nunc (no mais amplo sentido dessa expressão). Todavia, precisamente por causa dessa concretude, que nasce de uma

indissociável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais em que atua, todo ato singular alternativo contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores – independentemente das intenções conscientes –, produzindo alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas. Portanto, as legalidades objetivas do ser social estão indissoluvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma estringência social que é independente de tais atos.

Mas essa independência, por sua vez, é dialética. Expressa-se de modo explícito na dialética de fenômeno e essência (sendo que naturalmente é preciso ter presente que, para a dialética materialista, o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto ao ser). A inter-relação dialética entre o indivíduo, o sujeito da alternativa, e o universal, o socialmente regido por leis, cria uma série fenomênica mais variada e multifacetada precisamente porque o tornar-se fenômeno da essência social pode se verificar apenas no medium representado pelos homens, que são por princípio individualizados. (Só na segunda parte deste livro, quando abordamos os problemas de modo mais diferenciado, poderemos falar de maneira aprofundada dos problemas específicos que resultam dessa constelação.) Aqui devemos ainda nos deter brevemente num
outro problema estrutural do ser social, que atua de modo determinante sobre essa constituição da relação entre essência e fenômeno: a determinação de reflexão entre totalidade e parte. A situação ontológica geral da natureza inorgânica sofre uma modificação qualitativa já na natureza orgânica, tanto que surgiram dúvidas – infundadas, na nossa opinião – sobre se, por exemplo, os órgãos dos animais poderiam ser considerados partes. De todo modo, eles possuem especificação e diferenciação, vida própria, ainda que sua autonomia seja muito relativa, as quais não são possíveis no mundo inorgânico. Todavia, dado que só podem existir e reproduzir sua autonomia relativa por causa de sua função no organismo global, esses órgãos realizaram, em um nível ontológico mais desenvolvido, a relação de reflexão da parte com o todo. No ser social, essa situação sofre um desenvolvimento ulterior: o que no ser biológico era – ao menos em sua imediatidade primeira – o todo, o organismo que se reproduz, torna-se aqui a parte no interior da totalidade social. O aumento de autonomia é evidente, pois, em sentido biológico, todo ser humano é necessariamente um todo. Mas o problema ontológico consiste no fato de essa autonomia tornar-se portadora do caráter de parte em sentido social: o ser humano, na medida em que é ser humano e não somente um ser vivo puramente biológico, fato que jamais acontece na realidade, não pode ser, em última análise, separado de
sua totalidade social concreta, do mesmo modo como, ainda que a partir de outras bases ontológicas e portanto de modo diverso, o órgão não pode ser destacado da totalidade biológica. A diversidade reside no fato de que a existência do órgão é indissoluvelmente ligada ao organismo do qual é parte enquanto esse nexo indissolúvel entre indivíduo e sociedade – e tanto mais quanto mais desenvolvida for a socialidade – refere-se somente à sociedade em geral e possibilita amplas variações em cada caso concreto. Também aqui se verifica um afastamento progressivo da barreira natural. Para o homem primitivo,

a exclusão de sua sociedade representava uma sentença de morte. Mas a crescente socialidade da vida humana suscita em alguns indivíduos a ilusão de ser independentes da sociedade como um todo, de existir de algum modo como átomos isolados. O jovem Marx protestou contra essa concepção dos jovens hegelianos radicais. Ele deriva essa ilusão de autonomia dos indivíduos da "contingência das condições de vida para o indivíduo" na sociedade capitalista, em contraposição ao que ocorria no estamento, na casta etc. Ou seja, ele a deriva, mais uma vez, do fortalecimento da legalidade própria específica das socialidades mais desenvolvidas, do afastamento da barreira natural[340].

Essa digressão, objetivamente necessária, leva-nos a compreender melhor o problema do valor em sua ligação com as mudanças ocorridas no trabalho socialmente necessário. O que na lei do valor, formulada em termos gerais, expressa-se como diminuição quantitativa do tempo de trabalho socialmente necessário na produção das mercadorias é apenas um lado da totalidade de uma conexão, cujo membro complementar é o desenvolvimento das capacidades dos homens enquanto seres singulares. No assim chamado "Rascunho", Marx explicita essa dupla unidade do seguinte modo:

> Em todas as formas, ele [o valor ou a riqueza representada por ele, G. L.] aparece em sua figura objetiva, seja como coisa, seja como relação mediada pela coisa que se situa fora e casualmente ao lado do indivíduo. [...] De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem nenhum outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i.e., do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas que é no movimento absoluto do devir? [341]

É evidente que temos aqui um desenvolvimento objetivo em sua essência, mas é igualmente evidente que o fato que surge e se desenvolve a partir desse processo, o de elaboração das faculdades e das necessidades humanas, constitui o fundamento objetivo de todo valor, da objetividade dos valores. Só se pode falar de valor no âmbito do ser social; no ser inorgânico e no orgânico, o desenvolvimento pode produzir formas mais elaboradas em seu ser, mas seria algo puramente verbal designar como valor aquilo que se elaborou. Só na medida em que o desenvolvimento do ser social, em sua forma ontologicamente primária, ou seja, no campo da economia (do trabalho), produz um desenvolvimento das faculdades humanas, só então é que seu resultado, como produto da autoatividade do gênero humano, ganha caráter de valor, o qual se dá conjuntamente com sua existência objetiva e é indissociável dela.

Se investigarmos a base ontológica última de um valor qualquer, é inelutável que o objeto adequado dessa justa intenção se torne a explicitação de faculdades humanas, e como resultado da própria atividade humana. E quando, nesse contexto, atribuímos ao trabalho e às suas consequências – imediatas e mediatas – uma prioridade com relação a outras formas de atividade, isso deve ser entendido num sentido puramente ontológico. Ou seja: o trabalho é antes de tudo, em termos genéticos, o ponto de partida para o tornar-se homem do homem, para a formação das suas faculdades, sendo que jamais se

deve esquecer o domínio sobre si mesmo. Além do mais, o trabalho se apresenta, por um longo tempo, como o único âmbito desse desenvolvimento; todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado. Não investigaremos aqui até que ponto elas permanecem ligadas ao trabalho, mesmo numa etapa posterior; neste ponto, interessa-nos apenas a prioridade ontológica, a qual, como sempre devemos repetir, nada tem a ver com hierarquias de valor. Interessa-nos apenas afirmar que tudo aquilo que, no trabalho e por meio do trabalho, surge de expressamente humano constitui a esfera do humano na qual direta ou indiretamente baseiam-se todos os valores.

Todavia, a constatação do nexo ontológico não esgota nosso problema. Não foi por acaso que, na última digressão, demos ênfase à relação entre fenômeno e essência no ser social. A questão do valor seria bem mais simples se essa relação não se exteriorizasse de modo extremamente paradoxal e contraditório, indicando assim que nos encontramos diante de uma relação central, típica e característica no interior do ser social. Marx, logo após o trecho que acabamos de citar, descreve o modo de manifestação desse complexo no capitalismo:

> Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior.

Para entender corretamente essa relação de essência e fenômeno, em ligação, por um lado, com o valor e a riqueza e, por outro, com o desenvolvimento das faculdades humanas (como vimos, e ambos formam um complexo unitário indissolúvel), deve-se partir do fato de que não apenas o fenômeno é um ente social, tal como a essência, mas também que um e outra são apoiados pelas mesmas necessidades sociais, que um e outra são componentes reciprocamente indissociáveis desse complexo histórico-social.

No interior dessa unidade ocorrem, porém, diferenças de ser extremamente importantes, que podem também se tornar contraposições do ser. Na própria lei do valor domina a forma de universalidade, síntese de atos individuais, que determina o tipo, a direção, o ritmo etc. do desenvolvimento social. Por isso, o ser humano individual só pode rebelar-se contra ela sob pena de sua própria ruína. Aliás, sua revolta facilmente se converte numa caricatura quixotesca. Isso não exclui as subversões revolucionárias, que são também, por sua vez, sínteses de inúmeros atos individuais; mas tais atos partem da totalidade e a têm como objetivo. As revoluções são, é evidente, casos-limite que pressupõem não só ações de massa, mas também a presença de uma problematicidade interna das tendências objetivas de desenvolvimento. Todavia, também existem casos importantes – do ponto de vista dessa esfera objetiva – nos quais uma resistência que possa elevar-se ao plano das massas, pode provocar modificações de estrutura e de movimento nessa esfera. Basta lembrar como o mais-valor relativo, cuja constituição interna é bem mais social do que a do mais-valor absoluto, surge como resultado da resistência da classe operária, ou seja, não apenas como fruto da dialética imanente à dinâmica interna da economia capitalista, mas como resultado da luta de classes. Um fato ontológico característico do ser social, a que já aludimos – que a jornada de trabalho

só é determinada de modo "puramente econômico" em seus limites máximo e mínimo, sendo a sua condição concreta em cada caso estabelecida pela luta e pela força –, alcança uma realização qualitativamente superior.

Em contraposição, o mundo dos fenômenos aqui descrito interfere de maneira bem mais direta e desigual na vida pessoal dos indivíduos. Ou seja, o esvaziamento, o estranhamento etc. são muito mais intimamente ligados aos traços individuais dos seres humanos individuais, dependendo inclusive bem mais estreitamente de decisões, atos etc. individuais – possíveis nesse caso –, do que o desenvolvimento geral das faculdades humanas, que na maioria das vezes se realiza independentemente dos indivíduos, sem que eles estejam conscientes disso em sentido social. Mesmo sem entrar agora nos detalhes desse processo unitário-divergente – que serão tratados mais tarde –, podemos constatar que a esfera fenomênica oferece ao agir individual uma margem objetiva bem maior do que a oferecida pela esfera da essência. A primeira, portanto, exerce uma ação por assim dizer menos intensa, menos coercitiva, do que a segunda. Essa constituição relativamente menos compacta da esfera dos fenômenos abre nela a possibilidade de tomadas de posição, de modos de comportamento, que a seu modo – em geral, como é óbvio, por meio de mediações muito amplas, complexas, intrincadas – podem retroagir sobre o conjunto do acontecer histórico-social.

Também essa questão só poderá ser tratada de maneira mais extensa num nível de maior concretude. Aqui devemos limitar-nos a indicar brevemente alguns desses tipos de tomada de posição cognoscitiva que se convertem em ação direta, sendo que já neste ponto é preciso ressaltar que, embora a diferenciação revele uma determinada tipologia, esta pode ter uma constituição muito diferenciada nas diversas fases do desenvolvimento histórico, dependendo da estrutura, das tendências de crescimento da respectiva formação econômica. As observações com as quais Marx conclui as passagens que citamos há pouco, que se complementam reciprocamente, têm como meta julgar e avaliar o processo global em sua unidade de essência e fenômeno. Por isso, também nelas é sublinhada a prioridade ontológica do processo global. Marx sempre critica, no plano teórico, toda veneração romântica pelo passado menos evoluído, toda tentativa de empregá-lo, em economia ou em filosofia da história, contra desenvolvimentos objetivamente superiores. Mas, mesmo nesse caso, no qual ele se dirige de modo resoluto em tal sentido, não deixa de ressaltar a contraditoriedade a que nos referimos:

> Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho, ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar.[342]

O fato de a satisfação no âmbito do capitalismo ser definida como vulgar mostra que Marx, como sempre, considera a prioridade ontológica histórico-social do princípio objetivo como central na totalidade do processo, mas, ao mesmo tempo, indica que ele jamais esquece como o modo de manifestação dessa incontestável progressividade do todo pode estar em relação de plena contraposição com a essência desse todo – e isso de modo igualmente objetivo, só que em um plano diverso – e disso podem resultar juízos e atos diferentes, do mesmo modo objetivamente fundados. Quem seguiu com

atenção o que dissemos acerca da acumulação originária pode ver, a cada passo, a manifestação dessa contraditoriedade.

Essa posição ontológica é formulada com muita precisão por Engels, na sua tardia introdução a Miséria da filosofia. Falando dos seguidores radicais de Ricardo, que haviam extraído conclusões socialistas da sua teoria do mais-valor, Engels observa corretamente que essas conclusões são "econômica e formalmente falsas"; e sublinha o contraste entre esse modo moralizante de argumentar e as formulações econômicas de Marx. Engels diz que o problema moral nada tem a ver, "num primeiro momento", com a economia. Depois, ao concluir sua crítica, afirma: "Mas o que pode ser formalmente falso do ponto de vista econômico pode ser correto do ponto de vista da história universal", e mostra como, na condenação moral generalizada de estruturas e tendências econômicas, pode estar contida sua insustentabilidade – inclusive a econômica. "Atrás da inexatidão econômica formal, pode estar oculto um conteúdo econômico muito verdadeiro."[343]Em termos metodologicamente similares, Engels trata da dissolução do comunismo primitivo. Também nesse caso ele sublinha, antes de tudo, a necessidade e o caráter progressista dessa dissolução enquanto momento primário do ponto de vista da ontologia do ser social. Mas logo após acrescenta que esse caráter progressista da essência econômica aparece

> desde o início […] como uma degradação, como uma queda da singela grandeza moral da velha sociedade gentílica. São os interesses mais baixos – a vil cobiça, a brutal avidez de prazeres, a sórdida avareza, o roubo egoísta da propriedade comum –
>
> que inauguram a nova sociedade civilizada, a sociedade de classes. São os meios mais ignominiosos – roubo, violência, perfídia, traição – que minaram e levaram à derrocada a velha sociedade sem classes das gens.[344]

E a própria história demonstra que não se trata aqui simplesmente de um juízo de valor moralista, de algo – dependendo das circunstâncias – meramente subjetivo, mas, como nos casos mencionados antes, trata-se de reações que puderam alçar-se à condição de potência social. Isso se revela com clareza quando pensamos no inextirpável mito da "idade de ouro" e se acompanha sua manifestação concreta nos vários movimentos heréticos até Rousseau
e sua influência sobre os jacobinos radicais. Mas a necessidade histórica dessa dissolução também se verifica na mudança objetiva das formações. Enquanto a dissolução do comunismo primitivo, comprovando-se como escravidão antiga e depois como feudalismo e capitalismo, apresenta-se como princípio de progresso econômico-social, a permanência das comunidades primitivas nas "relações de produção asiáticas" revela-se como um princípio de estagnação, o qual, diga-se de passagem, produz em seu mundo fenomênico não menores crueldades e infâmias que a linha ascendente europeia. Os exemplos poderiam ser multiplicados indefinidamente; mas podemos nos deter aqui, pois esperamos que tenham sido ilustrados de modo suficiente os momentos mais importantes dessa conexão real contraditória entre o desenvolvimento objetivo e as formas de valor necessariamente antitéticas que dele resultam. Uma nova discussão desse conjunto de questões só poderá ocorrer quando, no curso da análise da historicidade ontológica da sociedade, abordarmos a questão, de grande importância para Marx, do desenvolvimento desigual. Tudo o que dissemos até aqui é apenas uma

parte dessa problemática global, que tem significado central para o marxismo.

As considerações precedentes, por mais provisórias e incompletas que sejam, indicam pelo menos alguns fatos importantes e fundamentais: a vinculação de formas relacionais, como desenvolvimento, progresso etc., com a prioridade ontológica dos complexos diante de seus elementos. Só um complexo pode ter história, já que os componentes constitutivos da história, como estrutura, transformação estrutural, direção etc., só são possíveis no âmbito dos complexos. Enquanto o átomo foi entendido como ente elementar indivisível, não apenas o próprio átomo mas também o modo de atuação respectivo desse ente conservaram-se por princípio a-históricos. Só a partir do momento em que a física moderna descobriu que o átomo é um complexo dinâmico é que se pôde afirmar que nele se verificam processos autênticos. E a situação do conhecimento é análoga no mundo inorgânico em seu conjunto; se, nas teorias de Kant e Laplace, emerge uma espécie de história astronômica, isso ocorre porque elas têm como pressuposto – e não importa até que ponto isso tenha sido elevado ao nível da consciência em termos metodológicos – a ideia de que o sistema solar forma um complexo com seus componentes, um complexo cujos movimentos, modificações etc. determinam o ser e o devir dos "elementos" e não o contrário. Do mesmo modo, para que se possa dizer que o saber chamado de geologia tem um fundamento no ser, é preciso que a Terra seja vista como um complexo. No ser orgânico esse fato é ainda mais evidente. A célula, por exemplo, enquanto "elemento", jamais pôde ter no plano metodológico a função que teve o átomo no mundo inorgânico, uma vez que ela mesma é um complexo. Já em pequena escala, o nascimento e a morte de todo ser orgânico se apresentam obrigatoriamente como processo histórico e, desde Lamarck e Darwin, o desenvolvimento filogenético das espécies já aparece como um decurso histórico em grande escala. É óbvio que, no nível do ser social, a história não pode deixar de se explicitar em nível ainda mais alto, e isso, por sua vez, na medida em que as categorias sociais vão cada vez mais assumindo uma forte predominância em relação às categorias meramente orgânico-naturais. Por exemplo, é perfeitamente possível entender como história o desenvolvimento da conservação da espécie, desde as subdivisões celulares até a vida sexual dos animais superiores, mas já no primeiro olhar fica claro que a história da sexualidade humana com casamento, erotismo etc. adquire, a partir do complexo de suas determinações sociais, uma superioridade inigualável em termos de riqueza, diferenciação e gradação, de capacidade de produzir fatos qualitativamente novos etc.

Expressa-se nisso a peculiaridade ontológica desse novo modo de ser. O complexo, enquanto base geral da historicidade, fica preservado, mas a constituição dos complexos sofre uma modificação radical. Antes de tudo, seja lembrada a labilidade na delimitação dos complexos, que é decorrência direta do afastamento da barreira natural. Mas, por mais significativa que possa ser essa diferença entre a estabilidade dos complexos naturais orgânicos e inorgânicos, eles têm em comum o traço decisivo de serem dados de uma vez por todas pela natureza, ou seja, todo complexo existe em seu desenvolvimento histórico somente enquanto conserva a forma que lhe é dada pela natureza, sua mobilidade só é possível no interior desse dado. Nascimento e morte dos organismos

superiores expressam com clareza esses limites da transformação. Os complexos da vida social, em contraposição, assim que o seu caráter natural é superado, têm um ser que reproduz a si mesmo, mas esse ser – mais uma vez, de modo crescente – vai além da simples reprodução do estado originariamente dado. Essa reprodução ampliada pode até ter limites sociais nas relações de produção, mas é qualitativamente diversa da estagnação, da decadência e do fim representados pela organicidade da velhice e da morte. Duas ou mais tribos podem se unir, uma tribo pode se subdividir etc., e os novos complexos que surgem de tais processos voltarão a se reproduzir plenamente. As tribos, nações etc. podem naturalmente perecer; todavia esse processo nada tem em comum com a morte da vida orgânica. Até mesmo a extinção completa é um ato social. Via de regra, divisões, unificações, subjugamentos etc. produzem precisamente novos complexos, os quais desenvolvem processos de reprodução novos ou modificados a partir de sua nova estrutura e de suas possibilidades dinâmicas.

Uma premissa importante dessa situação totalmente nova é o fato, ao qual já fizemos referência, de que o ser humano só pode existir em sociedade, mas que essa sociedade não precisa ser – de um ponto de vista histórico-ontológico –
aquela à qual ele pertence por nascimento. Cada ser humano é, por natureza, um complexo biológico, compartilhando, portanto, todas as peculiaridades do ser orgânico (nascimento, crescimento, velhice, morte). Contudo, por mais irrevogável que seja esse ser orgânico, o ser biológico do homem tem um caráter determinado de modo predominante e crescente pela sociedade. Os biólogos modernos, na tentativa de definir a diversidade entre o homem e o animal, destacam – como é o caso de Portmann – a lentidão do desenvolvimento da criança, o longo período em que ela carece de ajuda e é incapaz de mover-se com a autonomia correspondente à espécie, algo que os animais, ao contrário, possuem logo após o nascimento. Quando fazem isso, tais biólogos buscam apresentar essas características como peculiaridades biológicas do homem. À primeira vista, isso pode parecer de certo modo plausível. Mas seria preciso acrescentar que essas peculiaridades biológicas do homem são, em última análise, produzidas pela sociedade. Se a espécie animal que originou o homem fosse biologicamente similar ao homem descrito por Portmann, é indubitável que, na luta pela existência, teria desaparecido rapidamente. Foi a segurança fornecida pela sociedade fundada no trabalho nos seus primeiríssimos tempos, por mais tosca e frágil que tenha sido, que garantiu, inclusive biologicamente, um desenvolvimento mais lento para os recém-nascidos. Nos animais, tal ritmo de desenvolvimento teria sido absurdo e, por isso, jamais teria ocorrido. Foram as novas e grandes exigências derivadas da socialidade, com as quais se defronta quem está se tornando homem (postura ereta, linguagem, capacidade para o trabalho etc.) que tornaram necessária essa lentidão no desenvolvimento. E a sociedade cria as condições para que isso possa ocorrer. O fato de que tenham sido necessárias muitas dezenas de milhares de anos para que tal processo pudesse se fixar biologicamente nada muda no caráter social dessa gênese, nem no fato de que, uma vez fixada essa peculiaridade biológica do homem como patrimônio genético, possa efetuar-se, devido às crescentes demandas do ser social, um constante adiamento do estado "acabado", já sem modificações biológicas específicas. Uma simples comparação entre as formas de

sociedade apenas pouco mais primitivas e a época atual mostra essa tendência. Naturalmente, não pode ser tarefa de nossas considerações a abordagem crítica dos problemas da biologia. Mas, dado que o ser biológico do homem constitui um momento fundamental da ontologia do ser social e que o pensamento pré-marxista e antimarxista gera confusão no entendimento e na correta apreensão do ser social do homem por meio de uma "biologização" inadmissível de categorias sociais, que em geral só pode ser formulada com o auxílio de analogias formais – a série dessas tentativas vai desde a fábula de Menênio Agripa, partidária da aristocracia, até Spengler, Jung etc. – foi preciso apontar para a insustentabilidade desse método mencionando pelo menos um exemplo.

De todo modo, aqui se torna evidente a estrutura fundamental dos processos sociais: eles partem imediatamente de pores teleológicos, determinados de maneira alternativa, feitos por homens singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicos, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre sínteses de atos individuais, realizadas pelo próprio movimento social. Tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens individuais, em sua maioria, sem ter necessariamente consciência clara a respeito, reagem a circunstâncias, constelações, possibilidades etc. típicas de um modo que é também tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global. Sabe-se que essa relação entre os movimentos singulares e o processo global constituído por tais movimentos forma a base ontológica do que usualmente é chamado de método estatístico. Desde Boltzmann, é natural que na física se tome em consideração o fenômeno propriamente dito no quadro desses complexos dinâmicos, sendo que para sua descoberta clássica não faz diferença de que modo são constituídos os movimentos moleculares individuais, que Boltzmann considera cognoscíveis em si. Seus desvios da média produzem aquilo que, nas formulações matemáticas de legalidades estatísticas, é chamado de dispersão. Quando, no exame dessas conexões, toma-se como ponto de partida o simples dado ontológico, resulta um completo absurdo a ideia – que predominou por longo tempo, mas que hoje felizmente só é defendida por uns poucos neopositivistas isolados fetichizadores da matemática – segundo a qual a legalidade estatística ou a tendencialidade estaria em relação de oposição absoluta com a causalidade. A síntese factual de séries causais individuais típicas é tão causal quanto essas séries, embora essa interligação revele novas conexões que, de outro modo, não seriam conhecidas. Esse caráter deriva do fato de que o método estatístico revela a causalidade específica na mobilidade dos complexos.

A situação aqui exposta, na qual se tomam em consideração tão somente os movimentos dos "elementos" que são típicos para o conhecimento do processo de conjunto, é apenas um caso classicamente simples de legalidade estatística. Não poderemos nos deter em problemas da natureza inorgânica. Mas, já no mundo orgânico, é evidente que pode ocorrer com frequência um quadro extremamente complexo de interações entre processos gerais e processos singulares relevantes para a generalidade. Isso aparece ainda mais intensificado para o ser social porque o homem, enquanto

"elemento" de conexões econômico-sociais, é ele próprio um complexo processual, cujos movimentos peculiares podem não ter relevância prática imediata para determinadas leis do desenvolvimento econômico, sem que por isso essas leis sejam indiferentes para o desenvolvimento da sociedade como um todo. A isso se soma algo que só poderá ser tratado concretamente na segunda parte deste livro: que a sociedade não tem entre seus "elementos" apenas o homem, enquanto complexo peculiarmente determinado, mas é feita também de complexos parciais que se cruzam, se articulam, se combatem etc. reciprocamente, como é o caso das instituições, das uniões de homens socialmente determinadas (classes), que, precisamente por causa de suas dimensões existenciais diversas e heterogêneas, podem exercer, em suas inter-relações reais, uma influência determinante sobre o processo em seu conjunto. Isso faz com que surjam para o conhecimento dos processos em sua totalidade, das interações dos seus momentos decisivos, múltiplas complicações. Essas complicações, porém, nada mudam na essência do novo método, ou seja, das conexões causais de complexos. As complicações têm como única consequência que tais métodos, cujas bases ontológicas são similares ao estatístico, não possam em todos os casos operar de modo exclusivo, ou mesmo só prevalentemente, com a estatística quantitativa, mas tenham com frequência de sustentá-la, integrá-la ou inclusive substituí-la pela análise qualitativa de conexões reais.

Não resta dúvida de que o conhecimento desses movimentos de complexos recebeu impulsos extraordinários com a sua matematização, sendo inclusive certo que, sem a expressão matemática das conexões quantitativas e quantificáveis, seria pouco provável que se tivesse chegado a um conhecimento exato das leis que regulam os complexos. Mas isso não significa que a prioridade ontológica da faticidade possa sempre, e não importa como, ser homogeneizada em sentido matemático. Em outros contextos, apontamos para o fato de que quantidade e qualidade são determinações de reflexão interligadas, do que resulta necessariamente que, dentro de determinados limites – determinados em cada oportunidade pela própria coisa –, algumas determinações qualitativas podem ser expressas em termos quantitativos sem que para isso seu conteúdo seja falsificado. Essa possibilidade, porém, de modo algum implica que toda expressão matematicamente correta de conexões quantitativas e quantificáveis deva necessariamente referir-se a conexões verdadeiras, reais e importantes. Já na crítica ao neopositivismo insistimos no fato de que todo fenômeno considerado de um ponto de vista matemático deve depois ser interpretado, conforme sua constituição ontológica, em termos físicos, biológicos etc., a fim de que a pesquisa chegue aos fenômenos reais. Essa exigência permanece válida também para o método estatístico; contudo, é preciso sublinhar ainda, de modo específico, que só uma matematização que parte da fixação de situações factuais significativas é capaz de realmente obter resultados.

Deixando de lado a problemática que se apresenta em outras áreas limítrofes do saber, é preciso indicar, no que se refere ao ser social, que, em particular na economia, a própria matéria cria, por uma dialética própria, categorias puramente quantitativas (sobretudo o dinheiro), as quais, no plano imediato, parecem constituir uma base objetiva para o tratamento matemático-estatístico, mas que, quando consideradas no complexo econômico total, antes afastam dos problemas reais do que conduzem a eles.

(Marx afirma com frequência que a pura expressão em dinheiro é privada de sentido, é incompreensível, quando se trata de processos econômicos intricados, como a reprodução.) Nos países socialistas, a polêmica a favor ou contra o método matemático-estatístico assumiu feições escolásticas. Foi ridículo pôr em dúvida sua utilidade em nome de uma pretensa ortodoxia marxista; não menos tolo, porém, foi querer imitar com entusiasmo acrítico as elucubrações vazias dos neopositivistas. Também quanto a isso é preciso recordar que a economia de Marx é uma crítica da economia política, mais precisamente, como demonstramos, uma crítica ontológica. No método geral de Marx estão contidas todas as questões de princípio acerca das leis de movimento internas e externas dos complexos. (Recorde-se o nascimento da taxa média de lucro, as leis sobre as proporções da acumulação etc.) Depende sempre da questão concreta saber se e em que medida esse método geral deva ser transposto para a forma da estatística diretamente matemática.

Por mais importante que seja essa questão, ela é apenas a questão de como expressar cientificamente o objeto [Sache], não a do próprio objeto. Nesse caso, a questão se concentra em torno da problemática seguinte: como são em-si, ontologicamente, as leis assim descobertas. A ciência burguesa, em particular a alemã depois de Ranke, construiu uma oposição entre lei e história. A história é vista como um processo cuja unicidade, incomparabilidade, irrepetibilidade etc. manifestas seriam antinômicas em relação à "validade perene" das leis. Porém, tendo em vista que as questões ontológicas são aqui deixadas de lado, a antinomia se reduz ao dualismo entre pontos de vista que se excluem reciprocamente, sendo por isso não científica. Quando, ao contrário, se considera que a história tem uma legalidade, como em Spengler ou mais atenuadamente em Toynbee, a lei que nela aparece é de tipo eterno, "cósmico", suprimindo com seu caráter cíclico a continuidade da história e, em última análise, a própria história. Em Marx, ao contrário, a lei é o movimento interno, imanente e legal do próprio ser social. (Já nos referimos às questões gerais da historicidade de todos os complexos em movimento nos diversos graus do ser.) O ser social se eleva – historicamente – sobre o mundo inorgânico e orgânico, mas não pode jamais, por necessidade ontológica, abandonar essa sua base. O elo central de mediação, que desse modo se coloca cada vez mais energicamente além da mera naturalidade, mas conservando-se, de maneira irrevogável, radicado nela, é o trabalho:

> Como formador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, desse modo, uma condição de existência do homem independentemente de todas as formas sociais, uma eterna necessidade natural de mediar o metabolismo entre homem e natureza, portanto, a vida humana.[345]

Nasce assim a única lei objetiva e universal do ser social, que é tão "eterna" quanto ele, ou seja, trata-se igualmente de uma lei histórica, na medida em que nasce com o ser social, mas permanece ativa apenas enquanto ele existir. Todas as demais leis são de caráter histórico já no interior do ser social. A mais geral de todas, a lei do valor, foi descrita por Marx, por exemplo, em sua gênese, no primeiro capítulo de sua obra principal. Trata-se de uma lei imanente ao próprio trabalho na medida em que, mediante o tempo de trabalho, liga-se ao trabalho enquanto explicitação das faculdades humanas; mas, implicitamente, já está presente quando o homem ainda realiza apenas trabalho

útil, quando seus produtos ainda não se tornaram mercadorias; e permanece em vigor, de maneira implícita, após ter cessado a compra-venda de mercadorias[346]. Porém, ele só vem a adquirir sua forma desenvolvida, explicitada, quando surge a relação de reflexão entre valor de uso e valor de troca, mediante a qual o valor de troca chega à sua figura específica, puramente social, separada de toda determinação natural. Todas as demais leis da economia, sem prejuízo de sua legalidade, que todavia têm caráter tendencial, já que são leis de complexos em movimento, são de natureza histórica, pois sua entrada e sua conservação em vigor dependem de
circunstâncias histórico-sociais determinadas, cuja presença ou ausência não é produzida, ou pelo menos não diretamente, pela própria lei. Faz parte da essência ontológica das legalidades dos complexos que sua ação traga à tona a heterogeneidade das relações, das forças, das tendências etc. que edificam os próprios complexos, e que, além do mais, interagem com aquele complexo que tem uma constituição interna análoga e que exercita externamente uma ação análoga. Por isso, a maioria das leis econômicas não pode deixar de ter uma validade concretamente delimitada em sentido histórico-social, uma validade historicamente determinada. Consideradas do ponto de vista ontológico, portanto, legalidade e historicidade não são opostas; ao contrário, são formas de expressão estreitamente entrelaçadas de uma realidade que, por sua essência, é constituída de diversos complexos heterogêneos e heterogeneamente movidos, os quais são unificados por aquela realidade em leis próprias do mesmo gênero.

Quando a legalidade do ser social elaborada por Marx é observada desse ponto de vista ontológico, o único adequado, caem no vazio todos os preconceitos sobre a legalidade mecânico-fatalista, sobre o suposto racionalismo exasperado e unilateral da imagem marxiana do mundo. O próprio Marx, em seu método, sempre efetivou com coerência essa visão da realidade. E julgou de modo teoricamente correto essa problemática, ainda que, como em muitas outras questões, não tenha chegado a registrar por escrito seus pontos de vista de modo sistematicamente conclusivo. Na sua grande Introdução da década de 1850, que permaneceu fragmentária e de cujas concepções metodológicas já nos ocupamos extensamente, ele escreve a esse respeito na parte final, que nos chegou em forma de apontamentos, o seguinte: "Essa concepção aparece como desenvolvimento necessário. Mas justificação do acaso"[347]. O papel do acaso no interior da necessidade das leis é algo unitário tão somente do ponto de vista lógico-gnosiológico, em que o acaso – embora de modo diverso em sistemas diversos – é entendido como antítese ideal, eventualmente também complementar, da necessidade. Do ponto de vista ontológico, em contrapartida, o acaso se apresenta, correspondendo à heterogeneidade da realidade, sob formas extremamente variadas: como desvio da média, ou seja, como dispersão nas leis estatísticas, como relação heterogênea-casual entre dois complexos e suas legalidades etc. Soma-se a isso, enquanto traço particular do ser social, o caráter de alternativa dos pores teleológicos individuais,
que estão imediatamente em sua base. De fato, nelas um múltiplo papel do acaso está ineliminavelmente dado.

Tomemos mais uma vez o trabalho, que é ao mesmo tempo o exemplo mais central e o relativamente mais simples. Já o fato de que a base do trabalho seja constituída pelo

intercâmbio orgânico entre o homem (a sociedade) e a natureza indica a presença de uma casualidade irrevogável: nenhum objeto natural contém em si, enquanto prosseguimento de suas propriedades, de suas leis naturais, a propensão a ser utilizável (ou não utilizável) por finalidades humanas enquanto meio de trabalho, matéria-prima etc. Condição indispensável de todo pôr teleológico no trabalho é que essas propriedades e leis do objeto sejam conhecidas de modo adequado. Mas isso não elimina a casualidade na relação entre a pedra e a estátua, entre a madeira e a mesa; pedra e madeira são introduzidas em relações que não somente não existem em seu ser natural, como tampouco poderiam existir e, por isso, essas relações, do ponto de vista de sua datidade natural, continuarão a ser sempre casuais, embora o conhecimento de suas propriedades importantes – repetimos – seja a precondição indispensável para um trabalho eficiente. É interessante observar que essa relação encontra exata expressão na linguagem cotidiana: quando a base de uma elaboração estética é constituída por uma matéria natural – como na escultura, na arquitetura, nas artes plásticas –, a expressão "material autêntico" tem um sentido muito preciso, já que seu produto, mesmo se executado sem defeitos técnicos de outro tipo, não precisa ser material autêntico. Quando, em contrapartida, o medium é de caráter puramente social – a língua, o sistema musical –, essa questão nem mesmo pode surgir. A conexão múltipla entre o trabalho e sua base natural intensifica-se ainda mais pelo fato de o trabalho, em sua técnica, ser determinado por capacidades e conhecimentos dos homens, que são a base dessa técnica, ou seja, é determinado de modo social. A ação concomitante desses dois fatores revela-se no desenvolvimento do trabalho. Ocorre com frequência que os progressos decisivos, as inovações técnicas mais importantes e sua posterior fundamentação científica são motivados pelo acaso. Pode também ocorrer que surjam ao mesmo tempo em lugares diferentes, independentemente uns dos outros. A componente constituída pela necessidade social representa o momento predominante, mas a casualidade persiste na relação natural. Soma-se a isso que a alternativa, enquanto característica de todo ato de trabalho, contém igualmente um momento de casualidade.

Não é difícil admitir que, quanto mais desenvolvida for uma sociedade, quanto mais amplas e ramificadas forem as mediações que vinculam a posição teleológica do trabalho com sua execução efetiva, tanto mais deverá aumentar o papel do acaso. É certo que a relação de casualidade entre a matéria natural e sua elaboração socialmente determinada com frequência se atenua; nas mediações de grande amplitude, parece inclusive desaparecer – como no ordenamento jurídico enquanto momento de mediação –, mas, nas alternativas singulares, a casualidade aumenta quanto mais ramificadas forem essas alternativas, quanto maior for sua distância em relação ao próprio trabalho, quanto mais seu conteúdo passar a ser o de induzir os homens, por meio de um ato de mediação, a uma mediação ulterior. Os problemas concretos que resultam desse fato só poderão ser tratados concretamente por ocasião da análise do trabalho propriamente dito. Aqui devemos acrescentar ainda que as forças mediadoras (instituições, ideologias etc.) que emergem na sociedade de modo historicamente necessário adquirem uma autonomia interna tanto maior quanto mais desenvolvidas forem, quanto mais aperfeiçoadas forem em sua imanência. E essa autonomia – sem alterar sua dependência

última das legalidades econômicas – opera ininterruptamente na prática, aumentando assim a quantidade e a qualidade das conexões carregadas de casualidades[348]. Esse esboço rudimentar dá uma ideia bastante incompleta do amplo espaço que cabe ao acaso quando as leis gerais e objetivas da economia se traduzem na prática, em particular quando se leva em conta que ele abarca numerosos outros setores do desenvolvimento econômico.

Mas ainda não chegamos à questão central. Agora, ocupando-nos brevemente da luta de classes, devemos nos restringir a nosso problema atual. Já que a luta de classes, na prática social, é sempre uma síntese de legalidade econômica e de componentes extraeconômicos da realidade social, limitar-nos-emos a perguntar se, e até que ponto, intervêm momentos de casualidade no funcionamento das leis econômicas. Em diversas passagens já apontamos para o fato de que é a própria economia que cria o espaço para a intervenção de forças extraeconômicas, que esse espaço é inerente à própria economia (determinação da jornada de trabalho por meio de luta, mais-valor relativo como produto da luta de classes, acumulação originária, determinadas formas da distribuição etc.). No presente contexto, são dois os aspectos que nos interessam, de modo particular, no que se refere à interação entre economia e violência extraeconômica: em primeiro lugar, as leis econômicas, mesmo que tomando desvios provocados, por exemplo, por um resultado desfavorável a elas, provocadas pelas respectivas ações das classes, terminam sempre por se afirmar; a sucessão e o distanciamento das formações econômicas, as formas de luta de classe possíveis numa formação concreta, são, em suas grandes tendências de fundo, rigorosamente determinadas pelas leis gerais da economia. Porém, em segundo lugar, essa determinação não pode estender-se de maneira adequada até a singularidade, até os conflitos singulares do decurso histórico. A grande e multiforme margem de intervenção da casualidade não apenas influi sobre o modo pelo qual são resolvidos alternativas e conflitos, mas penetra bem mais profundamente no decurso global, na medida em que as leis econômicas podem se afirmar – sem alterar seu caráter fundamental – por caminhos bastante diferenciados, até mesmo opostos, cuja natureza retroage depois sobre a luta de classes, o que por sua vez não deixa de influir no modo pelo qual se realizam as leis econômicas gerais, e assim por diante. Basta pensar, por exemplo, em como o desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra e na França teve efeitos totalmente diversos sobre as relações agrárias nos dois países. Disso decorreram formas de evolução distintas nas respectivas revoluções burguesas, o que por sua vez contribuiu para produzir no capitalismo dos dois países formas estruturais diferentes[349].

Portanto, a análise ontológica resulta numa situação que parece paradoxal do ponto de vista da lógica e da teoria do conhecimento. Quando essa situação é investigada apenas à luz dessas duas disciplinas, isso pode conduzir, e efetivamente conduziu, a antinomias aparentemente insolúveis. Ao contrário, consideradas do ponto de vista ontológico, essas formas determinadas de interação e inter-relação do ser social são facilmente compreensíveis. A dificuldade resulta da interpretação da legalidade e da racionalidade em sentido lógico-gnosiológico. Do ponto de vista ontológico, legalidade significa simplesmente que, no interior de um complexo ou na relação recíproca de dois ou mais

complexos, a presença factual de determinadas condições implica necessariamente, ainda que apenas como tendência, determinadas consequências. Quando os homens conseguem observar essa conexão, fixando no pensamento as circunstâncias de sua necessária repetição, chamam-na racional. Se, como ocorre relativamente cedo, são fixadas muitas conexões desse tipo, surge aos poucos um aparato ideal para apreendê-los e emprestar-lhes uma expressão ideal que seja a mais exata possível. Não é nossa tarefa falar aqui, mesmo que de modo sumário, desse desenvolvimento. Todavia, devemos registrar que, quanto mais exato for esse aparato ideal – como é o caso, sobretudo, da matemática, da geometria e da lógica –, quanto mais ele funcionar de modo eficiente nos casos singulares, tanto maior se torna a propensão para lhe atribuir, mediante extrapolações, um significado universal, independente dos fatos da realidade, os quais, ao contrário, passam a ter suas leis impostas por tal aparato. (Não se deve esquecer que a aplicação generalizada, mediante analogias, de ritos mágicos, de fórmulas mágicas etc., a grupos de fenômenos totalmente diversos entre si, apresenta, em sua estrutura ideal, certa semelhança com a extrapolação.) Tem-se assim a aspiração, jamais completamente satisfeita, de entender a inteira realidade, natural e social, como uma conexão racional unitária; a irrealizabilidade prática dessa aspiração, por seu lado, aparece em cada oportunidade como dependente da incompletude do saber no momento dado.

Dessa concepção – lógico-gnosiológica – da legalidade das conexões e dos processos factuais decorre a imagem do mundo que se costuma chamar de racionalista, encarnada nas diversas épocas por numerosas filosofias importantes e muito influentes. Mas, qualquer que seja a sua formulação, essa racionalidade oniabrangente contradiz o fundamento ontológico de todo ser, que tivemos a intenção de pôr em evidência: a estrutura heterogênea da realidade, da qual deriva a impossibilidade última de eliminar o acaso das inter-relações entre os momentos de um complexo e entre complexos e a necessidade de relacionar fatos simplesmente dados (com frequência, como no caso nas constantes, não racionalizáveis depois) e a racionalidade concreta de conexões determinadas. Já pusemos em evidência, entre outras coisas, o modo pelo qual esse caráter se reforça à medida que se tornam mais complexos os graus do ser. Todavia, não nos referimos ainda a um problema de grande importância no plano histórico-filosófico: o da relação entre a racionalidade do ser e o sentido ou a falta de sentido da vida humana. E não o fizemos porque um tratamento adequado desse problema só é metodologicamente possível no quadro da ética. Aqui nos limitaremos a observar que esse problema só pode ser colocado com coerência quando se parte da completa neutralidade ontológica do ser natural em relação às questões do sentido. Para o ser social, a questão se apresenta bem mais complexa, na medida em que as leis do ser, nessa esfera, são certamente, por sua essência ontológica objetiva, também inteiramente neutras em relação à questão da vida dotada de sentido. Mas dado que em sua explicitação objetiva, como mostramos, essas leis estão ligadas de modo indissolúvel ao desenvolvimento das faculdades humanas, verificam-se nessa esfera importantes inter-relações que vão bem além do agir imediatamente social e que, em sua concretude –

e todo e qualquer afastamento desta acarreta deformações e falsificações –, igualmente só podem ser tratadas na ética. Nesse contexto, é suficiente a referência anterior a uma problemática provisoriamente deixada de lado; e é suficiente tanto mais porque uma verdadeira ética deve sempre admitir a neutralidade ontológica da legalidade do ser social em sua universalidade, ou, melhor dizendo, só pode descobrir e esclarecer as categorias que lhe são peculiares sobre a base da complexa dupla face do ser social, como mostramos ao analisar a lei do valor.

Outro momento importante das extrapolações lógico-gnosiológicas nesse campo é a tentativa de ligar a racionalidade uma vez determinada com sua previsibilidade: o savoir pour prévoir [conhecer para prever] enquanto critério de um conhecimento racionalmente adequado da realidade. É óbvio que o modelo, nesse caso, foi a astronomia; contudo, já na natureza inorgânica surgem complexos, como é o caso da previsão do tempo, que são bem mais problemáticos desse ponto de vista. E, embora atualmente se possa amplamente debitar isso à falta de bases exatas e de múltiplas observações, resta sempre a dúvida de que, nesse caso, seja possível chegar algum dia a um grau preciso de previsibilidade, como na astronomia. Na biologia, e em particular na medicina enquanto biologia aplicada, é preciso levar em conta, a esse respeito, a singularidade muito mais concreta e ontologicamente mais determinante de cada organismo enquanto campo de ação de casualidades imprevisíveis. Mesmo calculando, também aqui, a superação futura de obstáculos hoje existentes, permanece, e é o que nos ocupa nesse ponto, a já indicada complexidade ainda mais alta do ser social. Naturalmente, isso não exclui a previsibilidade em casos concretos individuais, num terreno delimitado, numa perspectiva breve; todo trabalho, toda práxis social se baseia nessa possibilidade. E a teoria neopositivista da manipulação pode imaginar, já que se limita a isso e refuta qualquer problematização ontológica, ter chegado assim a um racionalismo cientificamente fundamentado. Já criticamos esse ponto de vista e voltaremos a fazê-lo quando tratarmos do trabalho[*]. Agora nos interessa a racionalidade geral das leis e o modo pelo qual se podem extrair delas consequências fundadas e concretas para os casos singulares, assim como saber se o ser social pode ser elevado a uma conexão racional acabada, tanto em sua totalidade quanto em seus detalhes. Ideias desse tipo eram correntes entre os iluministas e seus sucessores, e foi sobretudo contra elas que reagiu a polêmica irracionalista iniciada após a Revolução Francesa. Desse modo se incorreu no extremo oposto, bem mais falso, pois o irracionalismo não tem o menor fundamento ontológico. Vimos que seus adversários, com suas extrapolações lógico-gnosiológicas, vão além do ontologicamente real; a irratio, ao contrário, nem sequer é uma extrapolação; ela nada mais é do que a projeção subjetiva de um recuo no puro pensamento, resultante do assombro diante de uma questão real, cuja insolubilidade para o sujeito adquire a figura enganadora de uma resposta irracionalista.

Tanto o racionalismo universalista metafisicamente extrapolado quanto seu polo oposto, o irracionalismo de todo tipo, movem-se, do ponto de vista ontológico, no círculo mágico de uma antinomia irreal, o que fica tanto mais evidente no fato extremamente importante para a ciência, em particular para a ciência social, da racionalidade post festum. Na prática, toda historiografia sempre trabalhou de modo espontâneo com tal

método. Aqui, porém, não se trata apenas de registrar esse fato, mas sobretudo de iluminar a constituição do ser que ontologicamente lhe serve de base. Desse modo, toda interpretação irracionalista revela sua própria completa nulidade: é da essência da ação – tanto do indivíduo como de um grupo social – a necessidade de tomar decisões mesmo em circunstâncias nada ou não completamente previsíveis e de realizar atos correspondentes a tais decisões. Em ambos os casos, resulta posteriormente – e é indiferente se esse "posteriormente" se refere a dias ou a séculos – que um evento, mostrando-se indiscernível ou mesmo privado de sentido no imediato, insira-se com perfeição, no posterior conhecimento da trama causal que o produziu, no necessário decurso da história regido pela lei causal. Essa racionalidade não pode deixar de ser, como é óbvio, muito diferente da axiomática do racionalismo filosófico, uma vez que a afirmação da legalidade procede por caminhos bastante intrincados, tendo em vista o grande papel que tais caminhos deixam ao acaso. Mas, tão logo o liame ontológico entre as leis e os fatos propriamente ditos (os complexos reais e suas conexões reais) se torna compreensível, resulta visível a racionalidade realmente inerente ao evento real. Esse desvio das representações racionalistas, das expectativas a elas ligadas, independe da circunstância de tais expectativas serem frustradas ou superadas. Trata-se, ao contrário, da verdadeira validação da objetividade do ser social. Lenin oferece-nos um quadro sugestivo dessa situação, e é sintomático que o faça falando de revoluções:

> A história, em particular a história da revolução, foi sempre mais rica de conteúdo, mais diversificada, mais multifacetada, mais viva, mais "esperta" do que a imaginaram os melhores partidos, as mais conscientes vanguardas das classes mais avançadas.[350]

E é por essa "esperteza" do curso dos eventos que o agir dos homens deve se orientar. É algo legal e racional, mas estruturado de maneira inteiramente diferente do que é suposto pelo racionalismo filosófico.

Voltamos assim a nosso ponto de partida: o conhecimento dialético tem em Marx caráter aproximativo, e isso porque a realidade é constituída pela infinita interação de complexos que têm relações heterogêneas em seu interior e com seu exterior, relações que são por sua vez sínteses dinâmicas de componentes com frequência heterogêneos, cujo número de momentos ativos pode até ser infinito. Por isso, a aproximação ao conhecimento tem um caráter não primariamente gnosiológico, embora obviamente se refira também à teoria do conhecimento. Trata-se muito mais do reflexo cognoscitivo da determinação ontológica do próprio ser: da infinitude e da heterogeneidade dos fatores objetivamente ativos e das importantes consequências dessa situação, segundo as quais as leis só podem se afirmar na realidade apenas como tendências, as necessidades apenas como uma rede intrincada de forças opostas, apenas num processo de mediação, em meio a infinitas acidentalidades. Todavia, essa estrutura do ser social não implica de modo algum a impossibilidade de conhecê-lo; aliás, a possibilidade do conhecimento não sofre por isso a menor restrição. Como mostramos, é possível descobrir as leis mais gerais do movimento da economia e, com seu auxílio, conhecer a linha de fundo do desenvolvimento histórico –
não só como é de fato, mas também elevada a conceito. Encontramos esse preciso e determinado conhecimento das leis quando tratamos do problema do valor. Nem essa

possibilidade de conhecimento se restringe, antes se amplia, quando o ser social é tomado em consideração em seu movimento histórico. O conhecimento do desenvolvimento de formações passadas, da transição entre elas, é naturalmente um conhecimento post festum. Também isso depende das modificações qualitativas no interior do ser social: uma ciência da economia (e sua crítica interna) só pôde surgir depois que as categorias puramente sociais, enquanto "formas de ser, determinações da existência", haviam se mediatizado à condição de potências dominantes na vida social, ou seja, depois de conhecida a inter-relação entre os vínculos predominantemente econômicos em sentido puro, inter-relação que regula a direção de seu movimento, seu ritmo etc. Foi dessa situação que resultou a possibilidade (diante da qual mesmo um gênio como Aristóteles, apesar de sua profunda intuição em questões importantes, só podia fracassar) de propor as leis gerais da economia. Contudo, só em suas formas gerais. Por exemplo, quando investiga as condições da crise econômica, Marx se limita a uma análise estrutural muito geral:

> A possibilidade da crise, enquanto se revela na forma simples da metamorfose, deriva portanto apenas do fato de que as diferenças formais – as fases – que ela atravessa em seu movimento são, em primeiro lugar, fases e formas que necessariamente se complementam e, em segundo, apesar dessa coerência interna e necessária, são partes independentes do processo e formas existentes indiferentemente uma em face da outra, que se separam no tempo e no espaço, separáveis e separadas uma da outra.

Disso se segue que a crise "não é mais do que a imposição violenta da unidade das fases do processo de produção que se haviam feito independentes uma da outra"[351]. Desse modo, surgiu uma determinação decisiva da essência da crise; mas seria tola ilusão achar que dali por diante fosse possível prever o momento de eclosão de crises singulares tal como se podem prever os movimentos dos planetas com base na astronomia de Newton. (O fato de que, desde então, o caráter das crises tenha mudado e que tenha se tornado possível intervir com êxito para evitá-las não altera nada na situação metodológica descrita. Ele apenas incumbe o marxista que se liberta do stalinismo de analisar adequadamente os novos fenômenos em conformidade com o método de Marx.)

A separação que descrevemos entre fenômeno e essência, realizada por Marx no interior da esfera do ser, permite mais uma vez compreender conceitualmente os fenômenos extremamente complexos e entre si heterogêneos da realidade. Em determinados casos, isso pode valer também para a esfera da vida individual e sua práxis. Todavia, no caminho de cima para baixo, corre-se o risco de superestimar mecanicamente a validade das leis gerais e, aplicando-as de maneira muito direta, de violentar os fatos; no caminho de baixo para cima, por sua vez, corre-se o perigo de cair num praticismo privado de conceito, de não ver quanto a própria vida cotidiana dos homens singulares deriva da ação direta e indireta de leis gerais. Ao apresentar as características globais do método de Marx, notamos que a formulação programática da sua tentativa de base, contida no título Crítica da economia política dado à sua obra, indica que a ininterrupta e sempre renovada crítica ontológica dos fatos, de suas conexões, assim como de sua legalidade e ao mesmo tempo de sua aplicação concreta, constitui no mínimo um dos princípios metodológicos fundamentais. Isso vale também

para o caso, aqui discutido, dos caminhos do conhecimento que vão de baixo para cima ou de cima para baixo. Não basta possuir uma compreensão genérica da estrutura do ser social, à qual nos referimos antes, estrutura essa que determina tais caminhos, sua direção, suas ramificações etc. Se Marx, como vimos, considera indispensável para o processo cognoscitivo as abstrações e as generalizações, igualmente indispensável lhe aparece a especificação dos complexos e das conexões concretas. Em termos ontológicos, especificação significa aqui o seguinte: examinar a incidência de determinadas leis, de sua concretização, modificação, tendencialidade, de sua atuação concreta em determinadas situações concretas, em determinados complexos concretos. O conhecimento só pode abrir caminho para esses objetos investigando os traços particulares de cada complexo objetivo. Por isso, falando do conhecimento relativo a um complexo tão central quanto o desenvolvimento desigual, Marx diz o seguinte: "A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são explicadas"[352]. O significado dessa constatação vai muito além do ensejo concreto que levou à sua formulação, embora, como veremos, não seja nada casual o fato de ter sido enunciada a propósito do desenvolvimento desigual. Ou seja: expressa-se nela algo fortemente característico da ontologia marxiana do ser social, a saber, a duplicidade de pontos de vista que não obstante formam uma unidade: a unidade, dissociável no plano ideal-analítico, mas indissolúvel no plano ontológico, de tendências universalmente legais e de tendências particulares de desenvolvimento. A conjunção ontológica dos processos heterogêneos no interior de um complexo, ou nas relações entre complexos, forma a base ontológica do seu isolamento – sempre com ressalvas – no pensamento. Do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o ser-propriamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar.

Esse método significa, por isso, um tertium datur com relação à antinomia entre racionalismo e empirismo, tão desgastada na história da filosofia. Estar direcionado para o ser-propriamente-assim enquanto síntese de momentos heterogêneos elimina as fetichizações do racionalismo e do empirismo que se orientam predominantemente pela teoria do conhecimento. Já falamos sobre a fetichização da ratio; no tocante ao conhecimento adequado da historicidade, decorre da ratio o perigo de ligar de modo demasiadamente direto o decurso histórico ao conceito (e a um conceito deformado pela abstração) e, por isso, não só de negligenciar o ser-propriamente-assim de fases e etapas importantes, mas também, ao hiper-racionalizar o processo global, de atribuir-lhe uma linearidade hiperdeterminada, pelo que é possível que esse processo venha a adquirir um caráter fatalista e até mesmo teleológico. A fetichização empirista, também gnosiologicamente fundada, suscita, como diz Hegel de maneira espirituosa, uma "habitual ternura pelas coisas"[353], de modo que suas contradições mais profundas e seu vínculo com as legalidades fundamentais são apagados e o ser-propriamente-assim cai nas mãos daquela fetichização objetivista e coagulante que se verifica sempre que os resultados de um processo são considerados apenas em sua forma definitiva e acabada, e não também em sua gênese real e contraditória. A realidade se fetichiza numa

"unicidade" ou "singularidade" imediata, desprovida de ideias, que, por isso mesmo, muito facilmente podem se alçar à condição de mito irracionalista. Em ambos os casos, relações categoriais ontológicas tão fundamentais como fenômeno-essência e singularidade-particularidade-universalidade são ignoradas no processo do pensamento, e por isso a imagem da realidade sofre uma excessiva homogeneização privada de tensões, simplificadora e, portanto, deformante. Digno de nota, embora não surpreendente, é que a maior parte dos desvios do marxismo oriente-se em seus métodos por uma dessas vias, revertendo em sentido burguês a superação de uma falsa antinomia obtida por Marx. Sem poder tratar com mais detalhes dessa questão, observemos apenas que o dogmatismo sectário toma em geral o caminho da fetichização da ratio, enquanto as revisões oportunistas do marxismo
em geral revelam uma tendência à fetichização empirista. (Naturalmente existem formas mistas dos mais variados tipos.)

Essa inseparabilidade ontológica, na totalidade do processo, entre historicidade e legalidade racional autêntica, tal como é vista pelo marxismo, é também com demasiada frequência, até mesmo regularmente, mal entendida. A concepção filosófico-racionalista do progresso encontrou em Hegel sua mais fascinante encarnação, e foi muito simples transportá-la para o marxismo – invertendo-a em sentido materialista e emprestando a devida predominância ao econômico – para dela fazer uma filosofia da história de novo tipo. O próprio Marx, porém, sempre protestou contra semelhantes concepções de seu método. Foi o que ele fez, por exemplo, e do modo mais explícito possível, numa carta (de fins de 1877) à redação da revista russa Otetchestveniie Zapiski, na qual se pronunciou contra a incorreta generalização da perspectiva da filosofia da história, de sua teoria da acumulação originária, uma generalização segundo a qual o desenvolvimento dessa acumulação na Europa Ocidental constituiria uma lei imutável, à qual se devia atribuir antecipadamente, por motivos de coerência lógica, uma validade absoluta também para a Rússia. Marx não nega ter descoberto uma legalidade no decurso do desenvolvimento econômico, uma tendência que, em determinadas circunstâncias, se impõe obrigatoriamente:

> Isso é tudo. Mas é pouco para o meu crítico. Ele tem absoluta necessidade de transformar o meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental numa teoria histórico-filosófica do caminho geral do desenvolvimento, ao qual todos os povos estariam fatalmente sujeitos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que eles se encontram, para chegar finalmente a essa formação econômica que assegura, com o maior desenvolvimento das capacidades produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais abrangente possível do homem. Mas eu lhe peço desculpas. (Isso significa, ao mesmo tempo, honrar-me em demasia e insultar-me excessivamente.)[354]

O protesto de Marx contra a generalização de seu método histórico, no sentido de transformá-lo numa filosofia da história, está relacionado duplamente com sua crítica juvenil a Hegel. Já tivemos ocasião de observar como ele sempre polemiza com Hegel quando este transforma em sequências ideais
logicamente necessárias as conexões reais da realidade. Naturalmente se trata de uma crítica dirigida, em primeiro lugar, contra o idealismo filosófico hegeliano; mas se trata também – e isso não é separável nem do caráter desse idealismo nem da crítica marxiana – posicionar-se contra uma das fundamentações lógicas da filosofia da história. A sucessão dos períodos e dos vultos que aparecem neles (o momento mais cristalino

disso é a história da filosofia) decorre então, de modo metodologicamente necessário, da sucessão das categorias lógicas. Em Marx, ao contrário, estas jamais são encarnações do espírito no caminho que leva da substância ao sujeito, mas simplesmente "formas de ser, determinações da existência", que devem ser compreendidas ontologicamente, tal como são, no interior dos complexos onde existem e operam. O fato de que os processos de onde elas surgem estejam presentes ou tenham desaparecido, que possuam a sua racionalidade bem própria regida por leis e portanto também a sua lógica própria, é um importante meio metodológico para conhecê-las, mas não é, como em Hegel, o fundamento real de seu ser. Quando se negligencia essa crítica metodologicamente decisiva dirigida contra Hegel, quando se conserva – a despeito de toda inversão de sinal em sentido materialista – o edifício hegeliano radicado sobre a lógica, mantém-se não superado no interior do marxismo um motivo próprio do sistema hegeliano, e a historicidade ontológico-crítica do processo global se apresenta como filosofia logicista da história de cunho hegeliano.

Não há necessidade de elencar exemplos para deixar claro que a interpretação do marxismo está repleta de resíduos da filosofia hegeliana da história, e como em alguns casos – apesar do materialismo – esses resíduos podem conduzir inclusive a que se afirme em termos lógicos a necessidade teleológica do socialismo. Depois do que dissemos e do que logo em seguida ainda diremos, quase não seria mais necessário prosseguir na polêmica contra essas tendências se o próprio Engels não tivesse, em algumas ocasiões, sucumbido ao fascínio da logicização hegeliana da história. Numa de suas resenhas da Crítica da economia política de Marx, ele levanta a questão do dilema metodológico de decidir entre "histórico ou lógico", e conclui do seguinte modo:

> Portanto, só o modo lógico era adequado para tratar a questão. Mas esse não é senão o modo histórico, só que despojado da forma histórica e das casualidades importunas. Com aquilo que começa a história também deve começar o raciocínio, e seu curso subsequente não será mais do que o reflexo, em forma abstrata e teoricamente consequente, do curso da história; um reflexo corrigido, mas corrigido segundo as leis disponibilizadas pelo próprio curso real da história, no qual todo momento pode ser examinado no ponto do desenvolvimento em que atinge a plena maturidade, a sua classicidade.[355]

Já que logo mais nos ocuparemos a fundo da concepção marxiana da classicidade, é dispensável submeter à crítica agora essa última observação, na qual tal categoria, aplicável apenas a complexos totais, é entendida por Engels como propriedade de momentos singulares, em contraste com sua própria concepção posterior, sobre a qual falaremos amplamente no lugar apropriado. A oposição decisiva com a concepção de Marx reside no primado do "modo lógico de tratamento", que é posto aqui como idêntico ao histórico, "só que despojado da forma histórica e das causalidades importunas". A história despojada da forma histórica: nisso está contido sobretudo o recurso de Engels a Hegel. Na filosofia hegeliana, isso era possível: uma vez que a história, tal como toda a realidade, se apresentava apenas como a realização da lógica, o sistema podia despojar o acontecer histórico de sua forma histórica e reconduzi-lo à sua essência própria, ou seja, à lógica. Mas para Marx – e de resto também para Engels – a historicidade é uma característica ontológica não ulteriormente redutível do movimento da matéria, particularmente marcado quando, como é o caso aqui, trata-se apenas do ser social. As leis mais gerais desse ser podem também ser formuladas em termos lógicos, mas não é

possível derivá-las da lógica ou reduzi-las a ela. Na passagem citada, Engels faz isso, o que já fica evidente pelo uso da expressão "casualidades importunas"; no plano ontológico, algo casual pode muito bem ser portador de uma tendência essencial, não importando se, da perspectiva da lógica pura, o acaso seja entendido como "importuno".

Não faz parte do que nos propomos com essas exposições polemizar longamente contra a concepção de Engels. Interessa-nos apenas ilustrar de maneira breve seu contraste com a de Marx. Na Introdução ao "Rascunho", Marx toma como ponto de partida, antes de tudo, que o lugar histórico de categorias singulares só pode ser compreendido em sua concretização histórica, na especificidade histórica que lhes é fornecida pela respectiva formação, e não por meio de sua caracterização lógica, por serem definidas, por exemplo, como simples ou desenvolvidas. Marx sublinha que

> as categorias simples são expressões de relações nas quais o concreto ainda não desenvolvido pode ter se realizado sem ainda ter posto a conexão ou a relação mais multilateral que é mentalmente expressa nas categorias mais concretas, enquanto o concreto mais desenvolvido conserva essa mesma categoria como uma relação subordinada.[356]

É, por exemplo, o caso do dinheiro: "Nesse caso, o curso do pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao combinado corresponderia ao processo histórico efetivo". Marx, todavia, de imediato aponta para o fato de que podem existir formas de economia bem pouco desenvolvidas nas quais podem ocorrer "as mais elevadas formas da economia, por exemplo, cooperação, divisão do trabalho desenvolvida", inclusive sem dinheiro, como, por exemplo, no Peru[357]. Ora, se examinarmos uma categoria tão central como a do trabalho, teremos o seguinte:

> O trabalho parece uma categoria muito simples. A representação do trabalho nessa universalidade – como trabalho em geral – também é muito antiga. Contudo, concebido economicamente nessa simplicidade, o "trabalho" é uma categoria tão moderna quanto as relações que geram essa simples abstração.[358]

Seria fácil, nesse texto tão rico em conteúdo, multiplicar os exemplos, mas citaremos aqui apenas a conclusão metodológica:

> A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc.[359]

Portanto, também aqui encontramos confirmado o que expusemos antes, ou seja, a necessidade ontológica das tendências principais da totalidade do desenvolvimento, às quais se associa um conhecimento post festum.

Disso resultam duas coisas: em primeiro lugar, essa necessidade até é compreensível no plano racional, mesmo que apenas post festum, mas, com isso, rejeita-se estritamente toda e qualquer extrapolação racionalista para o plano da necessidade puramente lógica. A Antiguidade clássica surge por necessidade ontológica, sendo substituída pelo feudalismo também de modo ontologicamente necessário etc., mas não se pode dizer que a servidão da gleba "deriva" da economia escravista em termos lógico-

racionais. A partir dessas análises e constatações post festum pode-se também extrair conclusões concernentes a outros desenvolvimentos análogos, assim como certas tendências gerais do futuro podem ser indicadas a partir das tendências universalmente conhecidas operantes até o momento atual. Essa necessidade ontológica, porém, traduz-se em algo falso tão logo se queira transformá-la numa "filosofia da história" logicamente fundada. Em segundo lugar, essa estrutura do ser só é ontologicamente possível em complexos dinâmicos concretos que constituam totalidades – relativas. Fora das totalidades nas quais figuram de modo real, os "elementos" (as categorias singulares), se tomados em si, não têm historicidade própria. Na medida em que constituem totalidades parciais, complexos que se movem de modo – relativamente – autônomo, segundo leis próprias, o processo de explicitação do seu ser torna-se também histórico. É esse o caso da vida de todo ser humano, ou também o da existência daquelas formações, daqueles complexos que, no interior de uma sociedade, surgem como formas de ser relativamente autônomas – o desenvolvimento de uma classe, por exemplo. Mas, dado que o automovimento aqui operante só se pode explicitar realmente em interação com o complexo ao qual pertence, essa autonomia é relativa e de tipo bem diverso nos diferentes casos estruturais e históricos. Voltaremos a nos ocupar da dialética dessa situação quando tratarmos do desenvolvimento desigual. Aqui deve bastar essa indicação.

Ora, o que precisamos fazer ainda é explanar, com base em alguns casos particularmente expressivos, a relação entre as legalidades gerais da economia e o processo global do curso histórico-social. Um desses casos bem expressivos é o que Marx costuma designar como "classicidade" de uma fase de desenvolvimento. Talvez o caso mais expressivo seja o da determinação, por Marx, do desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra, que ele considera um desenvolvimento clássico. Ao fazer isso, Marx enuncia o elemento metodológico dessa determinação. Ele se reporta aos físicos que estudam os processos naturais em que "eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras"; coerentemente, essa ideia é ampliada para sublinhar a importância do experimento realizado em condições "que assegurem o transcurso puro do processo". Ora, está claro para todos que no ser social, em virtude de sua essência, os experimentos no sentido das ciências naturais são ontologicamente impossíveis por princípio, dado o predomínio específico do elemento histórico enquanto base e forma de movimento do ser social. Portanto, se quisermos investigar, na própria realidade, o funcionamento mais puro possível de leis econômicas gerais, é preciso descobrir alguma etapa histórica de desenvolvimento, caracterizada pelo fato de circunstâncias particularmente favoráveis terem criado uma configuração dos complexos sociais e das suas relações na qual essas leis gerais puderam se explicitar ao máximo grau, não turvadas por componentes estranhos. Partindo de tais ponderações, Marx diz sobre o desenvolvimento capitalista: "Até agora, sua localização clássica é a Inglaterra"[360]. Nessa determinação, merece destaque particular a restrição "até agora". Ela indica que a classicidade de uma fase do desenvolvimento econômico é uma caracterização puramente histórica: os componentes entre si heterogêneos do edifício social e de seu

desenvolvimento produzem casualmente essas ou outras circunstâncias e condições. No momento em que usamos o termo "casualmente", devemos mais uma vez recordar o caráter dessa categoria: um caráter ontológico, objetivo e determinado em sentido rigorosamente causal. Como a presença da casualidade resulta sobretudo da natureza heterogênea das relações entre complexos sociais, só post festum é possível entender como rigorosamente fundado, como necessário e racional, o modo pelo qual ela se torna válida. E, tendo em vista que, nessa inter-relação entre complexos heterogêneos, o peso deles, o dinamismo, as proporções etc. sofrem contínuas modificações, as interações causais resultantes podem, em determinadas circunstâncias, afastar da classicidade do mesmo modo que haviam levado até ela. É por isso que o caráter histórico dessas constelações faz com que a classicidade, em primeiro lugar, não possa ser representada por um tipo "eterno"; ela o é, ao contrário, pelo modo de manifestação mais puro possível de determinada formação, e o modo possibilitador de uma fase determinada dela. Portanto, a determinação marxiana do desenvolvimento inglês, de seu passado e de seu presente, como um desenvolvimento clássico, não exclui absolutamente que nós hoje reconheçamos legitimamente como clássica, por exemplo, a forma norte-americana.

A análise engelsiana de uma formação muito anterior e bem mais primitiva, o surgimento e desenvolvimento da pólis antiga, é adequada por ilustrar essa situação em termos ainda mais concretos. Engels considera Atenas a encarnação clássica dessa formação: "Atenas apresenta a forma mais pura, mais clássica. Aí o Estado nasceu direta e fundamentalmente das oposições de classes que se desenvolveram no interior da própria sociedade gentílica". E, em outro local, fala do seguinte modo desse tipo de desenvolvimento:

> A formação do Estado entre os atenienses é um modelo notavelmente característico da formação do Estado em geral, porque, de um lado, se realiza de um modo totalmente puro, sem intromissão de violências externas ou internas [...], porque, por outro lado, faz surgir diretamente da sociedade gentílica uma forma altamente desenvolvida de Estado, a república democrática.[361]

Correspondendo à essência dessa formação menos desenvolvida, Engels põe o acento no fato de que o Estado ateniense surgiu da interação de forças sociais internas, e não, como a maioria dos demais Estados nesse período, mediante a conquista e a dominação externa. Com isso, é imediatamente sublinhado como, nesse plano, a imanência puramente social do efeito das forças socioeconômicas determinantes ainda se incluía entre os eventos singulares devidos a casualidades afortunadas. Do ponto de vista da estrutura econômica, das tendências e das possibilidades do desenvolvimento econômico, temos aqui uma questão da qual já nos ocupamos em seus aspectos gerais, ou seja, a relação entre produção e distribuição no sentido amplo, geral, descrito por Marx. O desenvolvimento clássico, portanto, tem lugar quando as forças produtivas de uma zona determinada, numa determinada fase, possuem força interna para ordenar, no plano econômico, as relações de distribuição do modo que lhes seja adequado, não havendo necessidade da intervenção de uma violência externa, predominantemente extraeconômica, para afirmar as instituições que o desenvolvimento econômico tornou necessárias. É claro que, no caso da cidade-Estado grega, sobre a qual Engels trabalha, esse desenvolvimento não clássico se deveu, na maioria dos casos, à conquista

estrangeira. Naturalmente, um desenvolvimento que ponha em marcha apenas forças internas não implica a ausência completa de violência; o próprio Engels fala da importância das lutas de classe no desenvolvimento histórico de Atenas. Há, porém, uma diferença qualitativa entre o caso no qual a violência é um momento, é órgão executivo do desenvolvimento direto das forças econômicas, e aquele no qual ela cria condições inteiramente novas para a economia, reestruturando diretamente as relações de distribuição. É significativo que Marx, em O capital, ao descrever como clássico o desenvolvimento capitalista na Inglaterra, não comece com sua gênese violenta, com a acumulação originária, com a reestruturação violenta das relações de distribuição, com a criação do trabalhador "livre" indispensável ao capitalismo, mas que só depois de ter exposto de modo completo as legalidades econômicas que se explicitaram sob forma clássica é que chegue a falar dessa gênese real; e não se esquecendo de observar:

> No curso ordinário das coisas, o operário pode ser entregue às "leis naturais da produção", ou seja, à sua dependência em face do capital, que nasce das próprias condições da produção e é garantida e perpetuada por essa produção. As coisas ocorrem diferentemente durante a gênese histórica da produção capitalista.[362]

A Inglaterra, país clássico do capitalismo, só atinge essa classicidade depois da acumulação originária e em consequência dela.

Se quisermos entender de maneira correta esse conceito de desenvolvimento clássico tal como se apresenta em Marx, precisaremos ter em mente, também nesse caso, sua objetividade independente de todo valor. Marx define como clássico o desenvolvimento no qual as forças econômicas, determinantes em última instância, se expressam de modo mais claro, mais evidente, mais sem interferências, mais sem desvios etc. do que nos demais casos. Nesse sentido, a mera classicidade do desenvolvimento de Atenas não nos permitirá jamais "deduzir" diretamente dela a superioridade ateniense em face das demais cidades-Estado, tanto mais que essa superioridade existiu de fato só em determinados períodos e em determinados terrenos. Formas sociais nascidas de modo não clássico podem ser tão vivas etc. quanto as nascidas de modo clássico; aliás, podem mesmo superá-las em determinados aspectos. Como medida de valor, portanto, a oposição entre clássico e não clássico não tem muita serventia. Seu valor para o conhecimento, porém, é maior na medida em que nos é oferecido um "modelo" de legalidade econômica operante de modo relativamente puro. Sobre a essência e os limites desses conhecimentos, Marx diz:

> Uma nação deve e pode aprender das outras. Mesmo quando uma sociedade descobriu a pista da lei natural de seu movimento – e a finalidade última desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna –, ela não pode saltar nem suprimir por decreto as suas fases naturais de desenvolvimento. Mas pode abreviar e minorar as dores do parto.[363]

Essa advertência de Marx, muito raramente utilizada, tem um grande significado prático. E, quando levada em conta de modo correto, a especificidade do clássico assume nela um papel importante. Tomemos uma questão bastante discutida, como a do desenvolvimento do socialismo na União Soviética. Hoje é indubitável que ele comprovou sua vitalidade, mais de uma vez, nos mais diferentes terrenos. Mas é igualmente certo que não foi produto de um desenvolvimento clássico. Quando Marx, em seu tempo, afirmava que a revolução socialista venceria inicialmente nos países capitalistas

desenvolvidos, pensava mais uma vez na relação aqui indicada entre produção e distribuição. É indubitável que a passagem para o socialismo pode levar a reestruturações importantes também sob esse aspecto. Nos países onde o capitalismo é muito avançado, todavia, a distribuição da população já corresponde às exigências de uma produção social evoluída, enquanto os países atrasados podem estar apenas no início ou no meio desse processo. Lenin, de acordo com esses conceitos, tinha perfeita consciência do fato de que a revolução socialista na Rússia, no plano econômico, não podia ter caráter clássico nesse sentido marxiano da palavra. Por exemplo, ao falar do significado internacional da Revolução Russa em seu livro "Radicalismo", a doença infantil do comunismo, ele a um só tempo enfatiza a importância do fato em si e de muitos de seus momentos e sublinha, em termos claríssimos, o caráter não clássico daquela revolução:

> Naturalmente, seria um gravíssimo erro querer exagerar essa verdade, estendê-la a mais do que a alguns traços fundamentais de nossa revolução. E seria igualmente errado negligenciar o fato de que, após a vitória da revolução proletária, ainda que em um único dos países desenvolvidos, ocorrerá muito provavelmente uma reviravolta brusca e logo em seguida a Rússia deixará de ser um país-modelo e voltará a ser novamente um país atrasado (no sentido do socialismo e do sistema soviético).

Em outra passagem, ele retoma o problema e diz:

> Na Rússia, na situação concreta e originalíssima de 1917, foi fácil iniciar a revolução socialista; todavia, será para a Rússia mais difícil do que para os países europeus continuá-la e levá-la a cabo.[364]

Não pode ser a tarefa nem a intenção dessas análises formular, ainda que esquematicamente, uma descrição e uma crítica de determinados atos singulares do governo soviético. É preciso observar, porém, que Lenin via no comunismo de guerra uma medida de emergência imposta pelas circunstâncias e considerava a NPE [Nova Política Econômica] uma forma transitória provocada por uma situação particular. Stalin, ao contrário, atribuía a todas as suas tentativas de reestruturar violentamente a distribuição da população, num país de capitalismo atrasado, o valor de modelo universal para todo desenvolvimento socialista. Assim, – em oposição a Lenin – ele declarou que o desenvolvimento da União Soviética era o desenvolvimento clássico. Desse modo, enquanto vigorou essa concepção, foi impossível avaliar em termos teóricos corretos o desenvolvimento soviético e, portanto, tornar fecundas as importantes experiências desse período. O acerto ou o desacerto de cada passo só podem ser julgados de maneira adequada se vistos no quadro de um desenvolvimento não clássico. A declaração de "classicidade" impediu que esse caminho para o socialismo, tão importante em nível internacional, fosse estudado; com isso, todas as discussões sobre reformas internas etc. foram mal encaminhadas.

Talvez ainda mais relevante para a teoria marxista da história seja a questão do desenvolvimento desigual, à qual já fizemos referência. Nas notas fragmentárias com as quais conclui a Introdução ao "Rascunho", Marx se detém sobretudo na "relação desigual" verificada no vínculo entre desenvolvimento econômico e objetivações sociais importantes, como o direito e sobretudo a arte. Ele sublinha de imediato um momento ontológico-metodológico decisivo, que deve estar no centro da argumentação quando se enfrentam esses problemas: o conceito de progresso. Sua indicação é que "em geral o

conceito de progresso não seja concebido com a abstração habitual”[365]. Trata-se, em primeiro lugar, de romper com a abstratividade de um conceito muito genérico de progresso; em última instância, esse conceito seria a aplicação ao curso histórico da extrapolação lógico-gnosiológica de uma ratio generalizada de modo absoluto. Quando discutimos sobre essência e fenômeno, tivemos a oportunidade de observar que, segundo Marx, o progresso econômico objetivo, ainda que explicite as faculdades humanas em geral, pode provocar, de modo concretamente necessário, a redução, a deformação etc. – ainda que temporárias – dessas faculdades. Também esse é um caso importante – que Marx não inclui explicitamente nesse contexto, mas que está nele metodologicamente implícito – de desenvolvimento desigual. Aqui temos a desigualdade do desenvolvimento de algumas faculdades humanas, devida ao fato, economicamente determinado, de as categorias do ser social tornarem-se sempre mais sociais. Em termos imediatos, trata-se de modificações qualitativas: a capacidade de observação de um caçador pré-histórico não é absolutamente comparável, do ponto de vista imediato, à de um investigador da natureza moderno fazendo um experimento. Se considerarmos abstratamente setores isolados, chegaremos a uma complexa contraposição entre aumento e decréscimo na capacidade de observação, de modo que todo progresso singular numa área será acompanhado por retrocessos simultâneos em outra área. A Kulturkritik [crítica da cultura], que tem sua origem no romantismo filosófico, costuma partir desses retrocessos – indubitavelmente presentes – para, assumindo-os como critérios de medida, negar de modo absoluto a presença do progresso. Por um lado, ganha difusão cada vez maior uma concepção simplista e vulgarizada de progresso, que retém apenas um resultado qualquer já quantificado do desenvolvimento (crescimento das forças produtivas, difusão quantitativa dos conhecimentos etc.) e, sobre essa base, decreta a existência de um progresso generalizado. Em ambos os casos, momentos singulares – muitas vezes, todavia, importantes – são amplificados em critérios únicos da totalidade do processo, que, no entanto, permanecem como seus momentos singulares. Por isso, eles necessariamente não captam o cerne da questão. Aliás, a crítica recíproca, não injustificada, de um método pelo outro pode até mesmo tornar plausível a aparência de estar-se diante de uma questão insolúvel por princípio.

Poder-se-ia talvez replicar que se trata apenas da contraditoriedade existente na relação entre essência e fenômeno, a qual não exerceria nenhum influxo decisivo sobre o progresso objetivamente necessário da essência. Mas seria uma réplica superficial, embora seja certo dizer que, em última instância, a linha de desenvolvimento ontológico do ser social se afirma apesar de todas as contradições. Todavia, já que esse progresso é ligado de modo indissolúvel ao progresso das faculdades humanas, também do ponto de vista do progresso puramente objetivo, categorial, não pode ser indiferente se ele produz um mundo fenomênico adequado ou deformado. Mas, mesmo assim, estamos longe da resolução do problema. Sabemos que o movimento ontológico objetivo no sentido de socialidades cada vez mais explicitadas no ser social é composto por ações humanas. Ainda que as decisões humanas singulares entre alternativas não levem, no desenvolvimento da totalidade, aos resultados visados pelos indivíduos, o resultado final desse conjunto não pode ser independente por completo desses atos singulares. Essa

relação deve ser formulada, em sua generalidade, com muita cautela, e isso porque a relação dinâmica entre os atos singulares fundados sobre alternativas e o movimento de conjunto se apresenta de modo bastante variado ao longo da história, ou seja, é diferente nas diversas formações e, em particular, nas diversas etapas de desenvolvimento e de transição. É impossível, neste local, tentar esboçar um quadro, ainda que breve, das inúmeras variações que tal relação pode apresentar. Bastará dizer, por um lado, que nas situações de transição revolucionária o peso das tomadas de decisão de grupos humanos (que são naturalmente síntese de decisões individuais) é objetivamente muito maior do que nos períodos em que uma formação se desenvolve de modo tranquilo e consolidado. E disso resulta que também as decisões singulares têm o seu peso social aumentado. Lenin descreveu bem a essência social desses pontos de inflexão da história: "Só quando os 'estratos inferiores' não quiserem mais o passado e os 'estratos superiores' não puderem mais viver como no passado é que a revolução pode vencer"[366]. Por outro lado, levando em conta o desenvolvimento desigual, é preciso acrescentar que, em toda transformação revolucionária, os fatores objetivos e subjetivos não só são distinguíveis com exatidão, mas também – e temos aqui a base objetiva que permite distingui-los – não caminham necessariamente de modo paralelo. Ao contrário, podem apresentar, de acordo com suas complexas determinações sociais, diferentes direções, ritmos, intensidades, graus de consciência etc. Portanto, é um fato com sólida fundamentação ontológica a possibilidade de haver situações objetivamente revolucionárias, mas que permanecem sem solução correspondente na medida em que o fator subjetivo não atingiu uma maturidade adequada. Do mesmo modo, são também possíveis explosões populares às quais não correspondem momentos de crise objetiva suficientes. Não é preciso gastar muitas palavras para explicar como tal fato representa um importante momento de desigualdade do desenvolvimento histórico-social. Basta recordar que, na Alemanha moderna, em duas oportunidades (1848 e 1918) o fator subjetivo simplesmente falhou.

O fato de que, nas anotações metodológicas de Marx contidas em sua "Introdução", o problema agora abordado não esteja presente, não demonstra que tal problema, segundo seu método, não se encaixe no complexo de questões constituído pelo desenvolvimento desigual. Marx se concentra em algumas constelações especiais, jamais discutidas em outro local, que parecem paradoxais a quem assumir uma postura antidialética, deixando de lado as constelações que lhe parecem óbvias[367]. As coisas se passam do mesmo modo quanto à breve argumentação que desenvolveremos agora acerca da desigualdade do desenvolvimento econômico geral. É da maior obviedade o fato de que suas condições em diferentes países são diversas. A desigualdade desempenha porém, na realidade, um papel em geral surpreendente, ou melhor, profundamente subversiva. Basta pensar, para ficar apenas num conhecidíssimo exemplo, na reestruturação revolucionária do equilíbrio econômico europeu provocado pela descoberta da América e pela consequente alteração revolucionária de todas as vias comerciais. O fato determinante, nesse caso, é que o desenvolvimento da economia cria sempre, poder-se-ia mesmo dizer, continuamente, novas situações, nas quais os grupos humanos interessados (de tribos a nações) possuem objetiva e subjetivamente uma

aptidão bastante diversa para realizá-lo, elaborá-lo, promovê-lo etc. Com isso, o relativo equilíbrio entre tais grupos, frequentemente bastante precário, termina sempre por ser anulado. A ascensão de um e a queda de outro emprestam ao desenvolvimento global uma face inteiramente transformada[368].

Esses fatos elementares da vida econômica, entre os quais figuram condições que vão desde a posição geográfica[369] até a distribuição interna da população – cuja mobilidade ou rigidez podem emprestar aos diversos momentos de uma dada situação uma importância determinante –, existem desde o nascimento da socialidade, da produção econômica. Mas, dado que por sua essência pertencem ao ser social, esses fatos só se realizam efetivamente à medida que recua a barreira natural, à medida que se tornam sempre mais puramente sociais tanto a estrutura social quanto suas forças motrizes. Essa tendência se reforça à medida que os setores econômicos vão se articulando em termos econômicos reais. Roma e China conheceram desenvolvimentos econômicos bem diversos, mas, tendo em vista que, na prática, não exerceram nenhuma influência uma sobre a outra, é difícil enquadrar essa diversidade no desenvolvimento desigual. No máximo – e hegelianizando – seria possível dizer que, naquele estágio, o desenvolvimento desigual já estava presente em si, sem ter realizado porém o seu próprio ser-para-si. De modo que a primeira produção realmente social, a capitalista, constitui também o primeiro terreno adequado à plena explicitação do desenvolvimento desigual. Isso porque a vinculação econômica faz com que, a partir de territórios cada vez mais extensos e ligados economicamente, seja criado um sistema de relações econômicas cada vez mais ricas e intrincadas, em cujo âmbito as diversidades locais podem influir – tanto positiva quanto negativamente – com cada vez mais intensidade e facilidade sobre a direção do desenvolvimento global. O fato de que essas diversidades no ritmo do desenvolvimento econômico se convertam continuamente numa realidade político-militar não pode senão intensificar a tendência à desigualdade. Portanto, Lenin tinha toda razão quando considerava essa questão como o ponto central de sua análise do período imperialista[370]. No desenvolvimento desigual, expressa-se a heterogeneidade dos componentes de cada complexo e da relação recíproca desses complexos. Quanto mais desenvolvida, quanto mais social for a economia, tanto mais a heterogeneidade dos elementos naturais passa a segundo plano, transformando-se de modo cada vez mais declarado numa tendência à socialidade. Esse processo, contudo, supera a naturalidade, mas não as heterogeneidades. Estas devem sintetizar-se na unidade do fluxo global – e tanto mais quanto mais se forem explicitando as categorias sociais –, mas seu caráter heterogêneo originário continua a persistir no interior dessas sínteses e provoca – dentro da legalidade geral do progresso global – tendências de desenvolvimento desiguais. Por isso, no campo da economia, essas desigualdades não implicam a existência de uma oposição com a legalidade geral, e menos ainda uma "unicidade" historicista ou mesmo uma irracionalidade do processo global. Ao contrário, são seu necessário modo de manifestação, que decorre da própria constituição do ser social.

Podemos agora examinar um pouco mais de perto as questões do desenvolvimento desigual tratadas metodologicamente pelo próprio Marx. Sua argumentação refere-se

sobretudo à arte, mas ele também menciona, inclusive enfatizando que se trata do "ponto propriamente difícil", "como as relações de produção, como relações jurídicas, têm um desenvolvimento desigual"[371]. Infelizmente, nessas notas fragmentárias, não é sequer indicada qual seria para Marx a solução metodológica. Por sorte nossa, ele voltou ao assunto numa carta na qual criticava o Sistema dos direitos adquiridos, de Lassalle; e Engels nos deixou algumas observações a respeito numa carta a Conrad Schmidt. Aqui, o desenvolvimento desigual é possível na medida em que existe uma avançada divisão social do trabalho. Enquanto os problemas da cooperação e convivência social dos homens são essencialmente ordenados segundo os costumes; enquanto os homens são capazes de regular por si mesmos suas necessidades, espontânea e facilmente identificáveis, sem necessidade de um aparato particular (família e escravos domésticos, a jurisdição nas democracias diretas); enquanto isso ocorre, não existe o problema da autonomia da esfera jurídica diante da econômica. Tão somente num grau superior da construção social, quando intervêm as diferenciações de classes e o antagonismo entre elas, é que surge a necessidade de se criarem órgãos e instituições específicos, a fim de cumprir determinadas regulamentações do relacionamento econômico, social etc. dos homens entre si. Uma vez surgidas tais esferas, seu funcionamento torna-se o produto de pores teleológicos específicos, determinados pelas necessidades vitais elementares da sociedade (dos estratos que são decisivos em cada oportunidade dada), mas que precisamente por isso se encontram com tais necessidades numa relação de heterogeneidade. Considerada socialmente, não se trata de coisa nova; quando analisarmos o trabalho, deveremos nos ocupar amplamente das heterogeneidades ontologicamente necessárias que existem em todo pôr teleológico, já entre fim e meio. Na escala da sociedade enquanto totalidade concreta, temos uma relação análoga, só que ainda mais complexa e articulada, entre economia e direito. Mais que isso: a heterogeneidade é aqui ainda mais acentuada, já que agora não se trata apenas de heterogeneidade no interior de um único pôr teleológico, mas entre dois sistemas diversos de pores teleológicos. O direito é ainda mais nitidamente um pôr do que a esfera e os atos da economia, já que só surge numa sociedade relativamente evoluída, com o objetivo de consolidar de modo consciente, sistemático, as relações de dominação, de regular as relações econômicas entre os homens etc. Basta isso para notar que o ponto de partida de tal pôr teleológico tem um caráter radicalmente heterogêneo com relação à economia. Em oposição à economia, não visa produzir algo novo no âmbito material; ao contrário, a teleologia jurídica pressupõe todo o mundo material como existente e busca introduzir nele princípios ordenadores obrigatórios, que esse mundo não poderia extrair de sua própria espontaneidade imanente.

Também não é nossa tarefa, neste local, expor de modo concreto a heterogeneidade dessas duas espécies de pôr social. Dada a grande diversidade das formações econômicas e dos sistemas jurídicos por elas produzidos, isso nos distanciaria muito de nossa temática. Era importante mostrar a heterogeneidade em seus termos gerais, para poder compreender melhor a concepção marxiana do desenvolvimento desigual nesse terreno. Na citada carta a Lassalle, Marx afirma antes de tudo que "a representação jurídica de determinadas relações de propriedade, por mais que se origine delas, por

outro lado não é congruente com elas nem pode sê-lo”[372]. As observações que fizemos até aqui já indicaram que a impossibilidade de uma congruência, sublinhada por Marx, não deve ser entendida em sentido gnosiológico. Se o enfoque do problema fosse esse, a incongruência seria um simples defeito, e sua constatação funcionaria como um convite a encontrar ou construir a congruência das representações. Marx, ao contrário, se refere a uma situação ontológico-social, na qual tal congruência é por princípio impossível, já que é um modo de manifestação da práxis social geral, que pode funcionar – bem ou mal, dependendo das circunstâncias –
precisamente sobre a base dessa incongruência. Daqui Marx passa direto ao desenvolvimento desigual. Mostra como, no curso da continuidade do desenvolvimento histórico, as tentativas de captar idealmente o fenômeno jurídico e de transferi-lo para a práxis assumiram sempre, e não poderiam deixar de assumir, a forma do retorno a instituições de períodos passados e da interpretação delas. Estas, porém, são recolhidas e aplicadas de um modo em nada correspondente ao seu sentido originário, o que, como resultado, pressupõe seu mau entendimento. Por isso, Marx diz a Lassalle, de modo aparentemente paradoxal:

> Demonstraste que a assimilação do testamento romano se baseia originaliter [...] num mal-entendido. Disso, porém, não deriva de modo algum que o testamento em sua forma moderna [...] seja o testamento romano mal-entendido. Se fosse, poderia ser dito que toda conquista de um período antigo, assimilada por um período posterior, seria a velha coisa mal-entendida. [...] A forma mal-entendida é precisamente a forma geral, e aplicável de modo geral, num determinado grau de desenvolvimento da sociedade.[373]

Aqui se torna ainda mais claro que o mau entendimento não deve ser interpretado em sentido gnosiológico, como não devia sê-lo, no contexto anterior, a incongruência. Trata-se, em cada caso concreto, de uma determinada necessidade social, de sua satisfação, que tende em cada oportunidade ao ponto ótimo, obtido mediante um pôr teleológico cujos pressupostos acabamos de descrever. E essa satisfação se funda sobre a alternativa de modo ainda mais nítido do que os atos econômicos, na medida em que, naquele caso, o meio e o fim não são dados – nem mesmo relativamente – em sua imediatidade material, uma vez que, para traduzi-lo na prática, é necessário criar um meio homogêneo sui generis, sobre cuja base é possível cumprir o mandado social.

Disso resulta o que acentua ainda mais esse estado de coisas: que o mandado social exige um sistema de realização cujos critérios, pelo menos formalmente, não podem derivar do próprio mandado nem de seu fundamento material, mas deve possuir critérios próprios, internos, imanentes. Em nosso caso, isso significa que, para a regulamentação jurídica do intercâmbio social humano, há necessidade de um sistema ideal específico, homogeneizado juridicamente, feito de prescrições etc., cujos princípios construtivos se apoiam sobre a “incongruência” desse mundo de representações em face da realidade econômica, tal como foi indicado por Marx.

Expressa-se nisso, também, um fato fundamental da estrutura do desenvolvimento da sociedade, o qual será analisado em suas determinações mais simples e elementares quando tratarmos do trabalho: os meios com os quais um pôr teleológico se realiza possuem – dentro de determinados limites, que precisaremos em seguida – uma conexão dialética própria e imanente, e a completude interna dessa conexão é um dos momentos

mais importantes no processo que torna possível agir com eficácia para a realização do pôr. Por isso, os meios e as mediações mais variados da vida social devem ser organizados de tal modo que possam elaborar em si essa completude, que também no âmbito do direito leva a uma homogeneização formal. De qualquer modo, embora estejamos diante de algo cuja função é da maior importância no processo de conjunto, razão pela qual é fundamental ter uma compreensão adequada do fato, o que acabamos de evocar não é senão um lado da situação real. É igualmente certo que nem todas essas situações de completude imanente alcançam o mesmo grau de eficácia social. O acabamento formal de um sistema de regulação desse tipo tem uma relação de incongruência com o material a ser regulado, embora seja seu espelhamento. Mas, apesar disso, para poder exercer sua função reguladora ele deve captar corretamente, no plano ideal e prático, alguns de seus elementos efetivamente essenciais. Esse critério reúne em si dois momentos reciprocamente heterogêneos: um material e um teleológico. No trabalho, isso se apresenta como a necessária união do momento tecnológico com o momento econômico; no direito, como coerência e consequencialidade jurídica imanente na relação com a finalidade político-social da legislação. Já por isso existe, em tal pôr teleológico, uma fissura ideal, que se costuma indicar como dualismo entre formação do direito e sistema jurídico, com a consequência de que a formação do direito não tem caráter jurídico. Essa
fissura é tão drástica que Kelsen, um importante expoente do formalismo jurídico, chegou a definir certa feita o ato legislativo como um "mistério"[374]. A isso se deve aduzir que tal pôr teleológico da formação do direito é necessariamente resultado de uma luta entre forças sociais heterogêneas (as classes), não importando que se trate de um conflito levado às últimas consequências ou de um compromisso entre as classes.

Voltando agora ao caso de grande importância histórica do qual fala Marx, a saber, o de uma coisa antiga recebida em termos atualizados, é evidente que cada um desses pores teleológicos deve ter uma complicadíssima "pré-história" interna, que muitíssimas alternativas – em diversos planos – devem receber respostas antes que se possa realizar um sistema jurídico destinado a funcionar de modo unitário e homogêneo. Só assim é que se tornam compreensíveis a recuperação do passado, a que se refere Marx, bem como sua concepção
do chamado mau entendimento de seu significado social. A reinterpretação do passado nasce, em primeiro lugar, de uma necessidade do presente. O motivo da escolha ou da recusa não pode ser a identidade ou a convergência objetiva em
sentido gnosiológico; o motivo consiste na possibilidade de utilização atual,
em circunstâncias concretamente presentes, segundo a resultante da luta entre interesses sociais concretos. Portanto, o fato de que o resultado de tal processo deva desembocar necessariamente num caminho desigual com relação ao desenvolvimento da economia aparece como consequência necessária das bases estruturais do próprio desenvolvimento social. Todavia, se a cada inadmissível racionalização e unificação logicista do processo histórico temos de contrapor a necessidade dessa desigualdade, devemos ao mesmo tempo rechaçar toda concepção que, partindo desse ponto, termine por negar – em termos empiristas ou irracionalistas – qualquer tipo de legalidade. O

desenvolvimento desigual, apesar de sua complexa síntese de componentes ontologicamente heterogêneos, é – no sentido ontológico – um desenvolvimento conforme a leis. O fato de que escolhas singulares entre alternativas sejam eventualmente erradas ou negativas para o desenvolvimento não altera com referência ao processo global essa legalidade específica[375]. Desigualdade do desenvolvimento significa, "simplesmente", que a grande linha do movimento do ser social, a crescente socialidade de todas as categorias, vínculos e relações, não pode se explicitar em linha reta, segundo uma "lógica"' racional qualquer, mas se move em parte por desvios (e até deixando para atrás alguns becos sem saída) e, em parte, fazendo com que os complexos singulares, cujos movimentos reunidos formam o desenvolvimento global, encontrem-se individualmente numa relação de não correspondência. Mas tais desvios da grande linha do desenvolvimento global conforme a leis dependem todos, sem exceção, de circunstâncias ontologicamente necessárias. Por isso, quando são estudados e revelados adequadamente, vem à tona a legalidade, a necessidade de cada um desses desvios. Só que sua análise deve abordar os fatos e as relações ontológicas reais. Já indicamos a decisiva advertência de Marx com relação a essas análises: "A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são esclarecidas"[376].

O segundo problema que Marx trata aqui como caso de desenvolvimento desigual é o da arte. Mas, para fazer justiça à sua concepção, é preciso destacar desde logo que as condições da desigualdade na arte são qualitativa e radicalmente distintas das do direito, de que estivemos tratando até agora. E isso corresponde à indicação metodológica de Marx que acabamos de citar pela segunda vez. Nesse âmbito, é preciso trazer à luz concretamente os componentes sociais que tornam desigual o fenômeno particular do desenvolvimento artístico. Ao fazer isso, nas notas fragmentárias que estamos examinando, Marx parte da constituição social concreta da sociedade sobre cujo terreno nasce a obra de arte tomada em consideração. E imediatamente – poderíamos até mesmo dizer, de antemão – rompe com dois preconceitos que, entre os seus assim chamados adeptos, sempre comprometeram seu método: em primeiro lugar, a noção segundo a qual a gênese da obra de arte, pelo fato de esta pertencer à superestrutura, pode ser derivada de maneira simplista e direta da base econômica. Marx, em contraposição, parte aqui, em termos extremamente sumários, do conjunto da sociedade, incluídas as tendências ideológicas. Aliás, no exemplo que ele utiliza, o de Homero, essas tendências são particularmente destacadas, na medida em que a arte homérica é julgada como inseparável da mitologia grega, afirmando ele, com todas as letras, que as obras de arte de Homero não teriam sido possíveis no ambiente histórico de outra mitologia ou de uma época privada de mitologia. Se não se tratasse do próprio Marx, os vulgarizadores certamente o teriam acusado de negligenciar a base econômica. Mas em relação a Marx confia-se que ele considerava o ser social determinado pela estrutura econômica da época na qualidade de "relações mitologizantes". Porém, o que Marx tem em mente aqui é muito mais do que uma simples recusa da vulgarização. Por um lado, ele relaciona a arte com a totalidade das relações sociais; por outro, vê que a intenção de uma obra de arte, de um artista, de um gênero artístico, não pode se dirigir à

totalidade extensiva de todas as relações sociais, mas realiza por necessidade objetiva uma escolha, já que para um determinado pôr artístico têm importância dominante determinados momentos da totalidade. No caso de Homero, a importância dominante recai sobre a forma bem determinada da mitologia grega.

Em segundo lugar, na demonstração da gênese, não se trata de um simples nexo causal entre base e superestrutura (neste caso, a arte). A conexão causal existe sempre; mas, para o conceito marxista de gênese, tem importância decisiva saber se esse tipo de determinidade favorece ou desfavorece o nascimento de uma arte[377]. No esboço que estamos examinando, Marx leva em consideração o próprio desenvolvimento desigual. Dá por suposto que o fato é conhecido e reconhecido: "Na arte, sabe-se que determinadas épocas de florescimento não guardam nenhuma relação com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, portanto, com o da base material, que é, por assim dizer, a ossatura de sua organização". Fazendo alusão a Homero e a Shakespeare, ele constata em seguida que, "no domínio da própria arte, certas formas significativas da arte só são possíveis em um estágio pouco desenvolvido do desenvolvimento artístico". E conclui: "Se esse é o caso na relação dos diferentes gêneros artísticos no domínio da arte, não surpreende que seja também o caso na relação do domínio da arte com o desenvolvimento geral da sociedade"[378]. Segue-se, por fim, a frase já citada duas vezes sobre a problemática da formulação geral dessa questão, da exclusiva fecundidade da especificação.

Portanto, o desenvolvimento desigual é, aos olhos de Marx, um fato estabelecido, e a tarefa da ciência consiste em desvendar suas condições, suas causas etc. A base decisiva para isso já está dada, de um ponto de vista metodológico geral, nessas mesmas notas fragmentárias, quando Marx – no quadro da totalidade global da sociedade – aponta para o fato de que todo gênero artístico singular, dada sua constituição particular, encontra-se numa relação particular com momentos determinados dessa totalidade cuja forma e conteúdo influenciam de modo concreto e decisivo seu desenvolvimento particular. Repetimos: isso só pode ter lugar no quadro geral do desenvolvimento global, do estágio em que se encontra, das tendências dominantes nesse estágio etc. Mas, tendo em vista que cada um desses momentos, em particular aqueles com os quais o gênero artístico tem uma ligação íntima e específica, põe necessariamente a questão do caráter favorável ou desfavorável, a desigualdade de seu desenvolvimento está dada simultaneamente com a simples existência da arte. Desse ponto de vista, a ênfase marxiana na mitologia como fator decisivo para o nascimento das epopeias homéricas tem uma significação metodológica que vai além da explicação concreta do fenômeno. Com efeito, ele designa com isso o fenômeno social específico, cuja presença ou ausência, cujo quê e cujo como são de importância determinante enquanto manifestação do caráter favorável ou desfavorável do ambiente social tanto para o nascimento da epopeia quanto para seu desenvolvimento. (Basta pensar no papel da mitologia em Virgílio e na posterior epopeia artística, bem como nas poesias orientais de gênero épico.) Essa sugestão metodológica de Marx infelizmente encontrou pouco eco no período subsequente. Até mesmo Plekhanov e Mehring tratam os fenômenos artísticos sobretudo da perspectiva abstrata sociológica, e no stalinismo surge um nivelamento inteiramente mecânico, uma total

indiferença diante do desenvolvimento autônomo e desigual dos gêneros artísticos. Seja-me permitido fazer menção aqui, por razões metodológicas, a meu próprio trabalho, no qual tentei, por exemplo, mostrar como o desenvolvimento capitalista, pelas razões aqui indicadas por Marx, trouxe consigo, por um lado, um florescimento musical jamais ocorrido, mas, por outro, representou para a arquitetura a fonte de uma problemática crescente e cada vez mais difícil de solucionar[379].

Faz parte da essência ontológica do ser social que todas as correntes, tendências etc. nele presentes se constituem a partir de atos individuais, fundados em alternativas. Na arte, em que as objetivações são, em sua grande maioria, produto imediato de atos individuais, essa estrutura geral não pode deixar de assumir um relevo específico. Ou seja, nesse terreno, a lei do desenvolvimento desigual penetra ainda mais profunda e decisivamente, inclusive nos atos individuais. O fundamento ontológico geral desse fenômeno é conhecido e reconhecido. Trata-se do fato, já visto por Hegel, de que as ações humanas dão resultados diversos daqueles subjetivamente visados; de que, por isso – para nos expressarmos em termos grosseiros e genéricos –, os homens fazem normalmente sua história com uma falsa consciência. No curso do desenvolvimento do marxismo, essa noção foi reduzida a um instrumento de polêmica política; desmascara-se o adversário criticando – sobre uma base predominantemente gnosiológica – a não correspondência entre sua ideologia e suas ações. Deixando de lado o exame de quando, onde e até que ponto essa práxis está de acordo com a concepção de Marx, devemos observar mais uma vez que ele jamais encarou tal questão de modo gnosiológico apenas, mas sempre de um ponto de vista ontológico. Por isso, não apenas desmascarou criticamente – como fez
repetidas vezes – as consequências negativas de tais inadequações como também observou que em alguns casos importantes verificam-se "autoilusões" ideológicas, necessárias e portanto fecundas no plano da história universal, pelas quais os homens são estimulados a realizar grandes ações que, de outro modo, não poderiam empreender[380].

O fenômeno que estamos examinando agora tem como fundamento ontológico essa "falsa consciência" geral, mas, num segundo momento, vai essencialmente além dela. Ou seja: um artista compartilha da "falsa consciência" de seu tempo, de sua nação e de sua classe; porém em certas circunstâncias, quando sua práxis artística é confrontada com a realidade, pode despojar-se do mundo de seus preconceitos e captar corretamente a realidade tal como ela se apresenta em sua autenticidade e profundidade. Naturalmente, é claro que ele pode fazê-lo em certas circunstâncias, mas não necessariamente. Marx observou esse fenômeno já em sua juventude. Em sua crítica a Eugène Sue, ele fala de um personagem bem realizado de seu romance e afirma: "Eugène Sue se elevou acima do horizonte de sua estreita concepção de mundo. Ele deu um tapa na cara dos preconceitos da burguesia"[381]. Algumas décadas mais tarde, Engels formulou mais extensa e precisamente essa relação ideológica em carta a Mary Harkness: "O realismo de que falo pode se manifestar inclusive a despeito das ideias do autor". E, após analisar o fenômeno tal como aparece em Balzac, resume assim as suas próprias ideias:

Portanto, o fato de Balzac ter sido obrigado a agir contra suas próprias simpatias de classe e seus próprios preconceitos

políticos, o fato de ter visto a necessidade do declínio de seus diletos nobres e de tê-los descrito como homens que não mereciam melhor sorte, e o fato de ter visto os verdadeiros homens do futuro no único local onde, naquela época, era possível encontrá-los – considero tudo isso como uma das maiores vitórias do realismo e como um dos traços mais grandiosos do velho Balzac.[382]

Não é aqui o lugar para aprofundar o significado dessa constatação para a compreensão da arte e de sua história. Em vários estudos tentei aplicá-la e concretizá-la. Nem mesmo é preciso gastar muitas palavras explicando que, para a "ideologia monolítica do stalinismo", toda a teoria marxiana do desenvolvimento desigual das artes foi e continua a ser uma coisa execrável. Quanto a nosso problema essencial, porém, é preciso observar ainda brevemente como essa constatação permite concretizar e aprofundar em sentido dialético, de modo significativo, a correta ideia marxiana acerca do caráter favorável ou do caráter desfavorável de um período para a arte (para determinados gêneros artísticos). Evidencia-se, no âmbito desse caráter favorável ou desse caráter desfavorável, que, por mais diferenciados que sejam em relação aos gêneros artísticos singulares, conservam-se, no plano geral, como categorias sociais, podem existir e efetivamente existem, para os artistas individuais, como alternativas individuais ulteriores. O desenvolvimento desigual, portanto, apresenta-se em nível dialético superior, já que num período desfavorável sempre podem nascer obras de arte significativas. Com isso, todavia, não é suprimido o caráter desfavorável enquanto tal – pensar desse modo levaria a simplificações vulgares –, mas apenas é revelado o fato de que, no interior
de um desenvolvimento desigual, pode ocorrer um desenvolvimento ulterior, a uma potência mais elevada. (Disso decorre que, ao contrário, o caráter favorável das circunstâncias não é de modo algum garantia de florescimento da arte.)

Por mais fragmentária que seja esta nossa exposição – e ela não poderia deixar de sê-lo, a não ser que pretendêssemos antecipar, de maneira inadequada, as questões que só poderão ser discutidas de modo conveniente na segunda parte ou mesmo na ética –, não podemos concluí-la sem pelo menos começar a delinear um problema ontológico do desenvolvimento geral do ser social, no qual se expressa um novo aspecto tanto da historicidade desse último quanto do progresso objetivo que nela tem lugar: o problema do gênero humano. Já em seu período inicial, Marx rejeitou a interpretação estático-naturalista desse problema em Feuerbach, que não tomava em consideração a totalidade. Na sexta de suas Teses sobre Feuerbach, escreve que esse autor, por causa de sua falsa concepção de fundo, é obrigado

1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. Por isso, a essência só pode ser apreendida como "gênero", como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural".[383]

Os dois falsos extremos de Feuerbach são, portanto, o indivíduo isolado, abstrato, por um lado, e, por outro, a mudez natural do gênero.

Encontramo-nos assim, novamente, no centro da peculiaridade do ser social. É fato notório que a vida orgânica produz gêneros. Em última análise, ela produz apenas gêneros, pois os exemplares singulares, que real e imediatamente realizam o gênero, nascem e passam, enquanto só o gênero se conserva estável nessa mudança –

precisamente pelo tempo que conserva a si próprio. A relação assim surgida entre os exemplares singulares e o gênero é puramente natural, independente da consciência, da objetivação conforme à consciência: o gênero se realiza nos exemplares singulares; e estes, em seu processo vital, realizam o gênero. É óbvio que o gênero não pode ter consciência; e igualmente óbvio é que, no exemplar singular natural, não pode surgir nenhuma consciência do gênero. E não porque os animais superiores não tenham consciência – isso já foi refutado pela experiência e pela pesquisa científica –, mas, muito antes, porque a produção e a reprodução real de sua vida não criam por si relações que possibilitem a explicitação objetiva da unidade dual entre exemplar e gênero. É claro que esse momento decisivo só pode ser formado pelo trabalho, com todas as consequências que o trabalho provoca na atitude dos homens diante de seu mundo circundante, da natureza e dos demais seres. O jovem Marx descreve repetidamente essa diferença entre o animal e o homem, partindo sempre do trabalho e de suas consequências. Em A ideologia alemã, por exemplo, mostrando como a linguagem nasce da necessidade de contato dos homens entre si, diz a respeito do animal: "Onde existe uma relação, ela existe para mim;
o animal não se 'relaciona' com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação"[384]. Assim também nos Manuscritos econômico-filosóficos, em que Marx estuda as consequências do intercâmbio entre os homens e mostra que somente por meio do intercâmbio é que a diversidade dos homens torna-se um momento importante e precioso nas relações sociais. Quanto aos animais, ao contrário, temos o seguinte:

> As qualidades particulares das diferentes raças de uma espécie animal são por natureza mais pronunciadas do que a diversidade da disposição e da atividade humanas. Mas porque os animais não são capazes de permutar, não é útil a nenhum indivíduo animal a diferente qualidade de um animal da mesma espécie, mas de raça diversa. Os animais não podem fundir as diversas qualidades da sua species; não são capazes de contribuir em nada para a vantagem comunitária e a comodidade de sua species.[385]

Essas e outras diferenças análogas dão um conteúdo muito concreto e diferenciado à expressão de que o gênero, enquanto mera relação biológico-vital, só pode ter aqui uma generalidade muda.

À primeira vista, a crítica complementar dirigida a Feuerbach por considerar apenas o indivíduo isolado, e não o ser humano concreto (social), não parece nascer do mesmo contexto. Mas se trata apenas de aparência, embora a objeção de Marx não olhe para trás, para a comparação com a essência genérica biológica dos animais, mas sim para a frente, para uma sociedade na qual tem lugar uma divisão do trabalho desenvolvida, na qual a ligação dos indivíduos singulares com a própria essência genérica pode se perder no nível da consciência. Normalmente, é o trabalho que, em primeiro lugar, cria essa relação. Ainda nos Manuscritos econômico-filosóficos, Marx diz:

> Precisamente na elaboração do mundo objetivo é que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Essa produção é sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como sua obra e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele.[386]

Em outra passagem da mesma obra, ele tira as consequências de tudo que foi exposto

até agora: "O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça sob a forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, externação e confirmação da vida social"[387]. O que se costuma chamar de indivíduo isolado apoia-se sobre um estado particular da consciência, no interior da socialidade fundamentalmente objetiva, mas também subjetiva, do homem. A posição ontológica segundo a qual o ser humano, na medida em que é ser humano, é um ser [Wesen] social; segundo a qual, em todo ato de sua vida, como quer que este se espelhe em sua consciência, o ser humano sempre e sem exceções realiza de modo contraditório a si mesmo e simultaneamente ao respectivo estágio de desenvolvimento do gênero humano – essa tese não foi inventada por Marx. De Aristóteles a Goethe e Hegel, essa verdade fundamental foi repetidas vezes ressaltada concreta e resolutamente; bastará talvez recordar uma das últimas conversações de Goethe, na qual ele, com grande veemência, partindo da experiência de sua própria vida, sublinha em face de Soret a absoluta inevitabilidade da inter-relação entre indivíduo e sociedade em toda exteriorização da vida[388].

O fato de que em sociedades relativamente bem desenvolvidas, em particular durante períodos de crise, possa surgir em indivíduos singulares a ideia de que todas as relações do indivíduo com a sociedade são puramente externas, secundárias, simplesmente ajustadas, até mesmo produzidas artificialmente, anuláveis e revogáveis a bel-prazer, é um fato da história da cultura. Desde os eremitas dos primeiros séculos do cristianismo até a teoria heideggeriana da "derrelição", essa ideia desempenha, poderíamos dizer, um papel inextirpável na história do pensamento. Das robinsonadas clássicas até aquelas que, criticando o existencialismo, chamei de robinsonadas da decadência[*], essa concepção dominou até hoje uma parte substancial da ideologia burguesa; inclusive, apoiada pelas tradições cristãs modernizadas por Kierkegaard e pela pretensa exatidão da fenomenologia de Husserl, adquiriu também uma fundamentação pseudo-ontológica: ou seja, o indivíduo isolado seria, no mundo humano, o fato ontologicamente primário, a base de todo o resto. Com a ajuda de uma "intuição da essência", naturalmente é possível pensar todas as relações do ser humano, todos os seus vínculos sociais como derivados desse originário, como criados pelo indivíduo e, portanto, como revogáveis por ele. E é plenamente adequado à essência desse método – que "põe entre parênteses" a realidade – cancelar a diferença entre o dado ontológico primário e os reflexos subjetivos desse dado, expor a consequência como fundamento e vice-versa. Mas isso deixa os fatos intactos. Shaw, por exemplo, descreveu com espirituosidade, em suas primeiras comédias, como os rentistas se sentiam "livres", "não determinados" pela sociedade e como a realidade se encarregava de lembrá-los de maneira chocante quão maciçamente sociais haviam sido os fundamentos de sua "independência". No "Rascunho", Marx, ao criticar as robinsonadas primitivas, detém-se neste preconceito:

> Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [Stamm]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das

tribos. Somente no século XVIII, com a "sociedade burguesa", as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um □□□□ □□□□□□□□□□ [animal político/ser social], não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade.[389]

Marx polemiza contra a imaginária, restrita ao plano da consciência, não ontológica constituição do indivíduo isolado, tendo em vista sempre as grandes questões da teoria da sociedade. Trata-se, em última análise, de que não são os indivíduos que "constroem" a sociedade, mas de que eles, ao contrário, surgem da sociedade, do desenvolvimento da sociedade, e que, portanto – repetindo o que já enfatizamos várias vezes –, o complexo real tem sempre prioridade ontológica sobre seus componentes. Em A sagrada família, Marx polemiza na mesma linha contra o ponto de vista dos hegelianos de esquerda (e, em geral, dos liberais), segundo o qual o indivíduo isolado seria um "átomo", cuja massa seria "mantida coesa" pelo Estado. Ao contrário, o Estado só chega a se edificar sobre a base da sociedade, e os "átomos" existem e operam nessa sociedade, sempre condicionados pela sua constituição real[390].

Se agora, deixando para trás esse pseudoproblema, voltarmos à autêntica relação entre indivíduo e gênero, veremos que a realização do elemento genérico no indivíduo é indissociável daquelas relações reais nas quais o indivíduo produz e reproduz sua própria existência, ou seja, é indissociável da explicitação da própria individualidade. E isso tem consequências estruturais e históricas decisivas para o conjunto do problema. Na relação "muda" do exemplar animal com seu gênero, este último continua sendo um puro em-si e, de maneira correspondente, relaciona-se sempre consigo mesmo, realizando-se nos exemplares singulares de forma pura e abstrata; o comportamento do exemplar singular resta coagulado nessa generidade enquanto o gênero se conservar filogeneticamente. Ora, dado que a relação do homem com a espécie humana é, desde o início, formada e mediatizada por categorias sociais (como trabalho, linguagem, intercâmbio etc.); dado que, por princípio, não pode ser "muda", mas se realiza apenas em relações e vínculos que operam no plano da consciência; dado isso, tem lugar no interior do gênero humano, que a princípio é também um ente que existe apenas em si, realizações parciais concretas que, no desenvolvimento da consciência genérica, assumem o lugar desse em-si por meio de sua parcialidade e de sua particularidade concreta. Ou seja: a generidade universal biológico-natural do homem, que existe em si e que deve continuar como em-si, só pode se realizar como gênero humano na medida em que
os complexos sociais existentes, em suas parcialidade e particularidade concretas, façam sempre com que o "mutismo" da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade, uma superação que os torne conscientes, no quadro desse complexo, da sua generidade enquanto membros desse complexo. A contradição objetiva que reside no fundo dessa relação se expressa através do fato de que o tornar-se consciente do gênero termina por ocultar mais ou menos inteiramente, nessas parcialidade e particularidade, a essência genérica universal, ou, pelo menos, por impeli-la com força para segundo plano. Assim como a consciência específica humana só pode nascer em ligação com a atividade social dos homens (trabalho e linguagem) e como consequência dela, também o

pertencimento consciente ao gênero se desenvolve a partir da convivência e da cooperação concreta entre eles. Disso resulta, porém, que a princípio não se manifesta como gênero a própria humanidade, mas apenas a comunidade humana concreta na qual vivem, trabalham e entram em contato os homens em questão. Por esses motivos, o surgimento da consciência genérica humana apresenta ordens de grandeza e graus muito variados: desde as tribos, com vínculos ainda quase naturais, até as grandes nações.

A fixação desse fenômeno fundamental, contudo, de modo algum representa a descrição dessa contraditoriedade. Antes de tudo, cabe observar que, após a dissolução do comunismo primitivo, os complexos sociais de que falamos até agora não mais podiam ser internamente unitários: haviam surgido as classes. Não é nossa tarefa descrever aqui nem mesmo esquematicamente tal evolução. Basta apenas observar que a constituição interna pluralista-dinâmica de cada complexo, surgida dessa dissolução, exibe no curso da história as mais amplas variações, cujo caráter é com frequência completamente oposto. Assim, o sistema das castas mostrou uma orientação à estabilização estática dos complexos que abrangia, enquanto a mais desenvolvida, a mais social dessas estruturas, a estratificação em classes, apresenta via de regra uma orientação dinâmica em direção ao futuro. Todavia, embora essa estrutura seja intrínseca a todo complexo social concreto, seria um erro grosseiro, na perspectiva de nosso problema, não perceber que esses dois sistemas, nos quais ganha forma a comunidade social dos homens, encontram-se em concorrência recíproca, mesmo se habitualmente os sintomas agudos dessa concorrência só se manifestem com clareza nos períodos de crise. A história está repleta de episódios nos quais uma classe se alia com algum Estado estrangeiro contra o adversário de classe no seu próprio Estado. A razão de fundo reside no fato de que os homens, com muita frequência, só sentem como próprios seu Estado e sua sociedade quando neles tem lugar uma determinada dominação (ou um determinado equilíbrio de classe). Aqui se evidencia o caráter concreto da consciência genérica social. Enquanto o gênero mudo, biológico, é algo puramente objetivo, não transformável pela ação do exemplar singular, a relação do homem com o complexo social no qual realiza sua consciência genérica é uma relação ativa, de cooperação, em sentido construtivo ou destrutivo. Por isso, o sentimento de pertencer a uma comunidade concreta, ou, pelo menos, o habituar-se a ela, é pressuposto imprescindível para que surja o gênero em sentido social. Isso não quer dizer, naturalmente, que se trate de mero fenômeno de consciência. A consciência é, antes de tudo, a forma de reação (de caráter alternativo) a relações concretas objetivamente diversas no plano social; e também o campo de ação das alternativas surgidas em cada oportunidade é objetivamente delimitado no plano econômico-social. É a reação – frequentemente obscura, puramente emotiva – do indivíduo ao mundo social circundante que se apresenta a ele como algo dado.

Não nos deteremos aqui nas variantes concretas, nos graus concretos etc., pois um simples olhar para o desenvolvimento global mostra um crescimento desigual, pleno de retrocessos, mas tendencialmente contínuo de tais complexos. Também aqui não é necessário apresentar provas. É um fato incontestável que a Terra foi outrora povoada por inúmeras pequenas tribos, que frequentemente não sabiam quase nada uma da outra, ainda que fossem vizinhas, enquanto hoje estamos a caminho da unidade

econômica, de uma plena e completa interdependência mesmo entre os povos mais afastados entre si. Para nós, o que importa neste momento é que tal integração do desenvolvimento econômico realizou-se, em geral, fora da consciência e, na maioria das vezes, contra a vontade dos homens envolvidos no processo. A unificação espontânea e inestancável dos homens num gênero não mais mudo, não mais apenas natural, a unificação numa espécie humana, portanto, é um fenômeno ulterior que acompanha necessariamente o desenvolvimento das forças produtivas. Vimos como esse desenvolvimento conduz inevitavelmente à elevação das faculdades dos homens singulares; essa afirmação é agora completada pelo processo, aqui esboçado, que leva ao nascimento do gênero humano. E, também nesse caso, devemos sublinhar que o ponto de vista é puramente ontológico, na medida em que indica o caminho para o gênero humano em sentido social como uma transformação do em-si natural em um ser para-nós, até mesmo – em perspectiva – da plena explicitação em um ser-para-si. Por isso, essa consideração puramente ontológica não contém nenhum juízo de valor, nenhuma referência a valores sociais objetivos. É verdade que esse desenvolvimento – do mesmo modo que o aspecto precedente, o desenvolvimento das faculdades humanas – implica necessariamente a posição, sob diversas formas, de valores sociais objetivos. Mas essas são questões de que só nos poderemos ocupar adequadamente num estágio bem mais concreto de nosso conhecimento da socialidade. Aqui é decisiva apenas a irrefutável constatação ontológica de que o desenvolvimento das forças produtivas teve necessariamente de levar a esse progresso: assim como o trabalho, em suas realizações iniciais, fez com que um animal se transformasse em homem, do mesmo modo seu desenvolvimento permanente faz nascer o gênero humano em seu autêntico sentido social.

Para que não surjam mal-entendidos nessa simples constatação de um fato ontológico, de fato fundamental, é preciso acrescentar algumas observações. Em primeiro lugar, não se trata de um processo teleológico. Todas as transformações das relações naturais dos homens – entre si e com a natureza – em um fato social se realizam em decorrência de modificações espontâneas da realidade econômica; a única coisa sujeita a leis é que – apesar dos muitos momentos de estagnação ou de retrocesso – a tendência global da economia leva tanto a uma crescente socialidade nas formas de contato dos homens entre si, quanto, ao mesmo tempo, a uma integração das comunidades menores em comunidades cada vez mais amplas e complexas. Em outras palavras, a articulação recíproca dos vários complexos sociais aumenta constantemente, em termos extensivos e intensivos. Finalmente, pela primeira vez na história, o capitalismo cria uma efetiva economia mundial, a ligação econômica de todas as comunidades humanas entre si. O nascimento do gênero humano em sentido social é o produto necessário, involuntário, do desenvolvimento das forças produtivas. Em segundo lugar, o que reforça ainda mais o caráter não teleológico desse progresso, também nesse caso devemos falar de desenvolvimento desigual. Nem todas as formações têm a mesma tendência a expressarem uma reprodução ampliada própria. Quanto às chamadas relações de produção asiáticas, por exemplo, Marx observa que sua base econômica é tendencialmente orientada para a reprodução simples[391]. Tem-se aqui, do ponto de

vista do progresso de que estamos falando, becos sem saída, que, por fim – depois de longos períodos de estagnação –, são desfeitos apenas graças à intervenção do capitalismo, graças à destruição vinda de fora das velhas formas econômicas. Em um beco sem saída, ainda que de tipo diverso, culminou igualmente a economia escravista da Antiguidade, que só por uma "casualidade" histórica, por ter sido atingida pela migração dos povos germânicos, pôde evoluir para o feudalismo etc. Em terceiro lugar, o caráter não teleológico desse desenvolvimento conforme a leis revela-se também no fato de que – tal como no caso da elevação das faculdades humanas – os veículos concretos por meio dos quais se realiza entram permanentemente em contradição com a própria coisa: guerras sanguinárias, escravização e até extermínio de povos inteiros, devastações e casos de degradação humana, exacerbação da hostilidade entre nações que chegam a se transformar em ódios seculares – esses são os "meios" imediatos por meio dos quais se realizou e ainda se realiza essa integração da humanidade em gênero humano.

Não obstante, ela se realiza, o que é um fato tão incontestável quanto o do desenvolvimento das faculdades humanas. A história universal, que só nesse grau de desenvolvimento se revela como realidade social, é ela mesma uma categoria de caráter histórico. Marx diz no "Rascunho": "A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado"[392]. O fato de a ciência histórica estar hoje em vias de desvelar e expor o processo que gerou essa situação, ou seja, que já se tenham hoje rudimentos de uma ciência da história universal, esse fato não se choca com aquela constatação ontológica, mas antes a confirma. Com efeito, na ciência, tudo o que a história universal pode desvelar é a sua própria não existência ontológica no passado; nesta, contudo, desvelará algo que é extremamente importante investigar, a saber, o processo desigual, porém cada vez mais explícito, da crescente integração das unidades menores em unidades maiores; o contato recíproco entre elas, que se amplia em termos extensivos e intensivos; a influência desse fato sobre as estruturas internas etc. A história universal como realidade social, porém, é um fenômeno da fase de desenvolvimento mais recente; é característico, por outro lado, que, como patamar preparatório do processo, as reações subjetivas dos homens e dos grupos humanos estejam quase sempre bem longe de adequar-se a essa situação objetiva, à qual, aliás, eles com frequência se opõem com firmeza; mas o curso dos eventos mostra que a necessidade econômica termina sempre por se impor.

Quando observamos o surgimento do gênero humano já não mais mudo, encontramo-nos, portanto, diante do mesmo problema que indicamos ao constatar o desenvolvimento das faculdades humanas e de suas contradições (estranhamento etc.). A linha básica de caráter universalmente legal da tendência econômica principal realiza-se de maneira contínua através de formas que não só revelam uma desigualdade no desenvolvimento concreto, não só se apresentam em termos imanentemente contraditórios, mas estão inclusive em contradição direta com as consequências objetivas decisivas que determinam o desenvolvimento principal regido por leis. Essa contraditoriedade só pode ser captada de modo adequado em uma exposição ontológica da totalidade do desenvolvimento social, de toda a sua dinâmica e legalidade. Aqui, tendo de nos limitar a um aspecto – ainda que central – da ontologia marxiana do ser social, à prioridade

ontológica da esfera econômica, podemos antecipar, ao que de mais concreto diremos em seguida, apenas indicações muito gerais, extremamente abstratas, sobre a verdadeira conexão no interior da totalidade social. Tendo concebido a sociedade como um complexo, vemos agora que ela é composta, por sua vez, de uma intrincadíssima rede de complexos heterogêneos que, por isso, agem de modo heterogêneo uns sobre os outros. Basta pensar, por um lado, na diferenciação em classes que se movem em sentido antagônico e, por outro, nos sistemas de mediação (direito, Estado etc.) que se desenvolvem em complexos relativamente autônomos. Nesse tocante, jamais se deve esquecer que também esses complexos parciais são, por sua vez, formados por complexos, por grupos humanos e por indivíduos humanos, cuja reação ao próprio mundo circundante – que constitui a base de todos os complexos de mediação e diferenciação – repousa irrevogavelmente sobre decisões alternativas.

A interação de todas essas forças dinâmicas produz, portanto, ao primeiro olhar direto, um caos, ou, pelo menos, um campo de batalha difícil de abarcar com a vista entre valores em luta uns contra os outros, no qual para o indivíduo é difícil e às vezes até impossível encontrar uma imagem do mundo que sirva de fundamento às suas decisões entre alternativas. Entre todos os pensadores do passado mais recente, Max Weber foi quem mais agudamente compreendeu essa situação em sua imediatidade, fornecendo dela uma descrição de grande plasticidade. Em sua conferência sobre a ciência como profissão, ele disse:

> A impossibilidade de defender "cientificamente" convicções práticas [...] prende-se a razões muito mais profundas. Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diferentes ordens de valores do mundo se defrontam em luta incessante. [...] Se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que algo pode ser sagrado não apenas sem ser belo, mas porque e na medida em que não é belo. [...] A sabedoria cotidiana nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela, nem sagrada, nem boa. [...] Aí também diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto de deuses e demônios, mas assume sentido diverso: o grego oferecia sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e sobretudo cada qual aos deuses da sua cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora o nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado da plástica do mito que ainda vive em nós. É o destino que governa esses deuses e certamente não uma "ciência". [...] Dependendo de qual dessas convicções for adotada, para cada pessoa uma coisa é o Diabo e outra é Deus, cabendo a cada indivíduo decidir qual é para ele o Deus e qual é o Diabo. O mesmo acontece em todos os setores da vida. [...] Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossa vida e reiniciam a luta eterna uns contra os outros.[393]

As antinomias expressas aqui na perspectiva de ceticismo trágico-patético continuam a operar ainda hoje nos posicionamentos sobre esse complexo de problemas. A diferença é que, nos antípodas correspondentes, o neopositivismo e o existencialismo, elas são volatilizadas mediante abstração e banalização: o primeiro realizou essa operação no âmbito da "superação" manipulatória de todos os conflitos; o segundo, ao transportar todas as alternativas para o espaço etéreo de uma subjetividade abstrata que, por ser abstrata, é objetivamente inexistente, transformou-a numa antinomia interiormente vazia.

O marxismo tradicional, porém, não é capaz de sustentar a disputa nem sequer com adversários desse porte. Surge no interior dele um falso dualismo entre ser social e consciência social, dualismo esse de cunho gnosiológico que, precisamente por isso, não

se confronta com as questões ontológicas decisivas. Plekhanov, certamente o teórico de maior cultura filosófica do período anterior a Lenin, pelo que sei, foi quem produziu a formulação mais influente dessa teoria. Ele pretende determinar a relação entre base e superestrutura do seguinte modo: a primeira é constituída pelo "nível das forças produtivas" e das "relações econômicas por elas condicionadas". Sobre tal fundamento surge, já como superestrutura, o "ordenamento político-social". Só com base neste é que surge a consciência social, que Plekhanov define da seguinte maneira: "a psicologia do homem social, determinada em parte imediatamente pela economia e, em parte, pelo ordenamento político-social que surge desta". A ideologia, finalmente, reflete "as propriedades dessa psicologia"[394]. Não é difícil ver que Plekhanov se encontra sob a influência das teorias do conhecimento do século XIX. Estas nasceram essencialmente do esforço de fundamentar em termos filosóficos as conquistas das ciências naturais modernas. E, como é compreensível, o modelo decisivo era formado pela física: de um lado, o ser determinado por leis, no qual a consciência não podia estar presente de nenhum modo; por outro, a consciência puramente cognoscitiva das ciências naturais, a qual, por sua vez, em virtude de seu próprio funcionamento, não parecia conter em si nada em comum com o ser. Sem entrar agora na problemática dessa teoria do conhecimento, observemos apenas que essa pura dualidade de ser privado de consciência e de consciência privada de ser tem uma relativa, mas só relativa, justificação metodológica. Nem mesmo a introdução da vida orgânica na esfera de problemas dessa teoria do conhecimento é capaz de perturbar o funcionamento desse modelo, já que, como vimos, a consciência nos animais, mesmo nos superiores, pode ser considerada ainda um simples epifenômeno do puramente natural. Apenas quando esse esquema da aparência gnosiológica é aplicado ao ser social é que se revela uma antinomia insolúvel, que quebra os limites estreitos da moldura proposta. A teoria do conhecimento burguesa resolve a questão por meio de uma pura interpretação idealista de todos os fenômenos sociais, com o que desaparece mais ou menos inteiramente, como é óbvio, o caráter ontológico do ser social. Isso acontece até mesmo em N. Hartmann.

Nesse processo, os sucessores de Marx acabam entrando em uma situação difícil. Já que Marx havia corretamente atribuído às leis econômicas uma validade universal análoga à das leis naturais, a tendência natural era aplicar de modo simplista, sem ulteriores concreções ou delimitações, esse tipo de leis ao ser social. Mas, com isso, chegava-se a uma dupla deformação da situação ontológica. Por um lado, o próprio ser social e, antes de tudo, a realidade econômica apareciam – em forte oposição com a concepção de Marx – como algo puramente natural (em suma, como um ser privado de consciência); vimos como, para Plekhanov, a consciência só surge como problema numa fase bastante tardia. A teoria de Marx, segundo a qual as necessárias consequências econômicas dos atos teleológicos singulares (que intervêm, portanto, no plano da consciência) possuem uma legalidade objetiva própria, nada tem a ver com essas teorias posteriores. A contraposição metafísica entre ser social e consciência está em nítida contradição com a ontologia de Marx, na qual todo ser social está indissoluvelmente ligado a atos de consciência (com pores alternativos). Por outro lado, surge – e isso se

refere mais ao marxismo vulgar do que ao próprio Plekhanov – uma extrapolação mecânico-fatalista da necessidade econômica. A questão é conhecida, não carecendo, portanto, de uma crítica detalhada.

Indiquemos apenas que a "complementação" neokantiana de Marx parte exclusivamente dessas deformações e não das posições do próprio Marx. Quando, no prefácio a Sobre a crítica da economia política, ele diz: "Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência"[395], isso não tem nada a ver com ditas teorias. Por um lado, Marx não contrapõe ao ser social a consciência social, mas toda e qualquer consciência. Para ele, não existe uma consciência social especificada, como figura própria. Por outro lado, a primeira frase negativa nos diz que Marx está aqui simplesmente criticando o idealismo também a respeito dessa questão; e que está simplesmente reconhecendo a prioridade ontológica do ser social com relação à consciência.

Engels percebeu bem que essas vulgarizações deformavam o marxismo. Nas cartas que endereçou a personalidades de destaque do movimento operário da época encontramos muitas menções ao fato de que, entre base e superestrutura, existem interações, que seria pedantismo "derivar" da necessidade econômica, de modo simplista, fatos históricos singulares etc. Em todas essas questões ele sempre teve razão, mas nem sempre conseguiu refutar os desvios do método marxiano em relação a seus princípios. Nas cartas a Joseph Bloch e a Franz Mehring, Engels até procura fornecer uma fundamentação teórica, inclusive com uma autocrítica voltada contra seus escritos e os de Marx. Na carta a Bloch, ele escreve:

> Segundo a concepção materialista da história, o fator determinante em última instância na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais não foi afirmado, nem por Marx, nem por mim. Se agora alguém distorce isso no sentido de que o fator econômico seria o único fator determinante, transforma aquela proposição numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura [...] exercem também a sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de modo preponderante a forma dessas lutas. Há uma interação de todos esses momentos, na qual, passando por essa quantidade infinita de casualidades, [...] o movimento econômico termina por se impor como necessário.[396]

Sem dúvida, Engels expõe de modo correto muitos traços essenciais dessa situação, corrigindo alguns equívocos da vulgarização. Porém, quando tenta emprestar à sua crítica um fundamento filosófico, acreditamos que caia no vazio. A oposição complementar entre conteúdo (economia) e forma (superestrutura) não expressa adequadamente nem a conexão entre ambos, nem sua diferenciação. Mesmo extraindo da carta a Mehring a definição da forma como "o tipo e o modo pelo qual essas representações surgem", não se avança muito. Engels sublinha aqui, de maneira correta, a gênese das ideologias, a autolegalidade relativa dessa gênese. Mas, no fim das contas, tampouco essa gênese deve ser entendida como relação "forma-conteúdo". Tal relação, como tentamos mostrar no capítulo sobre Hegel, é uma determinação de reflexão. Isso significa que forma e conteúdo, sempre e em todos os casos, determinam ao mesmo tempo (e só ao mesmo tempo) o caráter, o ser-propriamente-assim (inclusive a universalidade) do objeto singular, do complexo, do processo etc. Porém, justamente por isso é impossível que, na determinação de dois complexos reais diversos um do outro, um complexo figure como conteúdo e o outro como forma.

A dificuldade de concluir essa crítica das interpretações erradas de Marx com uma retificação positiva resulta do fato de que, no nível fortemente abstrato em que nos movemos até o presente momento, ainda não foi possível explicitar os pressupostos ontológicos da autêntica e concreta dialética entre base e superestrutura, e portanto um tratamento prematuro dessa questão poderia levar facilmente a mal-entendidos. Mas, mesmo no âmbito de uma exposição abstrata desse tipo, é preciso, antes de tudo, voltar a ressaltar que a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ele expressa o simples fato de que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que tudo isso é ontologicamente inimaginável sem economia, ao passo que, por outro lado, faz parte da essência do ser econômico que ele não possa se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, lhe seja correspondente. A rejeição da hierarquia no terreno ontológico liga-se estreitamente à questão de como o valor econômico se relaciona com os demais valores sociais. Com o adjetivo "social" delimitamos provisoriamente, ainda que apenas em termos abstratos e declaratórios, nosso modo de considerar o valor em relação ao modo idealista (em geral transcendente). Acreditamos que a necessidade social que põe os valores é, com igual necessidade ontológica, ao mesmo tempo pressuposto e resultado do caráter alternativo dos atos sociais dos homens. No ato da alternativa está contida necessariamente também a escolha entre o que tem valor e o que é contrário ao valor; temos assim, por necessidade ontológica, tanto a possibilidade de escolher o que é contrário ao valor quanto a possibilidade de errar, mesmo tendo escolhido subjetivamente o que é de valor.

Nessa fase de nossa exposição não podemos discutir de modo concreto as contradições que se apresentam nesse contexto; temos de nos limitar a salientar alguns traços marcantes da alternativa econômica. Com o auxílio dessa alternativa, algo natural é sempre transformado em algo social; e é precisamente assim que se traz à vida a base material da socialidade. No valor de uso está embutida a transformação de objetos naturais em objetos adequados e úteis à reprodução da vida humana. O ser-para-um-outro puramente natural adquire, através do processo de sua produção consciente, uma vinculação nova com o ser humano – que, desse modo, torna-se social; e essa vinculação não tinha a possibilidade de existir na natureza. Quando, mais tarde, no valor de troca, o tempo de trabalho socialmente necessário se torna o critério e o regulador do intercâmbio social dos homens determinado pela economia, inicia-se o processo de autoconstituição das categorias sociais, de afastamento da barreira natural. Portanto, o valor em sentido econômico é o motor da transformação em fato social daquilo que é puramente natural, é o motor do processo de consumação do homem em sua socialidade. Ora, dado que as categorias econômicas funcionam como veículos dessa transformação – e somente elas são capazes de cumprir essa função transformadora –, é claro que lhes cabe, no âmbito do ser social, a prioridade ontológica de que temos falado até agora. Mas essa prioridade tem consequências de grande alcance para o modo de funcionamento das categorias econômicas, sobretudo o valor. Em primeiro lugar, o valor econômico é a única categoria de valor cuja objetividade se cristaliza na forma de uma legalidade imanente: esse valor é, ao mesmo tempo, valor (pôr alternativo) e lei

objetiva. Por isso, no curso da história, atenuou-se muito seu caráter de valor, embora categorias de valor tão fundamentais quanto útil e nocivo, bem-sucedido ou malsucedido etc. decorram diretamente das alternativas ligadas ao valor econômico. (Certamente não é casual que as categorias de valor que se referem diretamente às ações humanas tenham sido, por muito tempo e obstinadamente, fundadas sobre a alternativa "útil-nocivo" ou relacionadas com tal alternativa. Foi só em níveis relativamente elevados de desenvolvimento da socialidade, quando sua contraditoriedade se tornou evidente, que essa referência foi rechaçada por princípio; por exemplo, em Kant.) Em segundo lugar, como já vimos, a categoria econômica de valor, para poder se realizar em relações cada vez mais complexas socialmente, tende a trazer à realidade mediações sociais, nas quais surgem tipos de alternativa qualitativamente novos, que já não se deixam mais apreender em termos puramente econômicos. Basta lembrar as problemáticas já discutidas da elevação das faculdades humanas e da integração do gênero humano.

Nesses mundos de mediação nascem gradualmente os mais diversos sistemas de valores humanos. Já apontamos aqui para o fato ontológico-social, da maior importância no presente contexto, de que cada uma dessas mediações está em relação de heterogeneidade com a economia propriamente dita, sendo capaz de cumprir sua função mediadora precisamente por causa dessa heterogeneidade, o que por natureza tem de externar-se na constituição heterogênea – em comparação com o valor econômico – do valor que surge sobre esse terreno. O que expusemos até aqui, porém, lança luz também sobre outro fato: em determinadas circunstâncias, a heterogeneidade pode intensificar-se até o grau de contraditoriedade, o que tem lugar quando os dois sistemas de valores conduzem a alternativas que aguçam a diferença resultante da heterogeneidade e a transformam em contraposição. Em tais situações, torna-se explícita a diversidade verificada entre o valor econômico e os demais valores: estes pressupõem sempre a socialidade, seu caráter de ser já existente e em desenvolvimento, ao passo que o valor econômico não somente gerou originariamente a socialibidade como também a produz ininterruptamente e volta sempre a reproduzi-la de modo ampliado. Nesse processo de reprodução, o valor econômico adquire continuamente figuras novas, podendo inclusive surgir formas categoriais inteiramente novas. (Basta pensar no mais-valor relativo, repetidamente abordado aqui.) Suas formas fundamentais, no entanto, conservam-se essencialmente as mesmas nesse constante processo de transformação[397]. Já que toda forma de valor não econômica não produz o ser social, mas o pressupõe sempre como dado e, no âmbito do ser assim dado, busca e encontra as alternativas, os modos para decidir, suscitados por esse ser já dado, a forma e o conteúdo desses valores devem ser fortemente determinados pelo hic et nunc da estrutura social, das tendências que operam na sociedade. Nos casos em que o desenvolvimento econômico provoca uma transformação real da estrutura social, com substituição de formações qualitativamente diversas, como no caso da passagem da economia escravista da cidade-Estado, através do feudalismo, para o capitalismo, verificam-se necessariamente alterações qualitativas na estrutura e na constituição das esferas de valor não econômicas. Não só se passa de modos de vida regulados espontaneamente para uma direção consciente, para uma dominação institucional do agir humano – de modo que surgem, por necessidade social,

sistemas de valores de tipo completamente novo –, mas também tais sistemas perdem a forma categorial fixa com que as mudanças do elemento natural, ocorridas segundo leis, marcam o valor econômico. Apesar da longa estabilidade no tempo, seu conteúdo e suas formas parecem tomados pela inquietação heraclitiana do devir; e se trata de um fenômeno necessário, pois, para cumprir sua função, deve crescer de maneira orgânica a partir da problemática respectiva do hic et nunc social. Todavia, essa constituição não deve ser entendida, como o faz o marxismo vulgar, no sentido de uma dependência unilinear, diretamente causal. Na realidade, trata-se "simplesmente" do fato de que o estágio de desenvolvimento social concreto coloca questões vitais, que por sua vez fazem surgir alternativas concretas às quais se tentam dar respostas concretas. Há, portanto, uma dependência no que se refere à possibilidade de formulação, à qualidade e ao conteúdo das perguntas e das respostas; porém, dado que os fenômenos derivados do desenvolvimento econômico são, como vimos, muito desiguais, na medida em que cada um deles não só pressupõe um ser social como também, ao mesmo tempo e com a mesma necessidade ontológica, produz o ponto de partida para novos juízos de valor, a dependência pode, nesse sentido, concretizar-se de tal modo que um sistema de valores não econômico negue radicalmente e desmascare como contrários ao valor os fenômenos derivados de um estágio do desenvolvimento econômico. (Tenha-se em conta aqui também o problema do estranhamento.) Além disso, no interior dessa dependência, as respostas possíveis têm um espaço de manobra ainda mais amplo: a intenção delas pode estender-se da atualidade imediata até englobar diretamente os problemas do gênero humano, ou seja, podem produzir efeitos no dia de hoje mas igualmente no futuro distante. E isso pode ocorrer mesmo que esse campo de aplicação não seja ilimitado nem arbitrário; é o fato de que o ponto de partida lhes seja dado pelo concreto hic et nunc do estágio do desenvolvimento econômico em questão que, em última instância, determina o ser-propriamente-assim do valor, tanto no conteúdo quanto na forma.

Tendo em conta esse vínculo histórico tão estreito, associado à imensa diversidade das realizações, é fácil compreender por que, fora do método marxiano, sua interpretação se inclina para um relativismo histórico. Esse, porém, é apenas um dos lados das possíveis interpretações equivocadas. Apesar de sua multiplicidade, os valores não econômicos não formam uma variedade desordenada de meros fatos singulares, ligados de modo simples à própria época. Já que a gênese real deles, embora desigual e contraditória, tem lugar a partir de um ser social que se desenvolve segundo um processo – em última análise – unitário, e já que só se podem cristalizar em autênticas posições de valor as alternativas socialmente típicas e significativas, o pensamento ordenador no polo oposto tende a homogeneizá-los num sistema construído apenas no plano do pensamento, regulado segundo formas lógicas. O princípio de homogeneização está dado pelo fato de que esses valores, do ponto de vista formal, são precisamente isto: valores. Mas, para reuni-los assim em sistema, é preciso passar por cima da particularidade e da heterogeneidade ontológica deles; e isso para não falar do fato de que toda logicização desse tipo termina por ser uma des-historicização, razão pela qual todo valor perde seu terreno concreto, sua existência concretamente real, e entra no sistema apenas como uma pálida sombra formal de si mesmo. Apesar disso, esses sistemas de valores e essas sistematizações no

interior de um valor (o sistema das virtudes etc.) floresceram maciçamente. Mas têm sempre uma importância efêmera, que se reduz ainda mais porque a base da sistematização não é constituída pelos próprios valores, mas por seus espelhamentos desbotados pela teoria.

A teoria dos valores do agir prático elaborada por Aristóteles teve um efeito duradouro sobretudo porque nem mesmo tenta fornecer uma sistematização teórica, mas porque, em compensação, parte, com uma profundidade e concretude extremamente raras, das verdadeiras alternativas sociais de seu tempo, para assim investigar e revelar as conexões internas dialéticas e as legalidades que se manifestam em sua realização efetiva. Mas também o "imperativo categórico", bem mais pobre e mais abstrato, deve sua popularidade, frequentemente renovada, à relativa abstenção de uma sistematização logicista; quando Kant tenta, pelo menos em termos negativos de proibição, determinar mediante argumentos lógicos as concretas possibilidades de ação, o caráter problemático da tentativa transparece claramente. (Basta pensar nas críticas – orientadas em sentido oposto – dirigidas a Kant por Hegel e por Simmel.) Surge assim, na história do pensamento, uma falsa antinomia com relação à teoria dos valores: relativismo historicista, por um lado, e dogmatismo lógico-sistemático, por outro. Não é casual que, especialmente em períodos de crise e de transição, pensadores com um forte sentido da realidade concreta tenham conscientemente optado por tratar a problemática do valor de modo antissistemático, muitas vezes puramente aforístico (La Rochefoucauld).

O tertium datur ontológico contraposto a essa antinomia tem seu ponto de partida na continuidade real do processo histórico-social. Devemos trazer novamente à tona, nesse contexto, a nova concepção da substancialidade, que expusemos anteriormente, segundo a qual a substancialidade não é uma relação estática-estacionária de autoconservação, que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir; ao contrário, ela se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo. Os valores autênticos que surgem no processo da socialidade só se podem manter e conservar dessa maneira. Naturalmente, é preciso renunciar radicalmente à validade "eterna" dos valores, transcendente ao processo. Todos os valores, sem exceção, nasceram no curso do processo social, num estágio determinado, e precisamente enquanto valores. Não que o processo tivesse realizado um valor em si "eterno"; ao contrário, os próprios valores experimentam, no processo da sociedade, um surgimento real e, em parte, também um desaparecimento real. A continuidade da substância no ser social, porém, é a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas, de suas alternativas. E, na medida em que um valor, na sua realidade, nas suas realizações concretas, entra nesse processo, torna-se um componente ativo dele; na medida em que encarna um momento essencial de sua existência social, conserva-se com isso e através disso a substancialidade do próprio valor, sua essência e sua realidade. Isso resulta evidente na constância – não absoluta, mas histórico-social – dos valores autênticos. Ambos os lados da antinomia, até então aparentemente insolúvel, o relativismo e o dogmatismo, derivam do fato de que o processo histórico reproduz ininterruptamente, na mudança, tanto a mudança quanto a persistência. A constância de determinadas colocações éticas ou de possibilidades de

objetivação no campo da arte é um fenômeno tão marcante quanto o surgir ou o passar dessas colocações e dessas possibilidades. Por isso, tão somente a nova formulação da substancialidade, que também nesse caso se objetiva enquanto continuidade, pode constituir a base metodológica para dissolver essa antinomia.

O fato de que esse processo, como todo processo real, apresente-se na forma da desigualdade e o fato de que a continuidade algumas vezes se manifeste por meio de longas ausências ou de imprevistos retornos à atualidade não alteram em nada essa relação entre continuidade e substância no ser social, não alteram a efetividade da continuidade da reprodução. Ao falar do desenvolvimento desigual, tangenciamos as ideias de Marx sobre Homero. E Marx, naquele contexto, coloca precisamente o problema da continuidade do ser estético. Ele não vê o verdadeiro e decisivo problema na gênese do valor a partir do desenvolvimento social; ao contrário, formula o problema do valor nos seguintes termos:

> A dificuldade não está em compreender que a arte e o epos gregos estão ligados a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que ainda nos proporcionam prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável.[398]

A resposta que ele esboça funda-se sobre a continuidade do desenvolvimento do gênero humano. E quando Lenin, em O Estado e a revolução, fala das possibilidades e dos pressupostos da segunda fase do socialismo, ou seja, do comunismo, coloca no centro a necessidade de que os seres humanos
se "habituem" a condições de vida que sejam dignas deles. O conteúdo desse "hábito" é, para Lenin, que

> os homens libertados da escravidão capitalista, dos inúmeros horrores, absurdos, barbaridades, ignomínias da exploração capitalista, paulatinamente se habituarão a observar as regras elementares da convivência social, que todos conhecem desde os tempos antigos, que são repetidas há milênios em todas as prescrições, e a observá-las sem violência, sem coerção, sem submissão, sem aquele aparelho específico de coerção que se chama Estado.[399]

Também para Lenin, portanto, trata-se da mesma continuidade no desenvolvimento do homem, tal como para Marx. Essa concreta e real substancialidade do processo em sua continuidade supera o falso dilema entre relativismo e dogmatismo na questão do valor. Talvez não seja supérfluo concretizar essa construção da continuidade social dos valores, observando que sua direção real parte do passado para o futuro. As referências ao passado verificam-se sempre com a intenção voltada para a práxis atual, isto é, para o futuro. A frequente interpretação unilateral, segundo a qual o presente é reportado às suas "fontes" no passado, pode portanto, com muita facilidade, falsificar a situação real.

Este esboço da ontologia de Marx é forçosamente cheio de lacunas; está muito distante de tratar adequadamente, à altura de sua significação, até mesmo os problemas principais. Na segunda parte, faremos a tentativa complementar de preencher essas lacunas, pelo menos no que se refere a algumas questões centrais. Mas não podemos concluir essas nossas considerações sem abordar, ainda que apenas brevemente, a questão específica da relação entre a perspectiva de desenvolvimento socialista e a concepção ontológica geral de Marx. Todos sabem que, antes de tudo, Marx distinguiu sua concepção de socialismo, enquanto científica, da concepção utópica. Se agora considerarmos essa distinção do ponto de vista da ontologia, o primeiro aspecto decisivo

a notar é que o socialismo em Marx se apresenta como produto normal e necessário da dialética interna do ser social, da autoexplicitação da economia com todos os seus pressupostos e resultados, da luta de classes, enquanto para os utopistas tratava-se de corrigir através de medidas, experimentos, exemplos etc. um desenvolvimento essencialmente pleno de múltiplos defeitos. Isso significa, antes de tudo, que não apenas o papel ontologicamente central da economia pode fazer nascer o socialismo, mas que sua importância e função ontológica não desaparecem nem mesmo no socialismo realizado. Em O capital, Marx diz que a esfera da economia, mesmo no socialismo, continuará a ser um "reino da necessidade" para a vida humana. Nisso ele se contrapõe a Fourier, embora admire suas geniais intuições críticas; mas Fourier havia também afirmado que, no socialismo, o trabalho se transformaria numa espécie de jogo. Na rejeição de Marx, temos ao mesmo tempo a rejeição, sem polêmica explícita, de todas as teorias segundo as quais o socialismo daria vida a uma época "sem economia". Em sentido ontológico objetivo, o caminho que leva ao socialismo é formado pelo desenvolvimento, já referido por nós, no qual, por meio do trabalho, do mundo da economia que se produz a partir do trabalho, de sua dialética imanente enquanto motor, o ser social nasce para sua própria peculiaridade, no qual surge a especificidade do gênero humano como gênero consciente, não mais apenas natural e mudo. A economia produz uma socialidade cada vez mais acentuada das categorias sociais. Todavia, nas sociedades classistas, isso ocorre de modo tal que a economia se objetiva diante dos homens como uma "segunda natureza". Esse caráter fundamental, essa objetividade independente dos atos individuais alternativos, continua a ser irrevogável. E é isso que Marx quer dizer com sua expressão "reino da necessidade". O salto qualitativo tem lugar quando essa "segunda natureza" é também dominada pela humanidade, o que não pode acontecer em nenhuma sociedade de classes. O capitalismo atual, por exemplo, é obrigado a fazer da esfera do consumo uma "segunda natureza", que domina os homens de um modo jamais ocorrido.

A particularidade do capitalismo está em criar, de modo espontâneo, uma produção social propriamente dita. O socialismo transforma essa espontaneidade em regulação consciente. Nas afirmações que introduzem e fundamentam a explicação da economia como "reino da necessidade", Marx diz, a respeito da economia no socialismo:

> Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana.

Tão somente sobre essa base pode nascer o reino da liberdade: "Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base"[400]. Aqui, a ontologia de Marx, tão frequentemente mal-entendida inclusive por seus seguidores, torna-se perfeitamente clara. Com o máximo rigor, ele afirma que apenas a economia, a socialização do ser social, pode produzir essa fase no desenvolvimento da humanidade; que a economia é e continuará a ser indispensável para essa definitiva autoconstrução do homem, não só enquanto caminho,

mas enquanto base ontológica permanente. Toda corrente intelectual que aspirar à criação de uma sociedade socialista, partindo de premissas diferentes dessa, cairá forçosamente no utopismo. Ao mesmo tempo, torna-se evidente – e já apontamos várias vezes para isso – que a economia é apenas a base, apenas o fato ontológico primário, mas que, trazidas à vida por ela, são as faculdades dos homens, as energias dos complexos sociais, que realmente traduzem para a realidade o que é economicamente necessário, que aceleram, consolidam, favorecem e, em determinadas circunstâncias, até mesmo freiam ou impedem sua explicitação como realidade social.

Essa contraditoriedade dialética entre desenvolvimento econômico necessário do ser social, por um lado, e contradições concretas entre os pressupostos e os resultados das formações econômicas e os fatores extraeconômicos da sociedade (por exemplo, violência etc.), por outro, foi também um importante fundamento do desenvolvimento desigual na história, tal como esta se processou até hoje. As alternativas concretas, enquanto formas da ação humana, elevam-se a um nível superior em todos os momentos de virada radical na história. Por isso, é óbvio que Marx, ao manter a prioridade ontológica do econômico também para o socialismo, mantenha a alternativa mesmo quando se trata da gênese do socialismo. No Manifesto comunista, a propósito da luta de classes e do nascimento de formações econômicas novas, de estrutura mais elevada, já se afirma:

> Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito.[401]

Esse caráter alternativo de todo desenvolvimento histórico, que não cancela a prioridade ontológica – o papel em última instância decisivo da economia – mas apenas a concretiza de modo histórico-social, empalidece bastante entre os sucessores de Marx, chegando, com frequência, a desaparecer por inteiro. Em parte, ele foi simplificado em "necessidade" mecanicista no materialismo vulgar e, em parte, a oposição neokantiana ou positivista a essa vulgarização conduziu a um agnosticismo historicista. Só Lenin se atém à concepção originária do marxismo e, precisamente em situações difíceis e complexas, considera-a diretriz de atuação revolucionária. Por exemplo: por ocasião da decisão que levou à insurreição com a qual o proletariado tomou o poder em 7 de novembro de 1917. Mas Lenin se expressou de acordo com a concepção marxiana também sobre o fundamento teórico dessas tomadas de posição, como em 1920, no II Congresso da Internacional Comunista, onde trava uma dupla polêmica, por um lado contra os que minimizavam a grande crise daquele período, por outro contra os que a julgavam sem saída para a burguesia. Lenin disse: "Não existe situação absolutamente sem saída". Pretender "demonstrá-las" teoricamente seria "puro pedantismo ou pura brincadeira com palavras e ideias. Uma 'prova' real disso ou de casos similares só pode ser fornecida pela práxis"[402], e esta tem caráter alternativo.

O caminho que leva ao socialismo, portanto, está plenamente de acordo com a ontologia histórico-social geral de Marx. Esta também se expressa como oposição a todas as concepções que admitem um "fim da história". Na época de Marx, eram sobretudo os

utopistas que defendiam uma concepção desse tipo, na medida em que consideravam o socialismo uma forma social na qual se realiza definitivamente a dignidade humana. Para Marx, ao contrário, o socialismo é também um prosseguimento da história: "Com essa formação social, encerra-se portanto a pré-história da sociedade humana"[403]. A palavra "pré-história" é escolhida por motivos claros e tem aqui um sentido duplo. Em primeiro lugar, há a rejeição tácita, mas nem por isso menos resoluta, de toda forma de fim da história. O termo usado por Marx, porém, também quer sublinhar o caráter particular do novo segmento da história. Temos sublinhado que os novos graus ontológicos do ser social não existem de uma vez por todas, mas – como na vida orgânica – desenvolvem-se pouco a pouco, num processo histórico, até atingirem sua forma própria, imanente, pura. Nas observações que precedem a conclusão que citamos, Marx determina o antagonismo da sociedade capitalista como a diferença decisiva em relação ao socialismo. Do lado socialista, via de regra, interpretou-se esse julgamento de Marx como se a superação do caráter de classe da sociedade eliminasse simultaneamente também seu caráter necessariamente antagônico. Isso, em termos gerais, é verdadeiro; mas é preciso completar a afirmação, colocando o problema que antes discutimos, ou seja, o problema da relação entre valor econômico e valores objetivos da vida social em seu conjunto.

Já que os valores são sempre realizados através de ações, feitos etc., é evidente que sua existência não pode ser separada das alternativas referentes à sua realização. Portanto, a oposição entre o que tem valor e o que é contrário ao valor é irrevogável nas escolhas contidas em todo pôr teleológico. Algo diverso ocorre quando se trata dos próprios conteúdos e das próprias formas de valor. Em determinadas sociedades, eles podem encontrar-se em relação de antagonismo com o processo econômico, o que ocorreu efetivamente nas mais diversas fases do desenvolvimento econômico e, de forma bastante acentuada, igualmente no capitalismo. A suprassunção da antinomia de que fala Marx, por isso, refere-se também a esse complexo de problemas: em correspondência com a estrutura ontológica fundamental do ser social, mais uma vez em estreita ligação com a constituição da esfera econômica. Nas já citadas constatações de Marx sobre o reino da necessidade e o reino da liberdade, não se fala apenas de uma racionalidade economicamente ótima na regulação do desenvolvimento econômico, mas também de que essa regulação se realiza "nas condições mais adequadas à sua natureza humana e mais dignas dela". Aqui se diz de modo claro qual é a base econômica para a suprassunção da antinomia entre valores econômicos e extraeconômicos, novamente em total acordo com a concepção de fundo defendida sempre por Marx. Nos Manuscritos econômico-filosóficos, Marx já considerava a relação do homem com a mulher a "relação genérica natural". Isso é correto e importante em sentido duplo. Por um lado, a base vital do gênero humano se realiza nessa relação de modo irrevogavelmente imediato; mas, por outro, tal relação, no curso do desenvolvimento da humanidade, se realiza sob as formas que a produção em sentido lato lhe imprime[*]. Disso decorre um antagonismo permanente, que se reproduz, de maneira incessante, entre a necessidade econômica e suas consequências para o desenvolvimento do gênero humano. O fato de que esse antagonismo só se torne consciente de modo gradual, que mesmo depois disso (até

hoje) não vá além dos inícios esporádicos senão lentamente e se objetive no mais das vezes como falsa consciência, esse fato mostra mais uma vez o caráter histórico geral desse tipo de desenvolvimento, mas não altera de maneira substancial as bases ontológicas da relação recíproca entre os valores. Por isso, Marx – desta feita de acordo com Fourier – pôde afirmar: "A partir dessa relação pode-se julgar, portanto, o grau completo de formação do homem"[404]. Surge aqui com evidência, na robusta cotidianidade de tal situação, o antagonismo entre valores, ou seja, no caso concreto, entre desenvolvimento econômico e "grau de formação [Bildungsstufe]"[405].

O reconhecimento da efetividade irrevogável de alternativas, sempre que se fala da sintetização prático-social das ações humanas, não está, como já vimos, em contradição com a legalidade da tendência principal do desenvolvimento econômico. Por isso, Marx pôde determinar com precisão o necessário caráter cíclico da economia de seu tempo e, portanto, a necessidade geral das crises. Também nesse caso, porém, tratava-se de um conhecimento geral de tendências e perspectivas; e Marx jamais afirmou que, por esse caminho, seria possível estabelecer, mesmo de maneira aproximada, o lugar e o momento em que as crises singulares se desencadeariam. E suas previsões acerca do socialismo devem ser consideradas igualmente desse ponto de vista metodológico. Marx investiga essas tendências econômicas ultragerais na Crítica do programa de Gotha e é sintomático que se detenha, em realidade, na primeira fase da transição. Ele constata aí que, apesar de todas as demais mudanças fundamentais, o intercâmbio de mercadorias funciona como no capitalismo:

> Aqui impera, é evidente, o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que esta é troca de equivalentes. Conteúdo e forma são alterados porque, sob as novas condições, ninguém pode dar nada além do seu trabalho e, por outro lado, nada pode ser apropriado pelos indivíduos fora dos meios individuais de consumo. No entanto, no que diz respeito à distribuição desses meios entre os produtores individuais, vale o mesmo princípio que rege a troca entre mercadorias equivalentes, segundo o qual uma quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma.

Isso tem consequências muito amplas para os sistemas de mediação socialmente decisivos. Apesar de todas as alterações radicais que o socialismo introduz na estrutura de classes, o direito continua substancialmente a ser um direito igual e, consequentemente, "o direito burguês", embora sob muitos aspectos tenha perdido, ou pelo menos se tenha atenuado, seu anterior caráter antinômico. Com efeito, logo após, Marx acrescenta:

> Esse igual direito é um direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade.

Só numa fase mais elevada, da qual ele indica os pressupostos econômicos e humanos que a economia tornou possíveis, é que se torna objetivamente realizável uma situação na qual "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades"[406]. Desse modo, desaparece a estrutura da troca de mercadorias, deixa de operar a lei do valor para os indivíduos enquanto consumidores. Todavia, é evidente que resta em vigor, na própria produção, inclusive no crescimento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, por conseguinte, segue operando a lei do

valor enquanto reguladora da produção.

Estas são tendências gerais necessárias do desenvolvimento, que, por isso – nessa universalidade –, são cientificamente constatáveis. A primeira parte já se mostrou verdadeira; uma comprovação da correção da previsão seguinte só poderá ser trazida pelos fatos do futuro. Mas seria absurdo supor que se possam extrair dessas perspectivas, mantidas de modo consciente num plano inteiramente geral, consequências diretas para decisões que dependem de considerações táticas ou estratégicas concretas, obter delas um guia direto. Lenin sabia perfeitamente disso. Quando se tratou de introduzir, no quadro da NPE, um capitalismo de Estado, ele afirmou que não existia nenhum livro contendo diretrizes a respeito:

> Nem sequer a Marx veio à mente escrever uma só palavra sobre essa questão e ele morreu sem deixar nenhuma citação precisa ou indicações irrefutáveis. Por isso, devemos nos virar por nós mesmos.[407]

Só com Stalin é que passou a vigorar o mau costume teórico de "deduzir" toda decisão estratégica ou tática da doutrina marxista-leninista, como se fosse uma consequência logicamente necessária. Com isso, por um lado, os princípios eram mecanicamente adaptados à necessidade do momento e, assim, deformados; por outro, apagou-se a importante diferença entre leis gerais e decisões concretas, válidas apenas uma vez, deixando lugar para um dogmatismo voluntarista-praticista. Bastam essas indicações para mostrar como é importante, mesmo do ponto de vista da práxis, restaurar a ontologia que Marx elaborou em suas obras. O que nos interessava aqui eram sobretudo os resultados teóricos que derivam dessa ontologia. Mas só compreenderemos esses resultados em seu pleno significado quando, na segunda parte, com o auxílio de problemas centrais específicos, visualizarmos a esfera de sua atuação efetiva em termos mais concretos e precisos do que foi possível nestas considerações de cunho geral.

Índice onomástico

Adler, Friedrich
Adler, Max
Agripa, Menênio
Alighieri, Dante
Altenstein, Karl Sigmund von
Anders, Günther
Andersen, Hans Christian
Aristóteles
Assis, Francisco de
Avenarius, Richard
Bacon, Francis
Balzac, Honoré de
Barberini, Maffeo
Barth, Karl
Bauer, Bruno
Bavink, Bernhard
Belarmino, Roberto
Bergson, Henri
Berkeley, George
Bernstein, Eduard
Bloch, Ernest
Bloch, Joseph
Boltzmann, Ludwig
Bonaparte, Napoleão
Brecht, Bertolt
Bruno, Giordano
Buber, Martin
Bultmann, Rudolf
Carnap, Rudolf
Cassirer, Ernst
Caudwell, Christopher
Clemente de Alexandria ver Clemente, Tito Flávio
Clemente, Tito Flávio
Cohen, Hermann
Constantino I
Copérnico, Nicolau
Cusa, Nicolau de
Darwin, Charles
Demócrito
Descartes, René
Diderot, Denis
Dilthey, Wilhelm
Duhem, Pierre Maurice Marie

Dühring, Eugen
Einstein, Albert
Engels, Friedrich
Epicuro
Espinosa, Baruch
Feuerbach, Ludwig
Fichte, Johann Gottlieb
Fiore, Joaquim de
Forberg, Friedrich Karl
Fourier, Joseph
Franklin, Benjamin
Frederico Guilherme III
Galilei, Galileu
Gans, Eduard
Gehlen, Arnold
Goethe, Johann Wolfgang von
Gramsci, Antonio
Harkness, Mary
Harnack, Adolf von
Hartmann, Nicolai
Heer, Friedrich
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Heine, Heinrich
Heisenberg, Werner
Helvétius, Claude-Adrien
Heráclito
Herder, Johann Gottfried
Hobbes, Thomas
Holbach, barão de (Paul-Henri Thiry)
Homero
Horácio
Husserl, Edmund
Jacobi, Carl Gustav Jacob
Jaeger, Werner
James, William
Jaspers, Karl
Jesus Cristo
Jordan, Pascual
Jung, Carl Gustav
Kant, Immanuel
Kautsky, Karl
Keller, Gottfried
Kelsen, Hans
Kepler, Johannes
Kierkegaard, Søren
Klages, Ludwig
La Rochefoucauld, François de
Lafargue, Paul
Lamarck, Jean-Baptiste de
Lange, Friedrich Albert
Laplace, Pierre-Simon
Lassalle, Ferdinand
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Lenin, Vladimir

Leucipo
Lorentz, Hendrik
Lúlio, Raimundo
Lunatcharski, Anatóli
Luxemburgo, Rosa
Mach, Ernst
Mainx, Felix
Mannheim, Karl
Maquiavel, Nicolau
Marat, Jean-Paul
Maritain, Jacques
Marx, Karl
Mauriac, François
Mehring, Franz
Mendeleev, Dmitri
Meschkowski, Herbert
Mill, John Stuart
Newton, Isaac
Nietzsche, Friedrich
Oken, Lorenz
Orígenes
Overbeck, Franz
Parmênides
Pascal, Blaise
Pavlov, Ivan
Planck, Max
Platão
Plekhanov, Georgi
Plotino
Poincaré, Jules Henri
Pons, Stanley
Portmann, Adolf
Proclo
Ranke, Leopold von
Reinhold, Karl Leonhard
Rey, Abel
Riazanov, David
Ricardo, David
Rickert, Heinrich
Riemann, Bernhard
Robespierre, Maximilien de
Rousseau, Jean-Jacques
Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy
Samos, Aristarco de
São Francisco de Assis ver Assis, Francisco de
São Paulo ver Tarso, Paulo de
Sartre, Jean-Paul
Scheler, Max
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
Schlegel, Friedrich
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
Schmidt, Conrad
Schneider, Reinhold
Schopenhauer, Arthur
Schrödinger, Erwin

Shakespeare, William
Shaw, George Bernard
Simmel, Georg
Sismondi, Jean Charles Léonard de
Smith, Adam
Soret, Frédéric
Spengler, Oswald
Steuart, James
Stirner, Max
Stuart Mill, John ver Mill, John Stuart
Sue, Eugène
Tarso, Paulo de
Tchernichevski, Nicolai
Teilhard de Chardin, Pierre
Tertuliano
Tocqueville, Alexis de
Toynbee, Arnold Joseph
Treitschke, Heinrich von
Troeltsch, Ernst
Trotski, Leon
Uexküll, Jakob von
Vaihinger, Hans
Veblen, Thorstein
Vico, Giambattista
Virgílio
Weil, Simone
Wittgenstein, Ludwig
Xenófanes
Zenão

СОЮЗ СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ СССР

ЧЛЕНСКИЙ БИЛЕТ № 566

Тов. Лукач Г. О.

состоит членом союза советских писателей

Московской

организации.

Время вступл. в ССП 1/VI 1934 г

Председатель правления ССП СССР

Секретарь правления

Cartão, pertencente a György Lukács, de membro do Sindicato dos Escritores Soviéticos, presidido por Maxim Górki.

Referências bibliográficas

ANDERS, Günther. Der sanfte Terror. Theorie des Konformismus. In: Merkur, v. 18. Stuttgart, Ernst Klett, 1964.

BARTH, Karl. Dogmatik im Grundriss. Berlim, Evangelische Verlagsanstalt, 1948 [ed. bras.: Esboço de uma dogmática. São Paulo, Fonte, 2006].

BAUER, Bruno. Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Leipzig, Wigand, 1841.

BLOCH, Ernst. Differenzierung im Begriff Fortschritt. Berlim, Akademie-Verlag, 1956.

BRECHT, Bertolt. Stücke. Berlim, Suhrkamp, 1957, v. VIII.

CARNAP, Rudolf. Der logische Aufbau der Welt. 2. ed., Hamburgo, F. Meiner, 1961.

_____. "Foundations of Logic and Mathematics". In: NEURATH, Otto (org.), International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, University of Chicago Press, 1955.

CHARDIN, Pierre Teilhard de; MARBACH, Othon. Der Mensch im Kosmos. Munique, Beck, 1959.

DAIM, Wilfried; HEER, Friedrich; KNOLL, August M. Kirche und Zukunft. Viena, Europa-Verlag, 1963.

EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. Die Evolution der Physik. Hamburgo, Rowolt, 1956 [ed. port.: A evolução da física. Oeiras, Livros do Brasil, s/d, Coleção Vida e Cultura].

ENGELS, Friedrich. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Moscou/Leningrado, 1935 [outra edição consultada: Herrn Eugen Dührung's Umwälzung der Wissenschaft. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Werke. Berlim, Dietz, 1962. MEW, v. 20] [ed. bras.: Anti-Dühring. 3. ed., São Paulo, Paz e Terra, 1990].

_____. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Moscou/Leningrado, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1934 [ed. bras.: cf. Origem da família, da propriedade privada e do Estado. 2. ed., trad. Ciro Mioranza, São Paulo, Escala, s/d].

_____. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Werke. Berlim, Dietz, 1962. MEW, v. 21 [ed. bras.: Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Trad. A. de Carvalho. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Obras Escolhidas, v. 3. Rio de Janeiro, Vitória, 1963].

_____. Prefácio. In: Das Elend der Philosophie. Stuttgart, Dietz, 1919. MEW, v. 21 [ed. bras.: A miséria da filosofia. Trad. Paulo Roberto Banhara, São Paulo, Escala, 2007].

ESPINOSA, Bento de. Ethik. Leipzig, Meiner, 1950 [ed. bras.: Ética. São Paulo, Abril Cultural, 1973].

GEHLEN, Arnold. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied, Luchterhand, 1963.

GOETHE, Johann Wolfgang. Goethes Gespräche mit Eckermann. In: HOYER, Walter (org.). Goethe, Maximen und Reflexionen. Leipzig, Sammlung Dietrerich, 1953.

HARTMANN, Nicolai. Das Problem des geistigen Seins. Berlim/Leipzig, W. de Gruyter, 1933.

_____. Der Aufbau der realen Welt. Meisenheim, A. Hain, 1949.

_____. Die Philosophie des deutschen Idealismus II. Berlim/Leipzig, W. de Gruyter, 1929.

_____. Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlim/Leipzig, W. de Gruyter, 1938.

_____. Philosophie der Natur. Berlim/Leipzig, W. de Gruyter, 1950.

_____. Teleologisches Denken. Berlim/Leipzig, W. de Gruyter, 1951.

_____. Zur Grundlegung der Ontologie. Meisenheim am Glan, A. Hain, 1948.

HEGEL, G. W. F. Briefe von und an Hegel. HOFFMEISTER, Johannes (org.). Hamburgo, F. Meiner, 1954, v. II.

_____. Die Vernunft in der Geschichte. In: HOFFMEISTER, Johannes (org.). Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburgo, F. Mainer, 1952-1960. Sämtliche Werke, Neue Kritische Ausgabe, v. 8 [ed. bras.: A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. São Paulo, Centauro, 2001].

_____. Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems. In: HOFFMEISTER, Johannes (org.). Hamburgo, F. Meiner, 1952-1960. Sämtliche Werke, Neue Kritische Ausgabe, v. 62.

_____. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. 6-7. Berlim, Duncker & Humblot 1932-1945 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I: A ciência da lógica, São Paulo, Loyola, 1995].
_____. Jenenser Realphilosophie II. In: LASSON, Georg; HOFFMEISTER, Johannes (orgs.). Sämtliche Werke. Leipzig, F. Meiner, 1931.
_____. Phänomenologie des Geistes. In: GLOCKNER, Hermann. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, v. 2. Stuttgart, F. Frommans, 1927-1940 [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/USF, 2002].
_____. Philosophie der Geschichte. In: GLOCKNER, Hermann. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. v. 11. Stuttgart, F. Frommans, 1927-1940 [ed. bras.: Filosofia da história. 2. ed., Brasília, UNB, 1999].
_____. Rechtsphilosophie. In: LASSON, G. HOFFMEISTER, Johannes (orgs.). Sämtliche Werke. Leipzig, F. Meiner, 1913 [ed. bras.: Filosofia do direito, São Leopoldo, EdUnisinos, 2010].
_____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: GLOCKNER, Hermann (org.). Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, v. 17-9; Stuttgart, F. Frommans, 1927-1940.
_____. Wissenschaft der Logik. In: GLOCKNER, Hermann (org.). Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, v. 4-5; Stuttgart, F. Frommans, 1927-1940.
HEIDEGGER, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt, V. Klostermann, 1951 [ed. esp.: Kant y el problema de la metafísica. México, FCE, 1986].
_____. Sein und Zeit. Halle, Max Niemeyer, 1941 [ed. bras.: Ser e tempo, Petrópolis, Vozes, 2006].
_____. Was ist Metaphysik? Frankfurt, V. Klostermann, 1949 [ed. bras.: "O que é metafísica?", em Marcas no caminho. Petrópolis, Vozes, 2007].
HEINE, Heinrich. Werke und Briefe. Leipzig/Viena, Elster s.d., v. VI [7. ed., Berlim, Kaufmann, 1961].
HOBBES, Thomas. Leviathan. Zurique-Leipzig, Rascher, 1936, v. I [ed. bras.: Thomas Hobbes, Leviatã. Trad. de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva, São Paulo, Nova Cultural, 1997. Os Pensadores].
HUSSERL, Edmund. Logische Untersuchungen II/1. Halle, Max Niemeyer, 1913 [ed. port.: Investigações lógicas. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005-2007. Phainomenon, Clássicos de Fenomenologia, 3 v., v. 2, n. 1].
JAEGER, Werner. Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 2. ed., Berlim, Weidmann, 1955.
JAMES, William. Der Pragmatismus; ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen. Leipzig, A. Kröner, 1928.
JASPERS, Karl. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Munique, R. Piper, 1962.
JASPERS, Karl; BULTMANN, R. Die Frage der Entmythologisierung. Munique, R. Piper, 1954.
JORDAN, Pascual. Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Oldenburg, G. Stalling, 1963.
KANT, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten. Leipzig, 1905 [ed. bras.: A metafísica dos costumes. 2. ed., trad. Edson Bini, Bauru, Edipro, 2008].
LAERTIUS, Diogenes. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Berlim, Akademie Verlag, 1955 [ed. bras.: Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. 2. ed., Brasília, EdUnB, 1977].
LAFARGUE, Paul. Das Recht auf Faulheit & Persönliche Erinnerungen an Karl Marx. Frankfurt/Viena, Europäische Verlag, 1966.
_____. Karl Marx: eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze. Moscou/Leningrado, Ring, 1934.
LENIN, Vladimir Ilitch. Aus dem philosophischen Nachlass. In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Sämtliche Werke. v. Viena-Berlim, Dietz, 1932.
_____. Ausgewählte Werke. Moscou/Leningrado, Verlag für Literatur und Politik, 1936, v. IX.
_____. Der Zusammenbruch der II Internationale (Juni 1915). In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Sämtliche Werke, v. 21, Viena/Berlim, Dietz, 1960.
_____. Materialismus und Empiriokritizismus. In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Sämtliche Werke, v. 13. Viena/Berlim, Dietz, 1927 [ed. port.: Materialismo e empiriocriticismo. Lisboa, Estampa, 1975].
LUKÁCS, G. Ästhetik I, Die Eigenart des Ästhetischen. Neuwied/Berlim, s.n., 1963. Werke, v. 11-2.
_____. Der junge Hegel. 3. ed., Neuwied/Berlim, 1967. Werke, v. 8.
_____. Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied/Berlim, Luchterhand, 1962.
_____. Existentialismus oder Marxismus? Berlim, Aufbau, 1951 [ed. bras.: Existencialismo ou marxismo?. São Paulo, Lech, 1979].
_____. Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik. Probleme der Ästhetik. Neuwied/Berlim, Luchterhand, 1969.

Werke, v. 10 [ed. bras.: Introdução a uma estética marxista. Sobre a particularidade como categoria da estética. 2. ed., trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970].
_____. Werke, Die Eigenart des Ästhetischen Neuwied/Reno, 1963, v. 12/2.
MAINX, Felix. "Foundations of Biology". In: NEURATH, Otto (org.), International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, University of Chicago Press, 1955, v. II.
MANNHEIM, Karl. Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leida, A.W. Sijthoff, 1935.
MARITAIN, Jacques, Distinguer pour unir ou les degrès du savoir. Paris, Desclée De Brouwer, 1932.
MARX, Karl. Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. Berlim, Deutsche Verlagsanstalt, 1922.
_____. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 3 v. Stuttgart, Dietz Nachfolger , 1914 [outra edição consultada: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels Werke. MEW, v. 23-5. Berlim, Dietz, 1963.
_____. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Viena/Berlim, Verlag für Literatur und Politik, 1927 [ed. bras.: O 18 de brumário de Luís Bonaparte. Trad. Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2011].
_____. Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen. In: Marx-Engels-Institut, Moskau (org.). MEW, v. 19. Zurique, Ring, 1934.
_____. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau. Moscou, 1939-1941 [ed. bras.: Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858 - Esboços da crítica da economia política. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2011].
_____. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845. Berlim, Dietz, 1932. MEGA, v. I/3. [outra edição consultada: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx-Engels Werke. MEW, suplemento I. Berlim, Dietz, 1968 [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo, Boitempo, 2004].
_____. Theorien über den Mehrwert, I-III. Stuttgart, Dietz, 1921 [outra edição consultada: Theorien über den Mehrwert, I-III. In: Marx-Engels Werke. MEW, v. 26/1-3. Berlim, Dietz, 1963.
_____. Zur Kritik der Hegelschen Rechstphilosophie. In: Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten. Frankfurt, MEGA, 1927. Werke und Schriften. [outra edição consultada: Marx-Engels Werke. MEW, v. 1. Berlim, Dietz, 1976 [ed. bras.: Crítica da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo, Boitempo, 2005].
_____. Zur Kritik der politischen Ökonomie. KAUTSKY, Karl (ed.). Stuttgart, J.H.W. Dietz, 1919 [outra edição consultada: Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels Werke. MEW, v. 13. Berlim, Dietz, 1961].
MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Ausgewählte Briefe. Moscou/Leningrado, Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1934. [outra edição consultada: Marx-Engels Werke. MEW, v. 30, 37-8. Berlim, Dietz, 1934].
_____. Ausgewählte Schriften. Moscou/Leningrado, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1934, v. I [ed. bras.: Friedrich Engels, Contribuição à crítica da economia política de Karl Marx. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas. Rio de Janeiro, 1956, v. 1].
_____. Die Deutsche ideologie. In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Die Deutsche Ideologie. Kritic d. neuesten dt. Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer u. Stirner u.d. dt. Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845-1846. Berlim, 1932, MEGA I/5. [ed. bras.: A ideologia alemã. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano, São Paulo, Boitempo, 2007].
_____. Die heilige Familie. In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845. Berlim, Dietz, 1932, MEGA I/3 [ed. bras.: A sagrada família, São Paulo, Boitempo, 2003].
_____. Über Kunst und Literatur; eine Sammlung aus ihren Schriften. LIFSCHITZ, Michail (org.). Berlim, B. Henschel, 1948.
_____. Manifest der Kommunistischen Partei. In: ADORATSKIJ, Vladimir (org.). Werke und Schriften von Mai 1846 bis März 1848. Moscou/Leningrado, Dietz, 1933, MEGA I/6 [outra edição consultada: Manifest der Kommunistischen Partei. Marx-Engels Werke. MEW, v. 4. Berlim, Dietz, 1974 [ed. bras.: Manifesto comunista. Trad. Álvaro Pina, São Paulo, Boitempo, 2005].
MEHRING, Franz (org.). Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850. Stuttgart, Dietz, 1913, v. III [outra edição consultada: Werke. Berlim, Dietz. MEW, v. 7].
MESCHKOWSKI, Herbert. Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. Munique, Ernest Reinhardt, 1961.
NOHL, H. (org.) Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1907.
PLANCK, Max, Wege zur physikalischen Erkenntnis. Leipzig, Hirzel, 1944.
PLEKHANOV, Georgi Valentinovitch. Die Grundprobleme des Marxismus. Stuttgart/Berlim, Dietz/Vorwärts, 1922 [ed. bras.:

Questões fundamentais do marxismo. Trad. J. B. Lima e Silva, Rio de Janeiro, Vitória, 1956].
RICKERT, Heinrich. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen, Mohr, 1929.
ROSENKRANZ, Karl. G. W. F. Hegel's Leben. Berlim, Duncker und Humblot, 1844. Werke.
RUBEN, Walter. Einführung in die Indienkunde. Berlim, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954.
SARTRE, Jean-Paul. Critique de la raison dialectique. Paris, Gallimard, 1960 [ed. bras.: Crítica da razão dialética. São Paulo, DP&A, 2002].
SCHLEIERMACHER, Friedrich. Über die Religion. Leipzig, Insel, 1911. Ausgewählte Werke v. IV.
SCHRÖDINGER, Erwin. Was ist Leben? Berna, A. Francke, 1946 [ed. bras.: O que é vida: o aspecto físico da célula viva. São Paulo, Unesp, 1997].
SIMMEL, Georg. Die Religion. Frankfurt, Rütten & Loening, 1906.
TREITSCHKE, Heinrich von. Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Leipzig, F. W. Hendel, 1927.
WEBER, Max. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922 [ed. bras.: Ciência e política: duas vocações. 17. ed., São Paulo, Cultrix, 2011].
WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. 6. ed. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955 [ed. bras.: Tractatus Logico-Philosophicus. 3. ed., trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp, 2008].

Alguns dos livros escritos por György Lukács.

Obras do autor publicadas no Brasil[*]

Ensaios sobre literatura. Coordenação e prefácio de Leandro Konder, tradução de Leandro Konder et al. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965 [2. ed. 1968].
Reúne os seguintes ensaios: "Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels", "Narrar ou descrever?", "Balzac: Les Illusions perdues", "A polêmica entre Balzac e Stendhal", "O humanismo de Shakespeare", "Dostoiévski", "O humanismo clássico alemão: Goethe e Schiller" e "Thomas Mann e a tragédia da arte moderna".

Existencialismo ou marxismo? Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo, Senzala, 1967 [2. ed. São Paulo, Ciências Humanas, 1979].

Introdução a uma estética marxista. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968 [3. ed. 1977].

Marxismo e teoria da literatura. Seleção e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968 [2. ed. São Paulo, Expressão Popular, 2010].
Reúne os seguintes ensaios: "Friedrich Engels, teórico e crítico da literatura", "Marx e o problema da decadência ideológica", "Tribuno do povo ou burocrata?", "Narrar ou descrever?", "A fisionomia intelectual dos personagens artísticos", "O escritor e o crítico", "Arte livre ou arte dirigida?" e "O problema da perspectiva".

Realismo crítico hoje. Tradução de Ermínio Rodrigues, introdução de Carlos Nelson Coutinho. Brasília, Coordenada, 1969 [2. ed. Brasília, Thesaurus, 1991].

Conversando com Lukács. Tradução de Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
Entrevista concedida a Hans Heinz Holz, Leo Kofler e Wolfgang Abendroth.

Ontologia do ser social. A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

Lukács. Organização de José Paulo Netto, tradução de José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Ática, 1981. Grandes Cientistas Sociais (série "Sociologia"), vol. XX.
Reúne o ensaio "O marxismo ortodoxo", extratos de Para uma ontologia do ser social, do ensaio "Marx e o problema da decadência ideológica" e do capítulo "A sociologia alemã do período imperialista" de A destruição da razão, parte do prefácio a História do desenvolvimento do drama moderno, o texto "Nota sobre o romance" e um excerto de Introdução a uma estética marxista.

Pensamento vivido: autobiografia em diálogo. Tradução de Cristina Alberta Franco. São Paulo/Viçosa, Ad Hominem/Universidade Federal de Viçosa, 1999.
Entrevistas concedidas a István Eörsi e Erzsébet Vezér.

A teoria do romance. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo, Duas Cidades, 2000.

História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2003.

O jovem Marx e outros escritos de filosofia. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2007 [2. ed. 2009].
Reúne "Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo", "As tarefas da filosofia marxista na nova democracia", "O jovem Hegel: os novos problemas da pesquisa hegeliana", "O jovem Marx: sua evolução filosófica de

1840 a 1844", "A responsabilidade social do filósofo" e "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem".

Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2008 [2. ed. 2010].
Reúne "Meu caminho para Marx", "A luta entre progresso e reação na cultura de hoje", "O processo de democratização", "Para além de Stalin" e "Testamento político".

Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2009 [2. ed. 2010].
Reúne "A estética de Hegel", "Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels", "Nietzsche como precursor da estética fascista", "A questão da sátira", "O romance como epopeia burguesa", "A característica mais geral do reflexo lírico" e "Sobre a tragédia".

Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Tradução de Lia Luft e Rodnei Nascimento, prefácio e notas de Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes, posfácio de Nicolas Tertulian. São Paulo, Boitempo, 2010.

O romance histórico. Tradução de Rubens Enderle, apresentação de Arlenice Almeida da Silva. São Paulo, Boitempo, 2011.

Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Tradução de Rubens Enderle, apresentação e notas de Miguel Vedda. São Paulo, Boitempo, 2012.

Copyright desta tradução © Boitempo Editorial, 2012
Tradução do original alemão Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, primeira parte, "Die gegenwärtige Problemlage"(Darmstadt, Luchterhand, 1984), Werke, v. 13

Coordenação editorial
Ivana Jinkings

Editora-adjunta
Bibiana Leme

Assistência editorial
Livia Campos

Tradução
Carlos Nelson Coutinho
Mario Duayer
Nélio Schneider

Revisão da tradução
Nélio Schneider

Revisão técnica
Ronaldo Vielmi Fortes
(com a colaboração de Ester Vaisman e Elcemir Paço Cunha)

Preparação
Baby Siqueira Abrão

Revisão
Thaisa Burani

Capa
David Amiel
(György Lukács no final dos anos 1960)
com base em projeto de Raquel Matsushita

Diagramação
Giovana Garofalo e Beatriz Martau

Produção
Livia Campos

Produção de Ebook
S2 books

É vedada a reprodução de qualquer

parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

Este livro atende às normas do acordo ortográfico em vigor desde janeiro de 2009.

1ª edição: dezembro de 2012

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

L98p

Lukács, György, 1885-1971
Para uma ontologia do ser social I / György Lukács ; tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. - São Paulo : Boitempo, 2012.
2v.

Tradução de: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins : Die gegenwärtige Problemlage
Inclui bibliografia e índice
ISBN 978-85-7559-301-1

1. Ontologia. 2. Filosofia marxista. I. Título.

12-8120. CDD: 111

CDU: 111

05.11.12 09.11.12 040490

É vedada a reprodução de qualquer
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

Este livro atende às normas do acordo ortográfico em vigor desde janeiro de 2009.

1ª edição: dezembro de 2012

BOITEMPO EDITORIAL
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Pereira Leite, 373
05442-000 São Paulo SP
Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
editor@boitempoeditorial.com.br
www.boitempoeditorial.com.br

E-BOOKS DA BOITEMPO EDITORIAL

📖

ENSAIOS

18 crônicas e mais algumas * formato ePub
Maria Rita Kehl

A educação para além do capital * formato PDF
István Mészáros

A era da indeterminação * formato PDF
Francisco de Oliveira e Cibele Rizek (orgs.)

A finança mundializada * formato PDF
François Chesnais

A indústria cultural hoje * formato PDF
Fabio Durão et al.

A linguagem do império * formato PDF
Domenico Losurdo

A nova toupeira * formato PDF
Emir Sader

A potência plebeia * formato PDF
Álvaro García Linera

A revolução de outubro * formato PDF
Leon Trotski

A rima na escola, o verso na história * formato PDF
Maíra Soares Ferreira

A visão em paralaxe * formato ePub
Slavoj Žižek

As artes da palavra * formato PDF
Leandro Konder

Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917 * formato ePub
Slavoj Žižek

As utopias de Michael Löwy * formato PDF
Ivana Jinkings e joão Alexandre Peschanski

Bem-vindo ao deserto do Real! (versão ilustrada) * formato ePub
Slavoj Žižek

Brasil delivery * formato PDF
Leda Paulani

Cães de guarda * formato PDF
Beatriz Kushnir

Caio Prado Jr. * formato PDF
Lincoln Secco

Cidade de quartzo * formato PDF

Mike Davis

Cinismo e falência da crítica * formato PDF
Vladimir Safatle

Crítica à razão dualista/O ornitorrinco * formato PDF
Francisco de Oliveira

De Rousseau a Gramsci * formato PDF
Carlos Nelson Coutinho

Democracia corintiana * formato PDF
Sócrates e Ricardo Gozzi

Do sonho às coisas * formato PDF
José Carlos Mariátegui

Em defesa das causas perdidas * formato ePub e PDF
Slavoj Žižek

Em torno de Marx * formato PDF
Leandro Konder

Espectro: da direita à esquerda no mundo das ideias * formato PDF
Perry Anderson

Estado de exceção * formato PDF
Giorgio Agamben

Extinção * formato PDF
Paulo Arantes

Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina * formato PDF
Carlos Eduardo Martins

Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira * formato PDF
Francisco de Oliveira, Ruy Braga e Cibele Rizek (orgs.)

Infoproletários * formato PDF
Ruy Braga e Ricardo Antunes (orgs.)

István Mészáros e os desafios do tempo histórico * formato PDF
Ivana Jinkings e Rodrigo Nobile

Lacrimae rerum: ensaios de cinema moderno * formato PDF
Slavoj Žižek

Lenin * formato PDF
György Lukács

Memórias * formato PDF
Gregório Bezerra

Meu velho Centro * formato PDF
Heródoto Barbeiro

Modernidade e discurso econômico * formato PDF
Leda Paulani

Nova classe média * formato PDF

Marcio Pochmann

O caracol e sua concha * formato PDF
Ricardo Antunes

O continente do labor * formato PDF
Ricardo Antunes

O desafio e o fardo do tempo histórico * formato PDF
István Mészáros

O emprego na globalização * formato PDF
Marcio Pochmann

O emprego no desenvolvimento da nação * formato PDF
Marcio Pochmann

O enigma do capital * formato PDF
David Harvey

O poder das barricadas * formato PDF
Tariq Ali

O poder global * formato PDF
José Luis Fiori

O que resta da ditadura: a exceção brasileira * formato PDF
Edson Teles e Vladimir Safatle (orgs.)

O que resta de Auschwtiz * formato PDF
Giorgio Agamben

O romance histórico * formato PDF
György Lukács

O tempo e o cão: a atualidade das depressões * formato PDF
Maria Rita Kehl

O reino e a glória * formato ePub
Giorgio Agamben

Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas * formato ePub

Artigos de David Harvey, Edson Teles, Emir Sader, Giovanni Alves, Henrique Carneiro, Immanuel Wallerstein, João Alexandre Peschanski, Mike Davis, Slavoj Žižek, Tariq Ali e Vladimir Safatle

Os cangaceiros: ensaio de interpretação histórica * formato PDF
Luiz Bernardo Pericás

Os sentidos do trabalho * formato PDF
Ricardo Antunes

Para além do capital * formato PDF
István Mészáros

Planeta favela * formato PDF
Mike Davis

Primeiro como tragédia, depois como farsa * formato PDF

Slavoj Žižek

Profanações * formato PDF
Giorgio Agamben

Prolegômenos para uma ontologia do ser social * formato PDF
György Lukács

Revoluções * formato PDF
Michael Löwy

Saídas de emergência: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo * formato ePub
Robert Cabanes, Isabel Georges, Cibele Rizek e Vera Telles (orgs.)

São Paulo: a fundação do universalismo * formato PDF
Alain Badiou

São Paulo: cidade global * formato PDF
Mariana Fix

Sobre o amor * formato PDF
Leandro Konder

Trabalho e dialética * formato PDF
Jesus Ranieri

Trabalho e subjetividade * formato PDF
Giovanni Alves

Videologias: ensaios sobre televisão * formato PDF
Eugênio Bucci e Maria Rita Kehl

Walter Benjamin: aviso de incêndio * formato PDF
Michael Löwy

LITERATURA

Anita * formato PDF
Flávio Aguiar

Cansaço, a longa estação * formato PDF
Luiz Bernardo Pericás

Crônicas do mundo ao revés * formato PDF
Flávio Aguiar

México Insurgente * formato PDF
John Reed

Soledad no Recife * formato PDF
Urariano Mota

COLEÇÃO MARX-ENGELS EM EBOOK

A guerra civil na França * formato PDF

Karl Marx

A ideologia alemã * formato PDF
Karl Marx e Friedrich Engels

A sagrada família * formato PDF
Karl Marx e Friedrich Engels

A situação da classe trabalhadora na Inglaterra * formato PDF
Friedrich Engels

Crítica da filosofia do direito de Hegel * formato PDF
Karl Marx

Crítica do Programa de Gotha * formato PDF
Karl Marx

Lutas de classes na Alemanha * formato PDF
Karl Marx e Friedrich Engels

Manifesto Comunista * formato PDF
Karl Marx e Friedrich Engels

Manuscritos econômico-filosóficos * formato PDF
Karl Marx

O 18 de brumário de Luís Bonaparte * formato PDF
Karl Marx

O socialismo jurídico * formato PDF
Karl Marx

Sobre a questão judaica * formato PDF
Karl Marx

Sobre o suicídio * formato PDF
Karl Marx

[1] "Desde que encontrei G[ertrud], ser aprovado por ela se tornou o problema central de minha vida" – anotou Lukács no "roteiro" para Pensamento vivido: autobiografia em diálogo (São Paulo/Viçosa, Ad Hominem/Editora da UFV, 1999), p. 160.
[2] G. Lukács, "Minna von Barnhelm", em Goethe und seine Zeit (Neuwied/Berlim, Luchterhand, 1964). Nesse texto, "Lukács utilizou a comédia de Lessing para expressar seus pensamentos mais íntimos sobre Gertrud e o amor. O ensaio de Lukács, como tributo ao amor, deve ser colocado entre os maiores já escritos", Arpad Kadarkay, Georg Lukács (Valencia, Alfons el Magnànim, 1994), p. 749.
[3] Recorde-se que História e consciência de classe, publicado em 1923, foi dedicado a Gertrud.
[4] Literalmente: Die Werke, in denen ich die wesentlichsten Ergebnisse meiner Entwicklung zusammenzufassen gedenke, meine Ethik und meine Ästhetik, deren erster, selbständiger Teil hier vorliegt, sollten als bescheidener Versuch einer Danksagung für mehr als vierzig Jahre Gemeinschaft an Leben und Denken, an Arbeit und Kampf Gertrud Bortstieber Lukács, gestorben am 28. April 1963, gewidmet sein. Jetzt kann ich sie nur ihrem Andenken widmen, G. Lukács, Ästhetik, parte I: Die Eigenart des Ästhetischen (Newied, H. Luchterhand, 1963), p. 5.
[5] Veja-se Karl Korsch, Marxismo e filosofia (Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2008).
[6] Na França dos anos 1960, a edição (não autorizada) de História e consciência de classe repercutiu profundamente. Na Itália, seus escritos obtiveram grande audiência. Na Alemanha (então "Ocidental"), em 1962, a editora Luchterhand anunciou a publicação de suas obras completas – a Werke, de início prevista para quinze volumes. Pouco depois, a Grijalbo (Barcelona) deu a partida no projeto (mais tarde interrompido) de também editar sua obra completa, originalmente programada para 26 volumes.
[7] O entusiasmo com que Lukács viveu esse período de sua vida é atestado por inúmeros depoimentos. Leandro Konder, por exemplo, que o visitou em finais dos anos 1960, surpreendeu-se com um ancião que trabalhava diariamente por oito horas, recebia de modo afável os visitantes que o procuravam e mantinha ativa correspondência internacional.
[8] É expressiva desse clima ideocultural a afirmação sartriana de 1965 segundo a qual "o marxismo, como quadro formal de todo pensamento filosófico de hoje, é insuperável", Jean-Paul Sartre, carta a Garaudy, reproduzida em Roger Garaudy, Perspectivas do homem (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965), p. 113.
[*]Obras escolhidas (Lisboa/Moscou, Avante/Progresso, 1984, v. I). (N. E.)
[9] Recorde-se que o plano original da Estética contemplava três partes. Só a primeira (intitulada Die Eigenart des Ästhetischen [A peculiaridade do estético]) foi publicada – por isso, a obra é, às vezes, referida como Estética I.
[10] Cf. G. Lukács, Ästhetik, parte I/1: Die Eigenart des Ästhetischen (Neuwied, Luchterhand, 1963), p. 14.
[11] Em escritos anteriores de Lukács, muito dessa ruptura comparecia in nuce, dadas as condições sociopolíticas sob as quais ele trabalhava. Na Estética I, desaparecidos os constrangimentos sociopolíticos, aqueles discretos componentes afloram abertamente.
[12] Aludo a essa impostação em "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", em Maria Orlanda Pinassi e Sérgio Lessa (orgs.), Lukács e a atualidade do marxismo (São Paulo, Boitempo, 2002).
[13] Carlos Nelson Coutinho tematiza rapidamente a opção posterior de Lukács pelo emprego positivo do termo "ontologia" em seu ensaio "Lukács, a ontologia e a política", em Ricardo Antunes e Walquíria L. Rêgo (orgs.), Lukács: um Galileu no século XX (São Paulo, Boitempo, 1996).
[14] Numa utilização que deixou incomodados alguns estudiosos próximos a Lukács. Veja-se, por exemplo, em Hans Heinz Holz et al., Conversando com Lukács (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969), passagens do seu diálogo com Holz e Leo Kofler – respectivamente às p. 15s e 75s.
[15] Ambos contidos em G. Lukács, Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971 (Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2008).
[16] Não cabe aqui listar as inúmeras contribuições, históricas e/ou críticas, à Ontologia. Dentre os autores que a tematizaram, recorde-se, entre muitos, os nomes de István Eörsi, Alberto Scarponi, Csaba Varga, Paul Browne, Costanzo Preve, Fariborz Shafai, Antonino Infranca, Werner Jung, Ernest Joos, Vittoria Franco, André Tosel e Tibor Szabó, além das conhecidas (e extremamente problemáticas) censuras publicitadas, na segunda metade dos anos 1970, pelo grupo chefiado por Ágnes Heller (a própria, Ferenc Fehér, György Markus e György Mihály Vajda). Cf. Ferenc Fehér et al., "Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács", Aut-Aut, n. 157-8, 1977. Algumas contribuições de autores estrangeiros estão acessíveis em português – por exemplo, o belo ensaio de Guido Oldrini, "Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács", em Maria Orlanda Pinassi e Sérgio Lessa (orgs.), Lukács e a atualidade do marxismo, cit. De autores brasileiros que se ocuparam da Ontologia, realce-se, entre vários, os nomes de Carlos Nelson Coutinho, José Chasin, Sérgio Lessa, Ricardo Antunes, Ester Vaisman e, mais recentemente, Celso Frederico, Mario Duayer, João L. Medeiros e Vitor B. Sartori. Cumpre observar que em muitas entrevistas de meados e fins dos anos 1960 Lukács comentou a elaboração da Ontologia – veja-se, por exemplo, Hans Heinz Holz et al., Conversando com Lukács, cit.
[17] Também não é este o espaço para arrolar a documentação pertinente à biobibliografia de Lukács, na qual é importante recorrer ao já citado Pensamento vivido e em que se contam, entre tantos, os diferenciados contributos de Lucien Goldmann, István Mészáros, G.H.R. Parkinson, Peter Ludz, Laura Boella, Marzio Vacatello, José Ignácio López-Soria, Mary Gluck, Andrew Arato e Paul Breines, Frank Benseler, István Hermann, György I. Mezei, Elio Matassi, Guido

Oldrini, Arpad Kadarkay e do brasileiro Carlos Eduardo Jordão Machado. Da bibliografia acessível em português, pode-se consultar, entre outros, o ensaio de Fredric Jameson,"Em defesa de G. Lukács", em Marxismo e forma (São Paulo, Hucitec, 1985); Michael Löwy, A evolução política de Lukács: 1909-1929 (São Paulo, Cortez, 1998), e Nicolas Tertulian, Georg Lukács: etapas do seu pensamento estético (São Paulo, Editora Unesp, 2008). O trato da política pelo filósofo húngaro é abordado na introdução de José Paulo Netto, "Sobre Lukács e a política", em G. Lukács, Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971, cit. Quanto a outros materiais pertinentes produzidos no Brasil, ver, por exemplo, Leandro Konder, Lukács (Porto Alegre, L&PM, 1980, col. Fontes do Pensamento Político); José Paulo Netto, Lukács (São Paulo, Ática, 1981, col. Grandes Cientistas Sociais); e textos coligidos em Ricardo Antunes e Walquíria L. Rêgo (orgs.), Lukács: um Galileu no século XX, cit.; a título introdutório, vale recorrer a José Paulo Netto, Lukács, o guerreiro sem repouso (São Paulo, Brasiliense, 1983), e Celso Frederico, Lukács, um clássico do século XX (São Paulo, Moderna, 1997). Uma síntese biobibliográfica de Lukács está disponível em G. Lukács, O jovem Marx e outros escritos de filosofia (Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2007).
[18] István Mészáros, Lukács' Concept of Dialectic (Londres, Merlin, 1972), p. 17.
[19] Os belos textos sobre ontologia de Ernst Bloch, que Lukács conhecia, estão longe de tal tratamento.
[20] Desenvolvendo e inovando no trato do moderno irracionalismo, explorado por Lukács em Die Zerstörung der Vernunft [A destruição da razão], de 1954.
[21] A ser lançada pela Boitempo em 2013.
[22] O livro foi publicado, com esse título, pela Boitempo em 2010. O prefácio de Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes é rico em informações sobre a relação entre ele e a Ontologia, bem como é relevante o posfácio de Nicolas Tertulian.
[23] Com o que fica factualmente contestada a versão – que partiu de Ágnes Heller e seu grupo – segundo a qual Lukács teria se dedicado a "refazer" a Ontologia em função das críticas que a "escola de Budapeste" levantou quando conheceu o manuscrito – tais críticas encontram-se sumariadas no documento citado na nota 16.
[24] G. Lukács, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft [O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista] (Berlim, Aufbau, 1954).
[25] Vários deles observados pelos autores nomeados na nota 16.
[26] Sobre Carlos Nelson, cf. o indispensável volume de ensaios organizado por Marcelo Braz, Carlos Nelson Coutinho e a renovação do marxismo no Brasil (São Paulo, Expressão Popular, 2012).
[27] Cf. G. Lukács, Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx e Ontologia do ser social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel (São Paulo, Ciências Humanas, 1979). Pouco depois, páginas da Ontologia (excerto do capítulo sobre Marx, citado, numa primeira versão da tradução de Carlos Nelson) foram republicadas na antologia citada na nota 17 que preparei para a editora Ática.
[28] Como se constata no ensaio "Lukács e Gramsci: apontamentos preliminares para uma análise comparativa", parte de seu último livro publicado, De Rousseau a Gramsci (São Paulo, Boitempo, 2011).
[29] Entre 1999 e 2005, a editora Civilização Brasileira publicou, em edição por ele organizada, os seis volumes dos Cadernos do cárcere, dois dos Escritos políticos e dois das Cartas do cárcere.
[*] Tradução de Mario Duayer. (N. E.)
[30] H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Tübingen, 1929), p. 257.
[31] MEGA (Berlim, 1932, v. V), p. 535 [ed. bras.: "Ad Feuerbach", em A ideologia alemã, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 535].
[32] N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie (Meisenheim am Glan, 1948), p. 49s.
[33] W. Ruben, Einführung in die Indienkunde (Berlim, 1954), p. 263 e 276.
[34] W. Jaeger, Aristoteles (Berlim, 1955), p. 366s.
[35] Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen (Berlim, 1955, v. II), p. 289 [ed. bras.: Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, 2. ed., Brasília, UnB, 1977, p. 317].
[36] Ibidem, p. 281 [ed. bras.: ibidem, p. 312].
[37] B. Brecht, Stücke (Berlim, 1957, v. VIII), p. 94.
[38] Schleiermacher, Über die Religion (Leipzig, 1911, Ausgewählte Werke, v. IV), p. 280-1, 355, 360.
[39] K. Rosenkranz, G. W. F. Hegel's Leben (Berlim, 1844), p. 537-8.
[40] G. Simmel, Die Religion (Frankfurt, 1906), p. 28-9.
[*] Tradução de Mario Duayer. (N. E.)
[41] K. Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus (Leida, 1935), p. 182.
[42] Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus (Viena/Berlim, 1927, Sämtliche Werke, v. XIII) p. 261-2 [ed. port.: Materialismo e empiriocriticismo, Lisboa, Estampa, 1975, p. 233s].
[43] Ibidem, p. 311-2 [ed. port.: ibidem, p. 275s; com modif.].
[44] N. Hartmann, Ontologie, cit., p. 7.
[45] M. Planck, Wege zur physikalischen Erkenntnis (Leipzig, 1944), p. 186.
[*] Nesta passagem, a edição italiana refere-se à ontologia pré-marxiana, o que nos parece correto, pois em nenhum outro momento de Para uma ontologia do ser social Lukács faz qualquer menção a supostos problemas na ontologia

materialista marxiana. (N. T.)
[46] R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt (Hamburgo, 1961), p. 248-9.
[47] Idem, "Foundations of Logic and Mathematics", em International Encyclopedia of Unified Science (Chicago, 1955, v. I), p. 171.
[48] W. James, Pragmatismus (Leipzig, 1928), p. 140.
[49] Carnap, Der logische Aufbau, cit., p. 204.
[50] Ibidem, p. 38.
[51] A. Einstein e L. Infeld, Die Evolution der Physik (Hamburgo, 1956), p. 149-50 [ed. port.: A evolução da física, Oeiras, Livros do Brasil, s/d, col. Vida e Cultura, n. 74].
[52] Ibidem, p. 150.
[53] Ibidem, p. 151.
[54] Carnap, "Logical Foundations of the Unity of Science", cit., p. 49.
[*] Citação de Horácio, Epistulae 1.10.24: "Ainda que expulses a natureza com o forcado, ela sempre voltará". (N. T.)
[55] Carnap, "Logical Foundations of the Unity of Science", cit., p. 60.
[56] Felix Mainx, "Foundations of Biology", v. II, p. 626.
[57] E. Schrödinger, Was ist Leben? (Berna, 1946), p. 112s [ed. bras.: O que é vida: o aspecto físico da célula viva, São Paulo, Unesp, 1997].
[58] Carnap ["Logical Foundation of the Unity of Science", cit.], v. I, p. 59.
[59] Ibidem, p. 61.
[*] Tradução de Mario Duayer. (N. E.)
[60] Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (Londres, 1955), p. 62 [ed. bras.: Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 3. ed., trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp, 2008, p. 165, § 4.003, com modif.].
[61] Ibidem, p. 108 [ed. bras.: ibidem, p. 207, § 5.1361].
[62] Ibidem, p. 180 [ed. bras.: ibidem, p. 273, § 6.371-2, com modif.].
[63] Ibidem, p. 162 [ed. bras.: ibidem, p. 257, § 6.1231].
[64] Ibidem, p. 150 [ed. bras.: ibidem, p. 245, 247, § 5.62-5.632, com modif.].
[65] Ibidem, p. 186 [ed. bras.: ibidem, p. 279, 281, § 6.52-6.522, com modif.].
[*] Idem [ed. bras.: ibidem, p. 279, § 6.44]. (N. T.)
[66] Ibidem, p. 188 [ed. bras.: ibidem, p. 281, § 7, com modif.].
[*] Tradução de Nélio Schneider. (N. E.)
[67] E. Husserl, Logische Untersuchungen (Halle, 1913), v. II/1, p. 20 [ed. port.: Investigações lógicas, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, v. II, n. 1, col. Phainomenon: Clássicos de Fenomenologia].
[68] M. Heidegger, Sein und Zeit (Halle, 1941), p. 27 [ed. bras.: Ser e tempo, Petrópolis, Vozes, 2006, p. 66].
[69] G. Lukács, Existentialismus oder Marxismus? (Berlim, 1951), p. 36-7 [ed. bras.: Existencialismo ou marxismo?, São Paulo, Lech, 1979].
[70] Heidegger, Sein und Zeit, cit., p. 13 [ed. bras.: Ser e tempo, cit., p. 49, com modif.].
[71] Ibidem, p. 65 [ed. bras.: ibidem, p. 113].
[72] Ibidem, p. 28 [ed. bras.: ibidem, p. 67].
[73] G. Anders, "Der sanfte Terror", em Merkur, 1964, p. 335.
[74] Heidegger, Sein und Zeit, cit., p. 28s [ed. bras.: Ser e tempo, cit., p. 67s, com modif.].
[75] Ibidem, p. 68-9 [ed. bras.: ibidem, p. 116s].
[76] Ibidem, p. 69 [ed. bras.: ibidem, p. 117].
[77] Ibidem, p. 64 [ed. bras.: ibidem, p. 112, com modif.].
[78] Ibidem, p. 69 [ed. bras.: ibidem, p. 117].
[79] Ibidem, p. 127 [ed. bras.: ibidem, p. 184s, com modif.].
[80] Ibidem, p. 27 [ed. bras.: ibidem, p. 66] e Wittgenstein, cit., p. 48 [ed. bras.: Tractatus logico--philosophicus, cit., p. 151, § 3.221].
[81] Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt, 1951), p. 189 [ed. esp.: Kant y el problema de la metafísica, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1986].
[82] Hegel, Enzyklopädie, § 165 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I: A ciência da lógica, São Paulo, Loyola, 1995, p. 300].
[83] Heidegger, Sein und Zeit, cit., p. 235 [ed. bras.: Ser e tempo, cit., p. 308, nota].
[84] Heidegger, Was ist Metaphysik? (Frankfurt, 1949), p. 21 [ed. bras.: "O que é metafísica?", em Marcas no caminho, Petrópolis, Vozes, 2007, p. 133].
[85] Ibidem, p. 27-8 [ed. bras.: ibidem, p. 120].
[86] Ibidem, p. 29, 32 [ed. bras.: ibidem, p. 122, 125].
[87] Idem, Sein und Zeit, cit., p. 134-5 [ed. bras.: Ser e tempo, cit., p. 194, com modif.].
[88] Ibidem, p. 254 [ed. bras.: ibidem, p. 330, com modif.].

[89] Ibidem, p. 266 [ed. bras.: ibidem, p. 343, com modif.].
[90] Ibidem, p. 299 [ed. bras.: ibidem, p. 380, com modif.].
[91] Ibidem, p. 251 [ed. bras.: ibidem, p. 326s, com modif.].
[92] Ibidem, p. 350 [ed. bras.: ibidem, p. 437, com modif.].
[93] Ibidem., p. 386 [ed. bras.: ibidem, p. 478, com modif.].
[94] Também me sinto no dever de declarar, neste ponto, que meu livro História e consciência de classe, publicado em 1923, contribuiu para despertar ilusões quanto à possibilidade de ser adepto do marxismo – no sentido filosófico – e, ao mesmo tempo, negar a dialética na natureza.
[95] J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique (Paris, 1960), p. 127 [ed. bras.: Crítica da razão dialética, São Paulo, DP&A, 2002, p. 121].
[96] Ibidem, p. 129 [ed. bras.: ibidem, p. 122].
[97] Ibidem, p. 69 [ed. bras.: ibidem, p. 65].
[*] Tradução de Mario Duayer. (N. E.)
[98] Lenin, Empiriokritizismus, cit., p. 192 [ed. port.: Materialismo e empiriocriticismo, cit., p. 174s].
[99] Pascual Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage (Oldenburg, 1963), p. 263.
[100] Planck, Physikalische Erkenntnis, cit., p. 180.
[101] H. Meschkowski, Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften (Munique/Basileia, 1961), p. 106.
[102] Ibidem, p. 85.
[103] Jordan, [Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage,] cit., p. 139.
[104] Ibidem, p. 142.
[105] Ibidem, p. 341.
[106] Meschkowski, [Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften,] cit., p. 75.
[107] E. Bloch, Differenzierung im Begriff Fortschritt (Berlim, 1956), p. 32.
[108] Daim-Heer-Knoll, Kirche und Zukunft (Viena, 1963), p. 44.
[109] P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (Munique, 1959), p. 1.
[110] Ibidem, p. 40.
[111] Ibidem, p. 61.
[112] Ibidem, p. 9.
[113] Ibidem, p. 287-8.
[114] J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrès du savoir (Paris, 1932), p. 306.
[115] Ibidem, p. 500s.
[*] Citação truncada no original, corrigida com base na obra citada. (N. T.)
[116] K. Barth, Dogmatik im Grundriss (Berlim, 1948), p. 62-3 [ed. bras.: Esboço de uma dogmática, São Paulo, Fonte, 2006, p. 79s, com modif.].
[117] Citado em Meschkowski, [Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften,] cit., p. 77.
[118] K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Munique, 1962), p. 431.
[119] K. Jaspers e R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung (Munique, 1954), p. 61.
[120] Ibidem, p. 69.
[121] Ibidem, p. 42.
[122] Ibidem, p. 48.
[123] A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie (Neuwied, 1963), p. 322-3.
[*] Tradução de Nélio Schneider. (N. E.)
[124] Marx-Engels, Die heilige Familie, MEGA, v. III, p. 301 [ed. bras.: A sagrada família, São Paulo, Boitempo, 2003, p. 144].
[125] N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, cit., p. 39.
[126] Ibidem, p. 17.
[127] Ibidem, p. 50.
[128] Ibidem, p. 49.
[129] Ibidem, p. 53.
[130] Ibidem, p. 197.
[131] Idem, Philosophie der Natur (Berlim, 1950), p. 576.
[132] Ibidem, p. 642.
[133] Ibidem, p. 18.
[134] Ibidem, p. 235.
[*] O termo em alemão é Gleichzeitigkeit (contemporaneidade). No entanto, Hartmann, em seu livro Philosophie der Natur, utiliza ora Simultaneität (simultaneidade), ora Gleichzeitigkeit para designar a coincidência do realmente distinto no mesmo ponto do tempo. Cf. ibidem, p. 171. (N. R. T.)
[135] Ibidem, p. 237.

[136] Ibidem, p. 241.
[137] Idem, Der Aufbau der realen Welt (Meisenheim am Glan, 1949), p. 358.
[138] Ibidem, p. 467.
[139] Idem, Philosophie der Natur, cit., p. 95-6.
[140] Ibidem, p. 279.
[141] Ibidem, p. 291.
[142] Ibidem, p. 442.
[143] Ibidem, p. 457.
[144] Ibidem, p. 661.
[145] N. Hartmann, Teleologisches Denken (Berlim, 1951), p. 13.
[146] Ibidem, p. 108-9.
[147] Idem, Der Aufbau der realen Welt, cit., p. 516-7.
[148] Ibidem, p. 198.
[149] Idem, Philosophie der Natur, cit., p. 565.
[150] Ibidem, p. 110-1.
[151] Ibidem, p. 111.
[152] Ibidem, p. 113.
[153] Idem, Das Problem des geistigen Seins (Berlim/Leipzig, 1933), p. 183.
[154] Idem, Ontologie, cit., p. 243-4.
[155] Ibidem, p. 246.
[156] Ibidem, p. 246-7
[157] Ibidem, p. 265.
[158] Ibidem, p. 280.
[159] Ibidem, p. 318.
[160] Ibidem, p. 263.
[161] Idem, Der Aufbau der realen Welt, cit., p. 320.
[*] O termo em alemão é Wirklichkeit, que nas páginas anteriores traduzimos por "realidade". A variação aqui efetuada tem por objetivo destacar a diferenciação promovida por Hartmann entre Wirklichkeit e Realität. O primeiro termo designa uma das categorias da modalidade, o segundo refere-se às esferas do ser, por ele separadas entre "ser real" (realen Sein) e "ser ideal" (idealen Sein). Desse modo, para Hartmann, o ser ideal possui efetividade, tanto quanto o ser real. O mesmo critério foi adotado na tradução do termo Unwirklichkeit, vertido para o português como "inefetividade". Adotamos apenas nesse momento a variação terminológica pelo fato de, no caso de Lukács, o uso da terminologia não possuir o mesmo peso conceitual presente no pensamento de Hartmann. (N. R. T.)
[162] N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlim, 1938), p. 162.
[163] Ibidem, p. 196.
[164] Ibidem, p. 33.
[165] Ibidem, p. 79.
[166] Ibidem, p. 13-4.
[167] Ibidem, p. 182-3.
[168] Idem, Philosophie der Natur, cit., p. 669, 681.
[169] Idem, Möglichkeit und Wirklichkeit, cit., p. 126.
[170] Idem.
[171] Ibidem, p. 139.
[172] Ibidem, p. 219.
[173] Ibidem, p. 53.
[174] Ibidem, p. 219.
[175] N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus (Berlim/Leipzig, 1929), v. II, p. 159.
[*] Tradução de Carlos Nelson Coutinho. (N. E.)
[176] Marx, Theorien über den Mehrwert (Stuttgart, 1921, v. III), p. 94; MEW, v. 26/3, p. 80.
[177] [G. W. F. Hegel,] Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems (Hamburgo, Felix Meiner), 1. ed., 1832, p. 276s; 2. ed., 1962, p. 119.
[178] [G. W. F. Hegel,] Rechtsphilosophie, § 108, adendo [ed. bras.: Filosofia do direito, São Leo-poldo, EdUnisinos, 2010, p. 130s].
[*] Lukács projetou o texto Para uma ontologia do ser social, num primeiro momento, como introdução a uma Ética, que não chegou a escrever. Por isso, como aqui, há várias referências a assuntos que deveriam ser abordados nessa Ética, que restou como projeto. (N. T.)
[179] [G. W. F. Hegel e Johannes Hoffmeister,] Briefe von und an Hegel (Hamburgo, 1953), v. II, p. 297s.
[*] Ou seja, o capítulo sobre a lógica contido na Enciclopédia das ciências filosóficas. (N. T.)

[180] [G. W. F. Hegel,] Enzyklopädie, 8. ed., § 161, adendo; p. 309 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, cit., p. 293s].
[181] Ibidem, § 261, adendo; 9. ed., p. 60 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em com-pêndio, v. II: A filosofia da natureza, São Paulo, Loyola, 1997, p. 65].
[182] Karl Rosenkranz, Hegels Leben (Berlim, 1844), p. 416.
[*] Há aqui uma referência crítica implícita ao famoso ensaio do filósofo italiano Benedetto Croce, intitulado precisamente Ciò che è vivo e ciò che è morto en Hegel [O que está vivo e o que está morto em Hegel]. (N. T.)
[183] Tratei extensamente dessa questão no meu livro Der junge Hegel (3. ed., Neuwied/Berlim, 1967, Werke, v. VIII). Posso me restringir aqui, portanto, a uma simples alusão ao tema.
[184] G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, cit., § 181, adendo; 7. ed., p. 338s e § 184, adendo; 7. ed., p. 340s [ed. bras.: Filosofia do direito, cit., p. 188s].
[185] Ibidem, § 186; 7. ed., p. 343 [ed. bras.: ibidem, p. 191, com modif.].
[186] Ibidem, § 185; 7. ed., p. 341 [ed. bras.: ibidem, p. 190, com modif.].
[187] MEGA, v. I/1, 1, p. 489; MEW, v. I, p. 227 [ed. bras.: Crítica da filosofia do direito de Hegel, trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo, Boitempo, 2005, p. 91].
[188] G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, cit., § 245; 7. ed., p. 390 [ed. bras.: Filosofia do direito, cit., p. 223, com modif.].
[189] MEGA, v. I/1, 1, p. 407s, 409, 428; MEW, v. I, p. 207-8, 216 [ed. bras.: Crítica da filosofia do direito de Hegel, cit., p. 30s, 32, 39].
[190] [G. W. F. Hegel,] Phänomenologie, v. II, p. 10; 3. ed., p. 18 [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/USF, 2002, p. 31].
[191] Cf. ibidem, p. 37; 3. ed., p. 46 [ed. bras.: ibidem, p. 53].
[192] Ibidem, p. 42; 3. ed., p. 52 [ed. bras.: ibidem, p. 58].
[193] Ibidem, p. 5; 3. ed., p. 13 [ed. bras.: ibidem, p. 26s].
[194] Engels, Ludwig Feuerbach (Viena/Berlim, 1927), p. 20; MEW, v. 29, p. 269.
[195] [G. W. F. Hegel,] Die Vernunft in der Geschichte (Leipzig, 1927), p. 63; 12. ed., p. 37s [ed. bras.: A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história, 2. ed., São Paulo, Centauro, 2001, p. 68].
[196] [G. W. F. Hegel,] Phänomenologie, cit., v. II, p. 328s; 3. ed., p. 325 [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, cit., p. 305].
[197] [Idem,] Philosophie der Geschichte, p. 35; 12. ed., p. 104.
[198] Lukács, Der junge Hegel, cit., p. 541s.
[199] Espinosa, "Propos. VII", Ethik II [ed. bras.: Ética, São Paulo, Abril Cultural, 1973, parte II, proposição VII, p. 135].
[200] G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems, cit., 1.ed., p. 263; 2. ed., p. 106.
[201] Ibidem, p. 261; 2. ed., p. 105.
[202] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, cit., § 246, adendo; 9. ed., p. 16 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. II, cit., p. 18].
[203] Ibidem, § 247; 9. ed., p. 24 [ed. bras.: ibidem, p. 26].
[204] [G. W. F. Hegel, Wissenschaft der] Logik, v. V, p. 44s; 6. ed., p. 282s.
[205] Idem, Enzyklopädie, cit., § 249, adendo; 9. ed., p. 32s [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. II, cit., p. 35].
[206] Heine, Werke und Briefe (Leipzig/Viena), v. VI, p. 47; 7. ed. (Berlim, Kaufmann, 1961s), p. 126.
[207] Paul Lafargue, "Karl Marx", em Karl Marx – Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze (Moscou/Leningrado, 1934), p. 129-30; Das Recht auf Faulheit & Persönliche Erinnerungen an Karl Marx (Frankfurt/Viena, 1966), p. 62.
[208] [G. W. F. Hegel,] Phänomenologie, v. II, cit., p. 14s; 3. ed., p. 23 [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, cit., p. 34s].
[209] Ibidem, p. 604; 3. ed., p. 584 [ed. bras.: ibidem, p. 538].
[210] Ibidem, p. 594; 3. ed., p. 575 [ed. bras.: ibidem, p. 530, com modif.].
[211] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA, v. I/3, p. 157; MEW, Suplemento I , p. 575 [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos, trad. Jesus Ranieri, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 124s, com modif.].
[212] [G. W. F. Hegel,] Logik, cit., v. III, p. 107; 5. ed., p. 116.
[213] Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass (Viena/Berlim, 1932), p. 288.
[214] [G. W. F. Hegel,] Logik, cit., v. III, p. 74s; 5. ed., p. 84s.
[215] Ibidem, p. 119; 5. ed., p.128.
[216] Ibidem, p. 63; 5. ed., p. 73.
[217] Engels, Anti-Dühring (Moscou/Leningrado, 1935, MEGA, edição especial), p. 139; MEW, v. 20, p. 126 [ed. bras.: Anti-Dühring, 3. ed., São Paulo, Paz e Terra, 1990].
[218] Ibidem, p. 144 e 131.
[219] Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass, cit., p. 139.

[220] Lukács, Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen (Neuwied/Berlim, 1963, Werke, v. XI e XII).
[221] [G. W. F. Hegel,] Enzyklopädie, cit., § 249, adendo; 9. ed., p. 32 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. II, cit., p. 34].
[222] Carta de Engels a C. Schmidt de 1o de novembro de 1891, Marx-Engels, Ausgewählte Briefe (Moscou/Leningrado, 1934), p. 392; MEW, v. 38, p. 204.
[223] [G. W. F. Hegel,] Logik, cit., v. V, p. 220; 6. ed., p. 453.
[224] Ibidem p. 206; 6. ed., p. 439s.
[225] Ibidem, p. 220; 6. ed., p. 452s.
[226] Ibidem, p. 228; 6. ed., p. 461s.
[227] [G. W. F. Hegel,] Jenenser Realphilosophie (Leipzig, Meiner, 1931, v. II), p. 199.
[228] [Idem,] Logik, cit., v. V, p. 220; 6. ed., p. 453.
[229] Ibidem, v. III, p. 33; 5. ed., p. 44.
[230] Ibidem, v. V, p. 342; 6. ed., p. 573s; Enzyklopädie, cit., § 244; 8. ed., p. 393 [ed. bras.: En-ciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, cit., p. 370s].
[231] Cf. o opúsculo de Bruno Bauer, Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen (Leipzig, 1841), no qual também colaborou o jovem Marx.
[232] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, cit., § 68 e 71; 8. ed., p. 158s e 163 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, cit., p. 148s].
[233] [Idem,] Phänomenologie, cit., v. II, p. 573; 3. ed., p. 556s [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, cit., p. 513].
[234] [Idem,] Enzyklopädie, cit., § 565; 10. ed., p. 374 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosó-ficas em compêndio, v. III: A filosofia do espírito, São Paulo, Loyola, 1995, p. 347s].
[235] [Idem,] Philosophie der Geschichte, v. IX, p. 391; 10. ed., p. 389 [ed. bras.: Filosofia da história, 2 ed., Brasília, UnB, 1999].
[236] Treitschke, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert (Leipzig, 1927, v. III), p. 401.
[*]Tradução de Carlos Nelson Coutinho. (N. E.)
[237] Tratei amplamente dessa questão em meu livro Die Zerstörung der Vernunft (Neuwied/Berlim, 1962), p. 474s.
[238] [G. W. F. Hegel,] Geschichte der Philosophie, v. XIII, p. 301; 18. ed., p. 329.
[239] [G. W. F. Hegel,] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, 1. ed., p. 252; 2. ed., p. 96. A primeira redação conhecida dessa formulação radicalmente nova da dialética se encontra no fragmento sistemático de Frankfurt, no qual Hegel diz: "A vida seria a ligação da ligação e da não ligação", H. Nohl (org.), Hegels theologische Jugendschriften (Tübingen, 1907), p. 348. Naturalmente a redação de Iena é mais consciente e geral, mas a oposição ao tipo de dialética de Schelling e de seus predecessores já faz parte do ideário do jovem Hegel.
[240] [Idem,] Phänomenologie, cit., v. II, p. 16; 3. ed., p. 24 [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, cit., p. 36].
[241] [Idem,] Logik, cit., v. V, p. 341; 6. ed., p. 571s.
[242] [Idem,] Phänomenologie, cit., v. II, p. 16; 3. ed., p. 24 [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, cit., p. 16].
[*]No original, consta o termo Abteilung (seção), mas deve tratar-se de um lapso editorial devido à semelhança com a palavra Ableitung (derivação, dedução). (N. T.)
[243] Rosenkranz, Hegels Leben, cit., p. 214.
[244] [G. W. F. Hegel,] Phänomenologie, cit., v. II, p. 11; 3. ed., p. 19s [ed. bras.: Fenomenologia do espírito, cit., p. 32, com modif.].
[245] Ibidem, p. 14; 3. ed., p. 22 [ed. bras.: ibidem, p. 34].
[246] Idem, Logik, cit., v. V, p. 35; 6. ed., p. 274.
[247] [G. W. F. Hegel,] Enzyklopädie, cit., § 159, adendo; 8. ed., p. 306 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, p. 289].
[248] Ibidem,§ 160, adendo; 8. ed., p. 307 [ed. bras.: ibidem, p. 292].
[249] Ibidem, § 193; 8. ed., p. 346 [ed. bras.: ibidem, p. 328, com modif.].
[250] [Idem, Logik, cit.,] v. V, p. 283 e 285; 6. ed., p. 515 e 516s.
[251] [Ibidem,] v. III, p. 107; 5. ed., p. 117.
[252] Idem, [Enzyklopädie, cit.,] § 419, adendo; 10. ed., p. 208 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. III, p. 190s].
[253] [Idem,] Logik, cit., v. VI, p. 21s; 6. ed., p.31.
[254] Rosenkranz, Hegels Leben, cit., p. 546; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2. ed., p. 551.
[255] [G. W. F. Hegel,] Enzyklopädie, cit., § 467, adendo; 10. ed., p. 286 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. III, cit., p. 261].
[256] [Vladimir Ilitch Lenin,] Aus dem philosophischen Nachlass, cit., p. 288.
[257] [G. W. F. Hegel,] Die Vernunft in der Geschichte, cit., p. 7; 12. ed., p. 23.
[258] [Idem,] Logik, cit., v. IV, p. 4; 6. ed., p. 13s.
[*]Texto truncado no original. O contexto e a passagem de referência permitem preencher aproximadamente a lacuna:

"é negada a correlação interna entre a aparência/o fenômeno e a essência". (N. T.)
[259] G. W. F. Hegel, Logik, cit., v. IV, p. 10s; 6. ed., p. 19s.
[260] Ibidem, v. IV, p. 7s; 6. ed., p. 17.
[261] Rosenkranz, Hegels Leben, cit., p. 545; Aphorismen aus Hegels Wastebook, cit., p. 549.
[262] [G. W. F. Hegel,] Logik, cit., v. IV, p. 36; 6. ed., p. 45.
[263] [Idem,] Rechtsphilosophie, cit., § 124 e § 185; 7. ed., p. 232 e 341 [ed. bras.: Filosofia do direito, p. 139 e 189s].
[264] [G. W. F. Hegel,] Logik, cit., v. IV, p. 56; 6. ed., p. 65.
[265] [G. W. F. Hegel,] Enzyklopädie, cit., § 12; 8. ed., p. 55 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, cit., p. 52].
[266] Ibidem, § 410; 10. ed., p. 184 [ed. bras.: ibidem, v. III, p. 168-75].
[267] [Idem,] Logik, cit., v. IV, p. 81 e 83; 6. ed., p. 92.
[268] [Idem,] Enzyklopädie, cit., § 133; 8. ed., p. 264s [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosó-ficas em compêndio, v. I, cit., p. 253].
[269] Ibidem, § 156, adendo; 8. ed., p. 302 [ed. bras.: ibidem, p. 286].
[270] Ibidem, § 133, adendo; 8. ed., p. 265 [ed. bras.: ibidem, p. 254].
[271] Ibidem, § 149, adendo; 8. ed., p. 294 [ed. bras.: ibidem, p. 279].
[272] Ibidem, § 147; 8. ed., p. 288 [ed. bras.: ibidem, p. 274].
[273] Ibidem, § 145, adendo; 8. ed., p. 285 [ed. bras.: ibidem, p. 271].
[274] Ibidem, § 146, adendo; 8. ed., p. 287s [ed. bras.: ibidem, p. 273]; Logik, v. IV, p. 202; 6. ed., p. 209.
[275] Idem, Logik, cit., v. IV, p. 125; 6. ed., p. 134.
[276] Idem, Enzyklopädie, cit., § 161, adendo; 8. ed., p. 308s [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, cit., p. 293s].
[277] Idem, Logik, cit., v. III, p. 118s; 5. ed., p. 127s.
[278] Ibidem, v. III, p. 188s; 5. ed., p. 196s.
[279] Ibidem, v. III, p. 390; 5. ed., p. 396.
[280] Ibidem, p. 397; 5. ed., p. 402s.
[281] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, cit., § 161, adendo; 8. ed., p. 309 [ed. bras.: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I, cit., p. 294].
[282] Idem.
[283] Ibidem, § 219, adendo; 8. ed., p. 375s [ed. bras.: ibidem, p. 355, com modif.].
[284] [Idem,] Logik, v. IV, p. 234s; 6. ed., p. 240.
[285] Ibidem, v. V, p. 58s; 6. ed., p. 296s.
[286] Cf. Lukács, "Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik", em Probleme der Ästhetik (Neuwied/Berlim, 1969, Werke, v. X), p. 539s, 565s [ed. bras.: Introdução a uma estética marxista. Sobre a particularidade como categoria da estética, 2. ed., trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970].
[*] Tradução de Carlos Nelson Coutinho. (N. E.)
[**] Citação parcial do seguinte enunciado que consta em Para uma crítica da economia política: "[...] e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações da existência, frequentemente apenas aspectos individuais dessa sociedade, desse sujeito", Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (Berlim, Dietz, 1961, MEW, v. 13), p. 637. (N. T.)
[***] Cf. o capítulo III.
[287] Engels, Feuerbach, cit., p. 31; MEW, p. 277 [ed. bras.: Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, trad. A. de Carvalho, em Obras escolhidas, v. III, Rio de Janeiro, Vitória, 1963, p. 169-207].
[288] Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass, cit., p. 87, 110, 138.
[*] Na edição alemã aparece século XVIII, o que provavelmente constitui um erro, ou do manuscrito de Lukács ou editorial, uma vez que G. Keller e os democratas revolucionários russos são do século XIX. (N. R. T.)
[289] MEGA, v. I/5, p. 34; MEW, v. 3, p. 15 [ed. bras.: Karl Marx, Friedrich Engels, A ideologia alemã, trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 32].
[290] MEGA, v. I/1, 1, p. 80; MEW, Suplemento I, p. 370 [do escrito Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro. (N. T.)]
[291] MEGA, v. I/5, p. 567; MEW, v. 5, p. 18 [ed. bras.: A ideologia alemã, cit., p. 32].
[292] Marx, Das Kapital (5. ed., Hamburgo, 1903), v. I, p. 9; MEW, v. 23, p. 57 [ed. bras.: O capital, Livro I, trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, no prelo].
[293] Ibidem, p. 140-2; MEW, v. 23, p. 192, 194, 193 [ed. bras.: idem].
[294] Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Moscou, 1939-1941; Berlim, 1953), p. 25s [ed. bras.: Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política, trad. Mario Duayer e Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2011, p. 58].
[295] Karl Marx, Das Kapital, cit., v. I, p. 4; MEW, v. 23, p. 52 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].

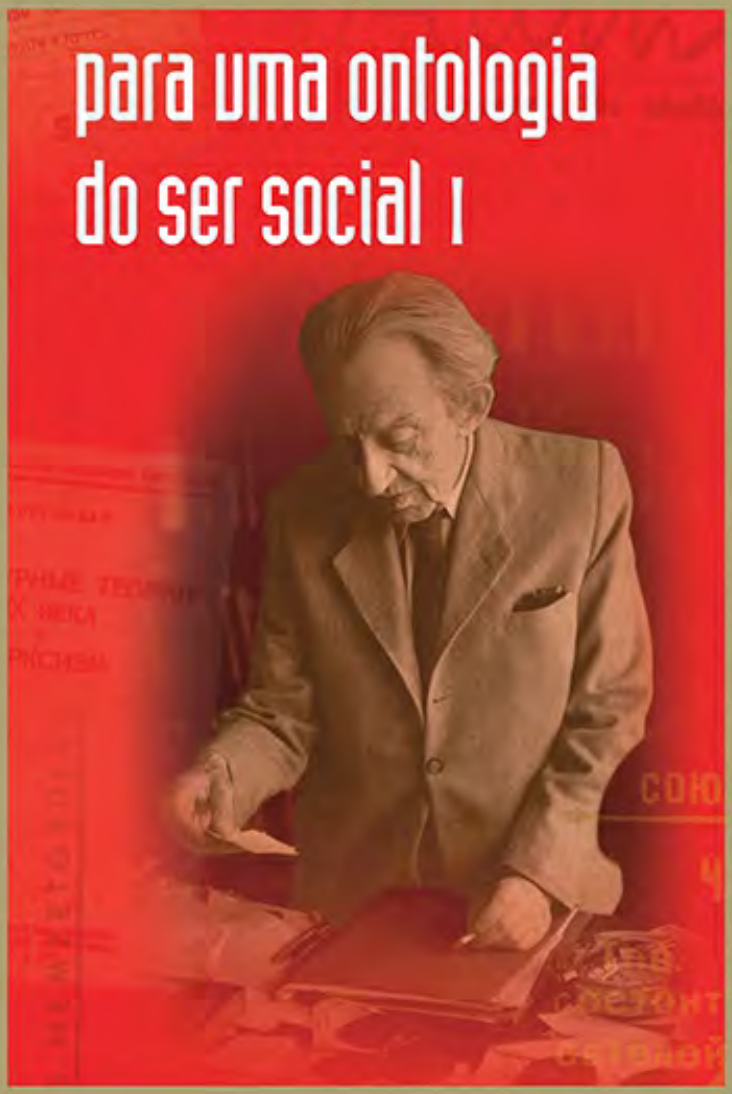
[296] Ibidem, p. 49s; MEW, v. 23, p. 98 [ed. bras.: idem].
[297] [Carta de] Marx a Engels de 19 de dezembro de 1860, em MEGA III/2, p. 533; MEW, v. 30, p. 131.
[298] Recorde-se o significativo trecho contido em sua primeira crítica a Hegel, em MEGA, v. I/1, p. 506s; MEW, v. I, p. 292s [ed. bras.: Karl Marx, Crítica da filosofia do direito de Hegel, cit., p. 151].
[299] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. 69; MEW, v. 23, p. 118s [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[300] Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft – Dialektik der Natur (Moscou/Leningrado, 1935, MEGA, edição especial), p. 486; MEW, v. 20, p. 315 [ed. bras.: A dialética da natureza, São Paulo, Paz e Terra, 2000].
[301] Hobbes, Leviathan (Zurique/Leipzig, 1936, v. I), p. 143 [ed. bras.: Thomas Hobbes, Leviatã, trad. de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva, São Paulo, Nova Cultural, 1997, p. 130s, col. Os Pensadores].
[302] [Karl Marx,] Das Kapital, v. III/2 (2. ed., Hamburgo, 1904), p. 352; MEW, v. 25, p. 825 [ed. bras.: O capital, Livro III, v. 2, trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 271].
[303] Cf. [Friedrich Engels,] Dialektik der Natur, cit., p. 707; MEW, v. 20, p. 337.
[304] Devo a Ágnes Heller a indicação quanto a esse aspecto da teoria de Maquiavel.
[305] [Vladimir Ilitich Lenin,] Aus dem philosophischen Nachlass, cit., p. 99.
[306] Ibidem, p. 213s.
[307] Ibidem, p. 249.
[308] . De Gramsci a Caudwell há uma série de iniciativas nesse sentido. Também meu livro História e consciência de classe nasce de tais aspirações. Mas a pressão stalinista, que tinha como meta vulgarizar e esquematizar, silenciou bem cedo essas tendências no âmbito da Internacional Comunista – e é só nesta que elas podiam estar ambientadas. A maturidade e a correção dessas tentativas são extraordinariamente variadas; seria necessário examiná-las sem subestimações nem superestimações tendenciosas. Investigações desse tipo, porém, só surgiram até agora na Itália a respeito de Gramsci.
[309] Karl Marx, MEGA, I/3, p. 161; MEW, Suplemento I, p. 578 [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos, cit., p. 127].
[310] Ibidem, v. I/6, p. 180; cf. MEW, v. 4, p. 130 [ed. bras.: A miséria da filosofia, trad. Paulo Roberto Banhara, São Paulo, Escala, 2007, p. 101].
[311] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 21 [ed. bras., p. 54].
[312] Ibidem, p. 21s [ed. bras., p. 54s].
[313] Karl Marx, Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen (Moscou/Leningrado, 1934), p. 21; MEW, v. 19, p. 335.
[314] Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (Stuttgart, 1919), p. LV; MEW, v. 13, p. 9.
[315] Ibidem, p. 8s.
[*] Lukács se refere aos Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, título dado pelos editores aos manuscritos de 1857-1858 (publicados pela primeira vez em Moscou, em 1939), e que não devem ser confundidos com a obra Zur Kritik der politischen Ökonomie, publicada pelo próprio Marx em 1859. Cf. a ed. bras.: Karl Marx, Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política, cit. (N. T.)
[316] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. 129; MEW, v. 23, p. 181 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[317] Ibidem, p. 134; Ibidem, p. 185 [ed. bras.: idem].
[318] Ibidem, p. 196; Ibidem, p. 249 [ed. bras.: idem].
[319] Ibidem, p. 725; Ibidem, p. 787s [ed. bras.: idem].
[*] No manuscrito de Marx, segue-se neste ponto a seguinte anotação: "Naturalmente, não se pode saber o que além disso está eventualmente contido nos originais. Riazanov me disse, nos inícios dos anos 1930, que os manuscritos de O capital teriam ocupado dez volumes e que Engels publicara apenas uma parte dessa massa de manuscritos". [Anotação marginal de Lukács no manuscrito. (N. E.)]
[*] Cf. o capítulo III: "A falsa e a autêntica ontologia de Hegel". (N. E. A.)
[320] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I/XVII; MEW, v. 23, p. 27.
[321] Karl Marx, MEGA, v. I/3, p. 146; MEW, Suplemento I, p. 563s [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos, cit., p. 157-61].
[322] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. 40; MEW, v. 23, p. 88 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.,].
[323] Ibidem, p. 17; ibidem, p. 65 [ed. bras.: idem].
[324] Marx, Theorien über den Mehrwert, v. II/1 (Stuttgart, 1911), p. 309s; cf. MEW, v. 26/2, p. 107. Cf., ainda mais extensamente, Karl Marx, Grundrisse, cit., p. 312s [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 334s].
[325] [Karl Marx,] Das Kapital, v. II (3. ed. Hamburgo, 1903), p. 368s; MEW, v. 24, p. 393 [ed. bras: O capital, Livro II, trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1984, p. 292s].
[326] Ibidem, p. 72s; ibidem, p. 104s [ed. bras.: ibidem, p. 74s].
[327] Ibidem, p. 369; ibidem, p. 394 [ed. bras.: ibidem, p. 293].
[328] Devo a Franz Janossy a indicação para esse problema.
[329] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 11 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 45].
[330] Ibidem, p. 15 [ed. bras.: ibidem, p. 48].

[331] Ibidem, p. 13s [ed. bras.: ibidem, p. 47]. É elucidativo, para os que pretendem a todo custo construir uma contraposição entre o jovem Marx e o Marx da maturidade, comparar esta passagem com o trecho dos Manuscritos econômico-filosóficos sobre o desenvolvimento da música e do sentido musical. Quando afirma que a "educação dos cinco sentidos" é o resultado de toda a história universal até seu tempo, Marx formula o mesmo pensamento, em termos igualmente universais (cf. MEGA, v. III, p. 120; MEW, Suplemento I, p. 541s [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos, cit., p. 110]).
[332] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 13 [ed. bras.: ibidem, p. 46s].
[333] Ibidem, p. 15 [ed. bras.: ibidem, p. 49].
[334] Ibidem, p. 17 [ed. bras.: ibidem, p. 51].
[335] Ibidem, p. 19 [ed. bras.: ibidem, p. 52].
[336] Lenin, Sämtliche Werke (Moscou, 1933, v. XII), p. 333. [A citação se refere a O programa da social-democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907. (N. T.)]
[337] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. III/2, p. 324s; MEW, v. 25, p. 799s [ed. bras.: O capital, Livro I, cit., p. 251s].
[338] É evidente que a essa tendência do desenvolvimento liga-se estreitamente uma categoria determinante para toda a cultura humana, a do ócio ou tempo livre. Só será possível tratar dela na segunda parte do livro.
[339] Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (Viena/Berlim, 1927), p. 21 [ed. bras.: O 18 de brumário de Luís Bonaparte, trad. Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2011, p. 25].
[340] MEGA, I/5, p. 65s; MEW, v. 3, p. 76 [ed. bras.: Karl Marx e Friedrich Engels, A ideologia alemã, cit., p. 65].
[341] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 387 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 399-400].
[342] Ibidem, p. 387s [ed. bras.: idem].
[343] Friedrich Engels, prefácio a Das Elend der Philosophie (Stuttgart, 1919), p. IXs; MEW, v. 21, p. 178 [ed. bras.: A miséria da filosofia, cit., p. 17].
[344] Engels, Ursprung der Familie (Moscou/Leningrado, 1934), p. 86s; MEW, v. 21, p. 97 [ed. bras.: cf. Origem da família, da propriedade privada e do Estado, 2. ed., trad. Ciro Mioranza, São Paulo, Escala, s/d, p. 109-10].
[345] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. 9; MEW, v. 23, p. 57 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[346] Ibidem, p. 43 e 45; ibidem, p. 91s [ed. bras.: idem].
[347] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 30 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 62].
[348] Cf. carta de Friedrich Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890, em Marx-Engels, Ausgewählte Briefe (Moscou/Leningrado, 1934), p. 380s; MEW, v. 37, p. 490s.
[349] Cf. Franz Mehring (org.), Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850 (Stuttgart, 1913), v. III, p. 408s (ensaio sobre Guizot); MEW, v. VII, p. 207s.
[*] Cf. o volume II de Para uma ontologia do ser social (São Paulo, Boitempo, no prelo). (N. T.)
[350] Lenin, Sämtliche Werke (Viena/Berlim, 1930), v. XXV, p. 284.
[351] Marx, Theorien über den Mehrwert, II/2 (4. ed., Stuttgart, 1921), p. 279s e 282; cf. MEW, v. 26/2, p. 504 e 506.
[352] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 30 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 63].
[353] Citado com aprovação por Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass, cit., p. 50s.
[354] [Karl Marx e Friedrich Engels,] Ausgewählte Briefe, cit., p. 291; MEW, v. 19, p. 111.
[355] Marx-Engels, Ausgewählte Schriften (Moscou/Leningrado, 1934), v. I, p. 371s; MEW, v. 13, p. 475 [ed. bras.: Friedrich Engels, "Contribuição à crítica da economia política de Karl Marx", em Obras escolhidas, cit., p. 338-47].
[356] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 23 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 56].
[357] Idem [ed. bras.: idem].
[358] Ibidem, p. 24 [ed. bras.: ibidem, p. 57].
[359] Ibidem, p. 25s [ed. bras.: ibidem, p. 58].
[360] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. VI; MEW, v. 23, p. 12 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[361] [Friedrich Engels,] Ursprung, cit., p. 165 e 110; MEW, v. 21, p. 164 e 116 [ed. bras.: Origem da família, da propriedade privada e do Estado, cit.].
[362] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. 703; MEW, v. 23, p. 765 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[363] Ibidem, p. VIII; ibidem, p. 15s [ed. bras.: idem].
[364] Lenin, Sämtliche Werke, cit., v. XXV, p. 203 e 250.
[365] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 29 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 62].
[366] V. I. Lenin, "Der Zusammenbruch der II. Internationale (Juni 1915)", em Werke, v. 21, (Berlim, 1960), p. 206.
[367] O que acabamos de discutir aparece repetidamente nos escritos juvenis de Marx, com referência particular à Alemanha; cf., por exemplo, MEGA, v. I/1, 1, p. 616; MEW, v. 1, p. 386. [Referência à Crítica da filosofia do direito de Hegel, cit. (N. T.)]
[368] O fato de que todos esses fatores de desigualdade possam ser entendidos como racionais apenas post festum é algo de compreensão óbvia, mas não elimina a desigualdade. A assimilação surpreendentemente rápida do capitalismo pelo Japão, em contraste com outros países atrasados, pode ser explicada a posteriori, sem grandes dificuldades, indicando-se

a presença no Japão de uma estrutura feudal, em contraste com as relações asiáticas de produção vigentes, por exemplo, na China e na Índia. Esse caso, todavia, foi necessário para compreender, na sua racionalidade econômica, a particular predisposição da sociedade feudal em dissolução a passar para o capitalismo.
[369] Entende-se que a posição geográfica também é base natural; mas, no curso do desenvolvimento histórico, ela se torna em última instância uma determinação predominantemente social. O fato de que um mar separe ou una dois países depende, de maneira substancial, do nível de desenvolvimento das forças produtivas. Quanto mais estas se desenvolvem, tanto mais se afasta, também nesse caso, a barreira natural.
[370] Lenin, Sämtliche Werke, cit., v. XIX, p. 200s.
[371] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 30 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 62].
[372] Troca de correspondência entre Lassalle e Marx: Nachgelassene Briefe und Schriften (Stuttgart/Berlim, G. Mayer, 1922), v. III, p. 375; MEW, v. 30, p. 614. Cf. a carta de Engels em Marx-Engels, Ausgewählte Briefe, cit., p. 380; MEW, v. 37, p. 491s.
[373] Idem; MEW, v. 30, p. 614s.
[374] H. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre (1911), p. 411. Em termos menos paradoxais, Kant expressa essa não congruência, que naturalmente se revela com a máxima clareza nos casos extremos, que são as revoluções, dizendo o seguinte: se é verdade que a revolução nega todo direito vigente, as leis da revolução vitoriosa, todavia, podem e devem pretender plena validade jurídica. Kant, Die Metaphysik der Sitten (Leipzig, F. Meiner, 1905, Philosophische Bibliothek), p. 144s [ed. bras.: A metafísica dos costumes, 2. ed., trad. Edson Bini, Bauru, Edipro, 2008, p. 165s]. O fato de que essa concepção moderna do direito houvesse sido precedida, durante um longo período, pelo chamado direito à resistência, do qual ainda estão presentes ecos em Fichte e até mesmo em Lassalle, não tem importância para nossas argumentações. O dualismo e a heterogeneidade sociais na formação e na vigência do direito manifestam-se aqui em termos modificados, mas resta de pé sua essência ontológica, tanto mais que essa contradição encontra uma manifestação jurídica também no próprio direito à resistência, ainda que em formas diversas daquelas que assumirá no direito moderno.
[375] Na carta antes citada, Engels diz que essa possibilidade existe em todas as decisões do Estado referentes à economia; e observa, com razão, que decisões eventualmente erradas podem provocar grandes danos, os quais, porém, não são capazes de alterar, em sua substância, a linha principal do desenvolvimento econômico. [Cf. Karl Marx, Friedrich Engels,] Ausgewählte Briefe, cit., p. 379s.
[376] Marx, Grundrisse, cit., p. 30 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 63].
[377] [Karl Marx,] Theorien über den Mehrwert, I/3 (3. ed., Stuttgart, 1919), p. 382; cf. MEW, v. 26/1, p. 248.
[378] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 30 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 62-3].
[379] G. Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen (Neuwied/Rhein, 1963, Werke, v. 12/2), p. 175s e 448s.
[380] [Karl Marx,] Der achzehnte Brumaire, cit., p. 21s; MEW, v. VIII, p. 115 [ed. bras.: O 18 de brumário de Luís Bonaparte, cit., p. 25].
[381] MEGA, v. III, p. 348; MEW, v. II, p. 181 [ed. bras.: Karl Marx e Friedrich Engels, A sagrada família, cit., p. 194, com modif.].
[382] Marx-Engels, Über Kunst und Literatur (org. M. Lifschitz, Berlim, B. Henschel, 1948), p. 105s; cf. MEW, v. 17, p. 43s.
[383] MEGA, v. I/5, p. 535; MEW, v. 3, p. 7 [ed. bras.: A ideologia alemã, cit., p. 534].
[384] Ibidem, p. 20; ibidem, p. 30 [ed. bras.: ibidem, p. 35].
[385] MEGA, v. I/3, p. 142; MEW, Suplemento I, p. 560 [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos, cit., p. 155].
[386] Ibidem, p. 88s; ibidem, p. 517 [ed. bras.: ibidem, p. 85].
[387] Ibidem, p. 117; ibidem, p. 538s [ed. bras.: ibidem, p. 107].
[388] Diálogo com Soret, 5 de janeiro de 1832, em Goethes Gespräche mit Eckermann (Leipzig, Insel), p. 702.
[*] Cf. G. Lukács, Existencialismo ou marxismo? (trad. José Carlos Bruni, São Paulo, Ciências Humanas, 1979), p. 101-206. (N. T.)
[389] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 6 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 40].
[390] MEGA, I/3, p. 296; MEW, v. 2, p. 127s [ed. bras.: A sagrada família, cit., p. 139].
[391] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. I, p. 323; MEW, v. 23, p. 379 [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[392] [Karl Marx,] Grundrisse, cit., p. 30 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 62].
[393] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen,1922), p. 545s [ed. bras.: Ciência e política: duas vocações, 17. ed., São Paulo, Cultrix, 2011, p. 41-3].
[394] G. V. Plekhanov, Die Grundprobleme des Marxismus (Stuttgart/Berlim, 1922), p. 77 [ed. bras.: Questões fundamentais do marxismo, trad. J. B. Lima e Silva, Rio de Janeiro, Vitória, 1956].
[395] [Karl Marx,] Zur Kritik, cit., p. LV; MEW, v. 13, p. 9.
[396] Carta de Engels a Bloch de 21 de setembro de 1890, em [Karl Marx e Friedrich Engels,] Ausgewählte Briefe, cit., p. 374; MEW, v. 37, p. 463. De modo semelhante na carta a Mehring de 14 de julho de 1893 em ibidem, p. 405; MEW, v. 39, p. 96s.

[397] Em O capital, Marx mostra como o tempo de trabalho socialmente necessário permanece essencialmente idêntico nas mais diversas formações. Cf. Das Kapital, cit., v. I, p. 43s; MEW, v. 23, p. 90s [ed. bras.: O capital, Livro I, cit.].
[398] Karl Marx, Grundrisse, cit., p. 31 [ed. bras.: Grundrisse, cit., p. 63].
[399] Lenin, Sämtliche Werke (Viena/Berlim, 1931), v. XXI, p. 544s.
[400] [Karl Marx,] Das Kapital, cit., v. III/2, p. 355; MEW, v. 25, p. 828 [ed. bras. p. 273].
[401] MEGA, v. I/6, p. 526; MEW, v. 4, p. 462 [ed. bras.: Karl Marx e Friedrich Engels, Manifesto Comunista, trad. Álvaro Pina, São Paulo, Boitempo, 2005, p. 40].
[402] Lenin, Sämtliche Werke, cit., v. XXV, p. 420.
[403] [Karl Marx,] Zur Kritik der politischen Ökonomie, cit., p. LVI; MEW, v. 13, p. 9.
[*] Acréscimo manuscrito: "As mais recentes pesquisas etnográficas mostram que essa relação é determinada pelo desenvolvimento econômico e pelo correspondente desenvolvimento da estrutura social já em seus estágios mais primitivos". (N. E. A.)
[404] MEGA I/3, p. 113; MEW, Suplemento I, p. 535 [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos, cit., p. 104s].
[405] Aqui nos ocupamos exclusivamente das opiniões de Marx. O fato de que o socialismo, sob Stalin, inclusive em aspectos decisivos, tenha seguido em sua realização caminhos diversos e algumas vezes até opostos já foi afirmado por mim várias vezes. Nesse contexto, para não dar lugar ao surgimento de equívocos metodológicos, basta tomar posição contra todo aquele que identificar a concepção marxiana com o desenvolvimento staliniano do socialismo, em parte para corroborar e conservar, com falsas referências a Marx, as decisões equivocadas do stalinismo, em parte para desacreditar o socialismo, apresentando a teoria e a práxis de Stalin como estando de acordo com Marx e Lenin. Mesmo não tendo a oportunidade de aprofundar melhor, aqui, essa importante problemática, devemos, porém, acrescentar que é extremamente ingênuo (ou demagógico) descartar em definitivo uma nova formação após um período de realização tão breve do ponto de vista histórico. Mesmo que ainda sejam necessárias décadas para superar na teoria e na práxis a herança de Stalin e retornar ao marxismo, tal lapso de tempo ainda seria – do ponto de vista histórico – um período relativamente breve.
[406] [Karl Marx e Friedrich Engels,] Ausgewählte Schriften, cit., v. II, p. 580s; MEW, v. 19, p. 20s [ed. bras.: Crítica do Programa de Gotha, trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2012, p. 30-2].
[407] Vladimir Ilitch Lenin, Ausgewählte Werke (Moscou/Leningrado, Verlag für Literatur und Politik, 1936), v. IX, p. 364.
[*] Por Carlos Nelson Coutinho. (N. E.)

György Lukács



BOITEMPO
EDITORIAL