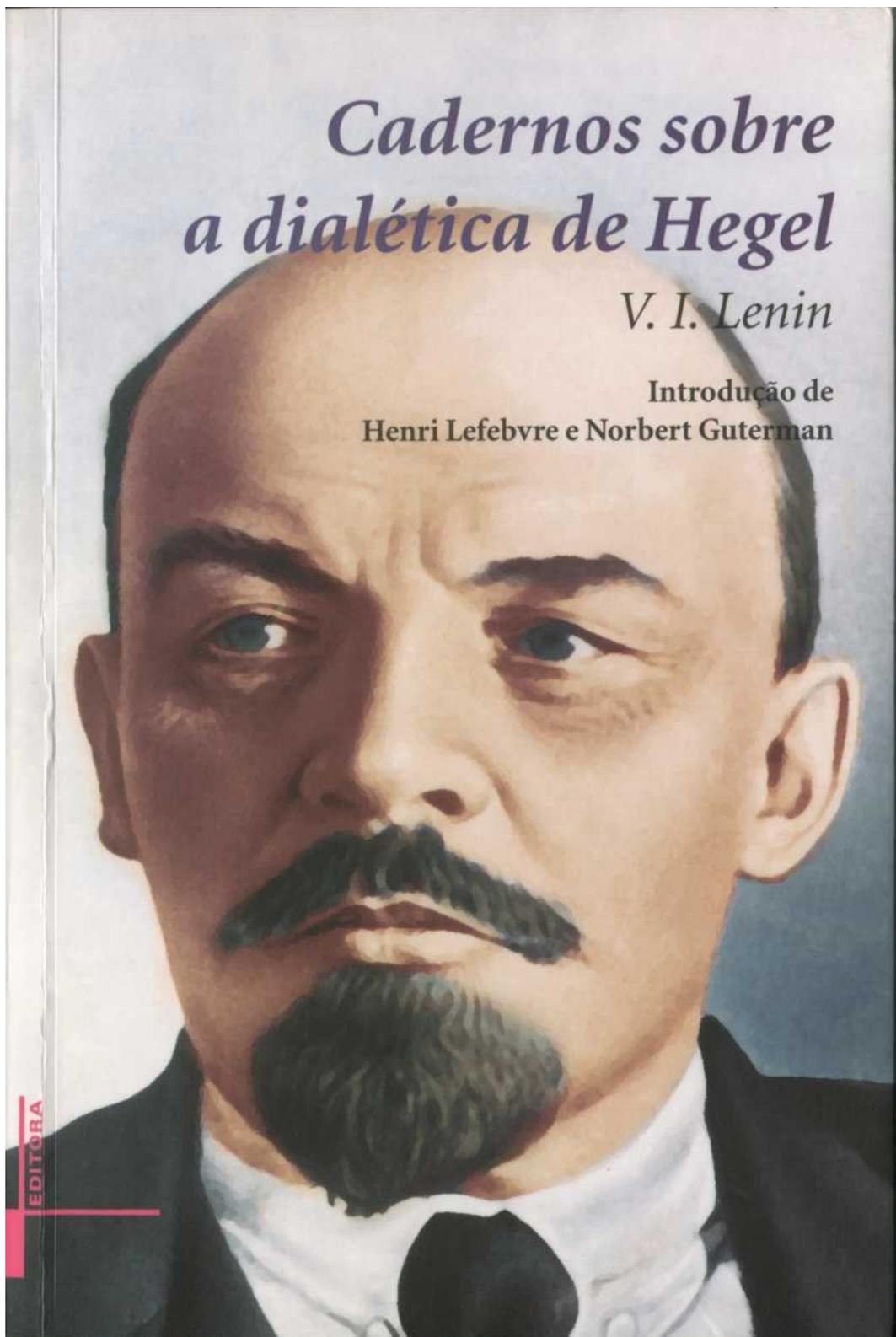


*Cadernos sobre  
a dialética de Hegel*

*V. I. Lenin*

Introdução de  
Henri Lefebvre e Norbert Guterman



EDITORA

pensamento **C**ritico  
16

UFRJ

*Reitor* Aloisio Teixeira

*Vice-Reitora* Sylvia Vargas

*Coordenadora do Fórum de Ciência e Cultura*

Beatriz Resende

Editora UFRJ

*Diretor* Carlos Nelson Coutinho *Coordenadora*

*Executiva* Fernanda Ribeiro *Conselho Editorial*

Carlos Nelson Coutinho (presidente) Charles Pessanha

Diana Maul de Carvalho José Luís Fiori José Paulo

Netto Leandro Konder Virgínia Fontes

*V. I. Lenin*

CADERNOS SOBRE A  
DIALÉTICA DE HEGEL

INTRODUÇÃO *Henri Lefebvre e Norbert*

*Guterman*

TRADUÇÃO

*José Paulo Netto*

Copyright © 2011 by Editora UFRJ  
Os direitos autorais sobre a tradução desta obra foram cedidos gratuitamente por José Paulo Netto à Editora UFRJ.

Título original: *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, 1936.

Ficha Catalográfica elaborada pela Divisão de Processamento Técnico - SIBI/UFRJ

L566c Lênin, Wladimir Ilitch, 1870-1924.

Cadernos sobre a dialética de Hegel / V. I. Lênin; tradução de José Paulo Netto. - Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. (Pensamento Crítico, 16)

208 p.; 14x21 cm

1. Lógica. 2. Dialética. 3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 1. Netto, José Paulo, trad. II. Título. III. Série.

CDD 146.32

ISBN 978-85-7108-356-

1 *Revisão*

João Sette Camara

*Capa, Projeto Gráfico e  
Edição Eletrônica* Ana  
Carreiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Fórum de Ciência e Cultura  
Editora UFRJ  
Av. Pasteur, 250 / salas 100  
CEP.: 22290-902 - Praia Vermelha  
Rio de Janeiro, RJ

TeL/Fax: (21) 2542-7646 e 2295-0346  
(21)2295-1595 r. 226 Distribuição: (21)  
2541-7946 <http://www.editora.ufrj.br>

*Apoio*

## SUMÁRIO

Introdução	7
<i>Henri Lefebvre e Norbert Guterman</i>	
<i>Cadernos sobre a dialética de Hegel</i>	93
Extratos do prefácio à edição russa	95
Nota dos organizadores da edição francesa	97
Ciência da lógica. Obras completas de Hegel. Tomo III	99
Prefácio à primeira edição	99
Prefácio à segunda edição	100
Introdução: conceito geral da lógica	104
Livro primeiro: a doutrina do ser. O ser	107
Seção primeira: a qualidade	109
Seção segunda: a quantidade	116
Seção terceira: a medida	119
Ciência da lógica. Tomo IV. Primeira parte	123
A lógica objetiva	123
Livro segundo: a doutrina da essência	123
Seção primeira: a essência	123
Seção segunda: o fenômeno	137
Seção terceira: a realidade	142
Ciência da lógica. Tomo V. Segunda parte	149
A lógica subjetiva ou a doutrina do conceito	149
Do conceito em geral	149
Seção primeira: a subjetividade	155
Seção segunda: a objetividade	160
Seção terceira: a Ideia	164
Seção III. Capítulo I: A vida	171
Capítulo II: A Ideia do conhecimento	172

Capítulo III: A Ideia absoluta	183
Observações gerais	194
Apêndice: Plano da dialética (Lógica) de Hegel	199
Índice de nomes	203

## INTRODUÇÃO

*Henri Lefebvre e Norbert Guterman*

### 1.

Entre setembro e dezembro de 1914, quando de sua estância em Berna, Lênin leu *A ciência da lógica*, de Hegel. Para sua utilização pessoal, em simples cadernos escolares, ele tomou uma grande quantidade de notas (em russo, inglês, francês) e de citações, acompanhadas de *comentários às vezes irônicos*, às vezes admirados, frequentemente reduzidos a uma palavra, uma interjeição ou um simples ponto de exclamação.

Lênin não foi um “filósofo” no sentido habitual da palavra. No entanto, a leitura destes *Cadernos sobre a dialética de Hegel* revela que não estamos em face de um amador cultivado. O leitor se encontra na presença de um pensamento que, apreendido em toda a sua significação, na totalidade dos seus objetivos e dos seus *interesses*, suporta a comparação com as grandes obras filosóficas. Nestes simples cadernos se prolonga, vigorosamente, o pensamento dos fundadores do socialismo científico, Marx e Engels, que - não sendo empiristas - vinculavam a sua estratégia e os seus objetivos políticos a uma concepção de mundo. Através de Hegel, todas as aspirações filosóficas à unidade e à verdade, ao universal e ao concreto, são retomadas e expressas por Lênin com este dom de apreender na abstração o que ela possui de concreto e de atual, dom que foi uma das dimensões do seu gênio.

Lênin, contudo, não mantém diante dos temas filosóficos a atitude especulativa de quem pretende contemplar o universo. E, menos ainda, uma postura dolorosa, de quem “sofre” com o tormento das contradições do pensamento e do mundo - não é a angústia que mobiliza a sua reflexão. Lênin enfrenta esses temas como homem de ação revolucionária, que já experimenta praticamente os seus objetivos.

A data destes trabalhos pode parecer surpreendente. Por que, em 1914, no início da devastação mundial, estando exilado e quase sozinho na defesa de suas posições políticas - depois do colapso da Internacional social-democrata -, Lênin se põe a ler o mais nebuloso dos filósofos?

Lênin não era o homem de uma ação sem verdade.

No mesmo momento em que ele lê Hegel, um outro “homem de ação”, Mussolini, adapta-se às circunstâncias; aproveitador imediato, já fareja os ganhos de frutuosas modificações de suas posições políticas: trânsito do internacionalismo ao intervencionismo e, em seguida, ao nacionalismo fascista. Lênin, tragicamente isolado, medita e verifica suas teses; nesta solidão do exílio, ele afirma pela reflexão filosófica o futuro e o valor universal da sua posição. Somente àqueles que, de um lado, consideram a cultura como simples distração e a filosofia como algo inútil e, de outro lado, admiram os líderes políticos como aventureiros e manipuladores desprovidos de verdadeiras exigências intelectuais, somente àqueles podem parecer estranhas as preocupações de Lênin durante este período. Lênin não era um desses homens para os quais a ação se contrapõe ao pensamento, compensando a impotência da reflexão ou vinculando-se a ela só indiretamente, mediante laços artificiosos. Para ele, a prática política é uma prática consciente. E, aqui, consciência não significa nunca cinismo, mas universalidade e verificação; e prática, aqui, não significa jamais servir ao existente, pragmatismo a ele adaptado - sem questioná-lo e sem examinar seus fins - e empenhando-se apenas em tornar-se eficaz. Lênin lê Hegel no momento em que a unidade do mundo industrial moderno se dilacera, com os estilhaços da unidade do que se acreditara realizado colidindo violentamente - no momento em que explodem todas as *contradições*. A teoria hegeliana da contradição lhe demonstra que o momento no qual a *solução*, a unidade superior, parece mais se afastar é, às vezes, o momento no qual ela está próxima.

Neste momento, 1914, o pensamento burguês abandona seus valores - a universalidade e a verdade - e se petrifica no isolamento nacionalista. Tais fenômenos já anunciam o fascismo no plano ideológico; nos fascismos, o pensamento renuncia a seus valores, a si mesmo e à sua resistência diante do fato consumado. A ideologia

vem em seguida, exigida pelos aventureiros políticos a serviçais de baixo nível.<sup>1</sup> Os temas são manipulados e entretecidos para se tornarem justificações. Tornam-se temas literários com os quais tudo se desembaraça - dos apelos à emotividade aos preconceitos, aos fantasmas oriundos da opressão e que a conservam. E toda concepção universal do homem e do mundo desaparece. No momento em que tantos intelectuais entram a serviço da polícia política dos cérebros, Lênin, solitário no mundo, sustenta uma visão universal, uma concepção *lógica* da existência - e sua visão prepara a sua ação.

## 2.

A verdade só pode ser uma superação. Toda elaboração do pensamento procede de elaborações precedentes - eis a razão da necessidade de uma leitura crítica dos textos clássicos. Para esta crítica, há dois métodos, tradicionais e opostos:

1) o *método puramente interno*. O filósofo se torna passivo; ele se fluidifica voluntariamente para se introduzir no conjunto ideológico que lhe é apresentado. Trata-se do que se caracteriza como apreender desde o interior. Este método conduz ao desarmamento do crítico e à emasculação do pensamento. Ele corresponde ao liberalismo invertebrado que confronta e discute interminavelmente. A pesquisa da verdade nas grandes expressões do pensamento comporta, aqui, o esquecimento da existência viva da verdade e dos problemas atuais;

2) o *método externo*. É o método do moralista que julga, do dogmático. O filósofo, presa de um anacronismo perpétuo, pesquisa na história um simples reflexo de si mesmo. Ele omite o tempo e a história e descobre apenas uma confirmação das suas ideias pressupostas.

<sup>1</sup> “O fascismo italiano necessita imediatamente, para escapar ao risco da morte ou, pior ainda, do suicídio, de se apetrechar com um ‘corpo doutrinário’ [...]. A expressão é muito forte. Mas eu desejo que a filosofia do fascismo seja criada daqui a dois meses, daqui ao congresso nacional.” (Mussolini, “Carta a Bianchi”, 27 de agosto de 1921, impressa em *Messagi e proclami* [*Mensagens e proclamações*]. Milão, 1929, p. 29.)

O método de Lenin é interno-externo. Ele não opera com nenhum dos dois sofismas que viciam o ato de pensar: ocultar-se a si mesmo, proclamar-se a si mesmo. Já Hegel, em sua *História da filosofia*, compreendera cada sistema como um *momento* histórico e tentara apreender as características profundas do movimento. Tal como Hegel, Lênin procura determinar o movimento imanente do objeto que se lhe apresenta e considera este objeto como um todo que é preciso penetrar sem destruir. Este todo, porém, não é fechado. Cada doutrina abre perspectivas. Trata-se, pois, de prolongar seu movimento e de superá-la. O crítico deve estar simultaneamente no seu interior e no seu exterior. Lênin procura descobrir os pontos precisos em que Hegel está limitado e aqueles em que ele está aberto ao futuro. Realiza-se, pois, o oposto de uma crítica desrespeitosa: os limites e os aspectos débeis tornam-se justamente os pontos a serem superados. Lênin, como se verá, irrita-se, irrita-se vitalmente quando percebe o pensamento de Hegel apequenando-se e traíndo-se: seus apontamentos revelam-no *simultaneamente* rigoroso e apaixonado, militante e objetivo, líder político e historiador das ideias. Ele simboliza, assim, o proletariado moderno, que, precisamente na consecução da sua missão revolucionária, reencontra e prolonga todas as conquistas humanas. Deste modo, a leitura crítica torna-se um ato criador. Lênin julga Hegel com uma severidade que só se pode ter em relação a si mesmo - em relação a seu passado, no momento mesmo em que se o supera. (E foi também desta maneira que ele leu e anotou Aristóteles.) Lênin, assim, está à vontade diante dos textos mais abstrusos - extrai deles, imediatamente, a substância assimilável. O pensamento hegeliano é um pensamento contorcido, na medida em que envolve um sutil compromisso entre o estático e o dinâmico, entre a metafísica e a teoria do movimento, entre a eternidade e o desenvolvimento. E, igualmente, porque contém sempre o tormento de uma consciência que ainda não apreendeu o seu fundamento objetivo e as suas condições históricas e sociais. Graças à sua posição revolucionária e às suas convicções práticas, Lênin simplesmente penetra no interior deste quadro confuso e o esclarece.

Lênin se alegra com jovialidade apaixonada toda vez que Hegel atinge, através de Kant, a raiz de todo idealismo - a coisa em

si, o incognoscível, a substância mística! Escreve simplesmente: “A bas le ciei” [“Abaixo o céu!”]. E mesmo as frases aparentemente mais abstratas tomam um sentido atual, urgente, carregado de virulência. Por exemplo: Lênin extrai e sublinha algumas palavras de Hegel - “Fique claro, porém, que nem toda superação de limites é uma verdadeira libertação em relação a eles”. Sem comentários... Esta pequena frase não contém, para ele, a crítica de todo romantismo literário? O leitor deve reencontrar o seu pensamento. Devemos ler Lênin como ele leu Hegel, seguindo as lições de Hegel. É preciso, de modo ativo, extrair os prolongamentos dessas fórmulas breves.

Hegel era um “grande burguês” liberal e otimista, que acreditava no automatismo do mundo, num progresso - decerto nem banal nem linear - sem verdadeiros acidentes. A partida estava ganha, previamente, por Deus. O progresso conduzia à época burguesa liberal, vale dizer, a ele mesmo e ao rei da Prússia! Daí, nele, o compromisso entre o dinâmico e o estático. Ademais, Hegel era, por temperamento e por ofício, um especulativo sem travas.

Ele leva ao extremo a presunção do filósofo, que crê que o mundo gira ao redor de sua cabeça. Lênin o despe do seu pedantismo professoral e burguês, dessa certeza acerca da própria importância, que constituiu o lado idealista e limitador do seu gênio. A pressuposição do pensamento filosófico não era outra que o próprio filósofo: o homem que se põe à parte do mundo, juiz e testemunha, para “pensá-lo” inteiro. A gênese desta atitude está ausente na *Fenomenologia* hegeliana. Este é um dos pontos em que a teoria marxista da divisão do trabalho (separação entre o trabalho manual e o intelectual, entre a prática e a teoria) completará o hegelianismo. Lênin afasta do pensamento fecundo toda a ganga proveniente dessa pressuposição. Imediatamente, a filosofia e a história do pensamento se desembaraçam de mesquinhas eruditas, de sutilezas especializadas. O horizonte se abre. Surge uma nova grandeza: um otimismo, uma superação revolucionária.

Lênin desenvolve, assim, uma das grandes ideias de Marx e Engels. A filosofia clássica não concluiu a sua tarefa; esta só pode ser continuada pelos representantes do proletariado revolucionário e se prolongará na sociedade sem classes.

Estes *Cadernos* revelam, ao mesmo tempo, o movimento do pensamento marxista-leninista e a verdadeira essência do pensamento hegeliano.

### 3.

Para a maioria dos intérpretes, somente o *método* dialético é válido - o *conteúdo* do hegelianismo deve ser rejeitado, posto que prenhe de idealismo. De acordo com muitos, o método de Hegel deve servir como o ponto de partida para a construção de um método dialético materialista. Segundo outros, o método perde seu conteúdo dialético se se torna materialista e se transforma numa teoria de forças reais, de seu equilíbrio e da ruptura deste equilíbrio mecânico.

Nos *Cadernos* de Lênin, o problema da “inversão”<sup>2</sup> é colocado de forma muito mais profunda e concreta. Trata-se de uma operação complexa, que se desenvolve para além de umas poucas fórmulas.

1º. A forma e o conteúdo do hegelianismo não são separáveis por uma triagem sumária. Tanto quanto o método, uma parte deste conteúdo se transfere para o materialismo dialético. É impossível que a doutrina e o método não interajam e que a doutrina seja inteiramente falsa, ao passo que o método é válido. O idealismo hegeliano possui um aspecto objetivo. A sua teoria do Estado e da religião é inaceitável. E, no entanto, como Lênin expressamente o sublinha, o capítulo mais idealista da lógica hegeliana, o da Ideia absoluta, é, *ao mesmo tempo*, o mais materialista.

Hegel destrói a realidade da natureza, da história e nega explicitamente qualquer evolução. Mas, *ao mesmo tempo*, fornece os elementos de uma crítica ao evolucionismo banal e de uma teoria desenvolvida da natureza, da história e da evolução — ou seja, ele oferece mais do que uma metodologia formal.

Nestas condições, a “inversão” não pode ser uma operação simples, realizada mediante um único e mesmo procedimento para todas as partes do hegelianismo. Em alguns pontos, a “inversão”

Trata-se da “inversão materialista” do método de Hegel. [N. do T.]

se opera por si mesma: basta traduzir Hegel em termos modernos (teoria da contradição). Mas, frequentemente, o texto hegeliano deve ser rejeitado (teoria da religião) ou subvertido para obter proposições atualmente inteligíveis (teoria da alienação). Entre estes casos extremos, estende-se toda uma gama de casos nuançados, de dificuldades de interpretação. É preciso, por vezes, destrinçar pacientemente as fórmulas hegelianas para apreender a sua essência - e, também por vezes, uma “desmistificação” desta mesma essência (como, por exemplo, na teoria da sociedade civil e do Estado).

2º. O método, para que perca a forma limitada do hegelianismo e se torne uma razão moderna, deve ser objeto de uma nova elaboração. Ele não é como uma caixa de que se pode lançar fora o seu mau conteúdo para nela introduzir um conteúdo melhor. Ele não está para a filosofia de Hegel como peça de uma máquina. A unidade do materialismo e da dialética transforma estes dois termos. A teoria materialista da contradição, por exemplo, só será suficiente na medida em que for rigorosa e em que traduzir precisamente os termos mais obscuros do vocabulário hegeliano (o em-si, a indiferença, a relação com si mesmo, a negatividade etc.).

3º. O problema da “inversão” se coloca especialmente para o hegelianismo, forma conclusa e superior da especulação. Contudo, coloca-se para toda metafísica. Na verdade, dizem os metafísicos, a alma (o espírito, o pensamento, a consciência) existe previamente ao corpo, embora o corpo *pareça* nascer antes da alma e a criança *pareça* preceder o homem lúcido e o bárbaro *pareça* estar na origem do homem civilizado. O fim está à frente do início, nas profundezas da Verdade. O superior é a fonte misteriosa do inferior e o pensamento é a Razão das coisas. Assim se definia, para o metafísico, desde Platão, a Verdade contra a aparência. Hegel simplesmente levou ao extremo o paradoxo metafísico, afirmando que a Ciência é a causa dos objetos de que ela é ciência e que o encadeamento lógico produz o encadeamento das coisas.

O primado ontológico conferido ao ideal foi, sem dúvidas, a expressão do júbilo dos pioneiros da filosofia diante desta nova realidade: o pensamento. Para melhor acentuar o seu valor, eles esqueciam suas bases elementares. A afirmação deste primado era

inevitável pelas condições sociais que vinculavam o indivíduo pensante a uma classe dominante - aristocracia e, mais tarde, burguesia -, separando-o da materialidade, da natureza e do trabalho (divisão do trabalho, separação entre trabalho intelectual e manual). Este paradoxo deveria tornar-se intolerável. A metafísica *inverte* a ordem prática, real, das coisas e imerge a verdade no escândalo e no mistério. Reverter esta operação significa simplesmente reencontrar a sucessão efetiva, a produção das coisas e das ideias sem nada perder das descobertas que foram feitas graças ao orgulhoso estratagema dos metafísicos. Através de Hegel, devemos incorporar e restabelecer uma grande tradição do pensamento; mas a pretensão metafísica, a soberba dos metafísicos, deve ser reduzida.

4º. O “filósofo revolucionário” deve conhecer Hegel porque ele alcançou a forma mais elevada da elaboração racional de conceitos - porque, lucidamente, o hegelianismo esforçou-se por incluir e superar todas as filosofias anteriores.

No entanto, seria um erro grosseiro supor que a obra do pensamento se conclui com uma paráfrase de Hegel. Ao contrário, um renascimento do pensamento crítico, unificador, começa com esta retomada, em um novo plano, da filosofia clássica. Sua integração à prática revolucionária significa um aprofundamento.

A “inversão”, operação delicada e complexa, deve ser considerada, pois, como momento de um processo ainda mais amplo do pensamento. Este momento é essencial na medida em que ele garante a integração e a conservação de todo o acúmulo filosófico anterior.

Sobre todos estes pontos, o texto de Lênin contém numerosas e insubstituíveis indicações.

Podemos esboçar o quadro seguinte dos problemas que se colocam ao “filósofo revolucionário”, enfatizando expressamente que se trata de um quadro aproximativo, provisório, e que as questões se entrelaçam de tal modo que sua separação é sempre artificial.

*A) Aspectos já elaborados da dialética materialista*

1º. Teoria do movimento interno das contradições. Retificação do método hegeliano.

2º. Teoria da verdade e do relativismo dialético.

3º. Teoria da unidade “sujeito-objeto”, “teoria-prática”.

*B) Problemas sobre os quais os fundadores do marxismo deram indicações precisas, mas que devem ser retomados em função da atualidade filosófica*

- 1º Teoria da consciência e da representação ideológica.
- 2º Teoria da superação (*aufheben*) e do progresso dialético.
- 3º Teoria do erro e da aparência.
- 4º Análise da categoria de prática (“práxis”).
- 5º Teoria dos níveis e dos domínios específicos. Metodologia.
- 6º Relação entre o individual e o social.

*C) Problemas em aberto. Perspectivas do desenvolvimento do pensamento dialético*

- 1º Crítica social das categorias do pensamento.
- 2º Teoria da “alienação” humana e da integração dos elementos do homem.

Ainda uma vez mais: trata-se de aspectos, de momentos de um todo acentuados ou a serem acentuados pela prática, pela história, pela atualidade e pela pesquisa. Sobre os problemas do homem (grupo C), Marx deixou numerosas indicações - estão no centro do seu pensamento. E, todavia, Marx e Engels não tinham o gosto das antecipações proféticas; o problema do homem só se coloca concretamente no curso das transformações da vida real dos homens. As questões do grupo A têm respostas formuladas nos textos de Hegel, Marx, Engels, Lênin etc. - o que se faz necessário é compreender e deênvolver tais escritos. Mas, deles, não se tem nenhuma exposição sistemática completa. Enfim, os problemas do grupo B são postos pela vida e demandam uma análise dos dados dinâmicos da atualidade; mas é preciso ter claro que nem por isto a resposta a eles é incerta: ela virá à sua hora e terá seu lugar numa linha geral. Os problemas não estão “em aberto” num sentido metafísico: sua solução já é vislumbrada, e até mesmo verificada, em muitos de seus aspectos ou de suas aplicações.

Em cada seção, a propósito de cada um dos “problemas” que se podem distinguir, põe-se a questão da “inversão” de Hegel e de toda ideologia mistificada. Sobre cada um desses pontos, procuraremos oferecer aqui alguns esclarecimentos, em função do texto descontínuo dos *Cadernos* de Lênin e, também, dos problemas filosóficos atuais (isto é, posteriores a Hegel).

## Teoria da contradição

Ela só será suficiente quando se compreender e retomar, em função da práxis humana, a *Fenomenologia* de Hegel.<sup>3</sup> Nesta obra, o filósofo tentou mostrar como se constitui a consciência dialética (a consciência da contradição e de sua unidade com a unidade, a consciência da unidade do ser e do conhecer).

Toda atividade e toda consciência sempre foram contraditórias, porque envolviam uma colisão com a natureza e conflitos entre grupos e classes sociais. Mas a consciência clara da contradição su punha condições complexas: nível ideológico elevado, vocabulário adequado, eliminação das formas nebulosas e emotivas do pensamento, tensão extrema das forças humanas, da ação sobre a natureza e do movimento da história.<sup>4</sup> Esta consciência, portanto, só poderia se constituir lentamente - como Hegel o demonstrou, ela deveria experimentar múltiplas atitudes e posições limitadas e unilaterais. Ela emerge sob formas mágicas, místicas, morais: o Bem e o Mal, o Herói e o Destino, Deus e o Diabo, lutas recíprocas entre forças obscuras e contra o homem etc.

A pouco e pouco, contudo, em circunstâncias ainda mal esclarecidas, esta consciência se decanta e se elucida. Aparecem, então, determinações precisas: o Um e o Todo, o Mesmo e o Outro, o Idêntico e o Diverso (Parmênides, Heráclito, Platão). O desenvolvimento social fez explodir a forma religiosa da ideologia e criou a exigência de uma consciência intelectual rigorosa, fundada na razão de cada homem. Começa, então, um grande jogo de confrontos, que durará séculos, entre esses diferentes conceitos. A consciência dá contradição se justapõe à unidade e, em geral, submete-se a esta. (De Parmênides a Leibniz, que realizou na sua *Monadologia* um esforço heróico, ainda que fracassado, para reconduzir o múltiplo ao uno e a contradição à identidade.) Para Platão, a dialética - isto é, a consciên

<sup>3</sup> Há tradução ao português: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/S. Francisco, 2008. [N. do T.]

<sup>4</sup> Cf. Engels, *Dial, und Natur*, p. 187. [Cf. Engels, *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Leitura, s.d., p. 162. (N. do T.)]

cia da contradição nas ideias e nas coisas - era um método para encontrar não diferenças, mas identidades, resolvendo as contradições nas ideias puras até o acordo final. Para os sofistas e os céticos, ao contrário, a dialética era um modo de confronto, descobrindo que cada posição do pensamento só se definia pela posição antípoda, destruindo-se a si mesma. Em Hegel, enfim, a luta e os compromissos entre estas determinações são superados. Elas deixam de ser exteriores umas às outras. O sentido histórico e a teoria da evolução, frutos do século XVIII e da época revolucionária, unem-se à lógica antiga. A lógica e a história, vinculando-se, dão um decisivo passo adiante. A lógica torna-se concreta e a história torna-se inteligível, conectado o seu movimento ao das contradições do pensamento. Hegel toma consciência, simultaneamente, da contradição e da unidade - do movimento e do inteligível. Em vez de opor-se à contradição (o que deixava fora da unidade todos os fatos reveladores de antagonismos e oposições), a unidade racional torna-se unidade contraditória. A dialética se funda como ciência.

A *Fenomenologia* de Hegel leva a dialética até a *Lógica*. Ele toma o resultado *como* princípio, e a unidade dos contrários torna-se a causa de todo o movimento que conduziu a consciência a si mesma, a razão ideal das coisas nas quais se pode encontrar a unidade, a contradição, o movimento. Mesmo tendo estabelecido que o absoluto não é mais do que a totalidade do relativo, o filósofo acredita pene trar na intimidade do absoluto. Ele abandona a história concreta (fe nomenologia) para se instalar na história abstrata da ideia. O começo não é mais a sensação ou a ação; para este desenvolvimento absoluto da ideia é necessário um começo puro - o ser, idêntico ao nada.

As proposições dialéticas poderiam passar por simples fenômenos de consciência. Quando pensamos em uma coisa que se transforma, percebemos que não é suficiente afirmar que o estado A desapareceu pura e simplesmente e que apareceu um estado B. Algo de A perdura em B; a anulação de A não é absoluta; ainda pensamos em A quando pensamos em B. A consciência comum (o entendimento, *Verstand*) contenta-se em afirmar: "B é outro que A". A consciência dialética percebe que esta palavra - *outro* - dissimula

relações. A negação é uma relação. Nosso passado perdura em nós e, contudo, ele não existe mais. Os conhecimentos elementares que obtivemos estão presentes em nossos conhecimentos superiores, mas de um modo singular: não por eles mesmos ou em si mesmos - eles são “negados” e, no entanto, “elevados” a um nível mais alto. O hegelianismo afirma que a dialética objetiva explica a dialética na nossa consciência. Não é a história empírica (ideológica) da nossa consciência que explica a percepção do movimento, da relação de anulação. Não é a reminiscência, não é o reconhecimento que explica a concepção desta relação. A dialética, ao contrário, explica a própria memória. De acordo com o princípio aristotélico, a ordem do ser é inversa à ordem do conhecer - o que é o último no conhecer (a ideia, a consciência dialética) é o primeiro no ser.

E é aqui que começam as dificuldades para o filósofo que quer “inverter” Hegel e “colocar sobre seus pés o método hegeliano”. É preciso “inverter” Hegel porque ele mesmo inverte as coisas e as põe de cabeça para baixo: a ideia antes do real e a consciência antes da ideia. Mas Hegel realiza esta operação para passar legitimamente da consciência à ontologia: para explicar toda a história da consciência mediante uma forma aperfeiçoada desta consciência - de modo tal que pode parecer impossível remeter a consciência dialética a uma dialética objetiva sem tomar a sua posição.

Esta dificuldade pode se precisar em três questões que correspondem aos problemas do “grupo A”, colocados pela primeira elaboração da teoria dialética:

1º. Como a contradição e a unidade dos contrários, relações “ideais” percebidas apenas pela consciência mais elevada, podem ter um sentido fora desta consciência? Como a contradição pode ser outra coisa que não uma essência lógica interior ao espírito?

2º. Hegel afirma que a Verdade existe anteriormente às coisas das quais ela é a verdade e que se engendra no interior do espírito, como causa final absoluta a partir de um começo expurgado de toda pressuposição - o ser. O que resta do hegelianismo se se recusa construir metafisicamente o real?

3º. A unidade e a adequação do sujeito e do objeto no conhecimento são garantidas em Hegel, postos como Razão (causa final) dos

objetos e dos sujeitos reais. O que resta desta garantia da verdade se se abandona o idealismo hegeliano?

Quando se analisam os comentadores idealistas de Hegel, torna-se flagrante que eles se empenham em depreciar a objetividade da contradição dialética. McTaggart escreve (*Studies on the Hegelian Dial*, p. 85<sup>5</sup>): “As contradições não estão no ser, enquanto oposto ao pensamento. Elas estão em todo pensamento finito, desde que este procure operar. A contradição sobre a qual se funda a dialética é esta: se utilizamos uma categoria finita em relação a um objeto, somos forçados, se examinamos a implicação do seu emprego, a empregar também o seu contrário ao mesmo objeto”. Ou seja: a contradição dialética só tem um valor epistemológico para o nosso pensamento limitado. O objeto não é contraditório. A contradição é apenas ideal: a Ideia suprime, nela mesma, no absoluto, a contradição. Croce, outro comentador idealista, tenta opor a *distinção à contradição*. Os distintos podem estar em relação, mas têm uma existência autônoma, irreduzível a estas relações. A contradição é assim debilitada em oposição e diferença e, em seguida, em simples distinção. “Hegel não fez esta importante discriminação [...]. A teoria dos opostos e a teoria dos distintos foram confundidas por ele [...]” (cf. *Ce qu'il y a de vivant et de mort chez Hegel*, p. 95 da tradução inglesa<sup>6</sup>).

Ora, Hegel não se cansa de repetir (e Lênin o sublinha) que tudo o que existe é contraditório, que a dialética é objetiva, que a lógica tradicional que só confere existência ao não contraditório é insuficiente.

O § 240 da *Enciclopédia* oferece uma indicação da mais alta importância (confirmada por toda a filosofia da Natureza e do

<sup>5</sup> John Ellis McTaggart (1856-1925), *Studies in the Hegelian Dialectic [Estudos sobre a dialética hegeliana]*, Cambridge: Cambridge University Press, 1896. O autor é referido por Lênin nos seus *Cadernos filosóficos*. [N. do T.]

<sup>6</sup> Esta obra de Croce (*O que há de vivo e de morto na filosofia de Hegel*) é de 1907 e, em francês, saiu, em 1910, pela editora Giard et Brière, de Paris. A referência de Lefebvre e Guterman é à tradução inglesa de Douglas Ainslie - *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel* de 1912. [N. do T.]

Espírito) sobre o modo pelo qual Hegel concebia a realidade da contradição. A contradição não é idêntica em todas as esferas e em todos os graus. A negatividade é específica. Há um debilitamento crescente da contradição na progressão dialética do Ser para a Ideia, na qual a contradição não é mais do que uma diferença interna. A atividade do pensamento (a ideia) consiste, pois, em conter em si e a manter os termos contraditórios que existem objetivamente no ser. Para Hegel, portanto, a contradição é *mais real* no ser objetivo (na natureza) do que no pensamento. Somente o pensamento marxista desenvolve, compreendendo-a, esta sugestão hegeliana. A unidade dos contrários não é apenas interpenetração conceitual dos termos ou dilaceramento ideal: é conflito, choque, relação viva na qual os contrários se produzem e se mantêm um e outro em sua própria luta, até a vitória de um deles ou até a mútua destruição - assim, a luta das espécies animais, das classes sociais etc. A contradição deixa de ser uma relação definida logicamente, unívoca e ainda metafísica, para se tornar uma relação real, de que a dialética é a expressão e o reflexo. É um fato natural e histórico, que passa por fases e graus: latência, paroxismo, explosão, superação ou destruição. Decerto, conforme a concepção hegeliana, o pensamento é "*menos contraditório do que o ser*" (a natureza), porque a contradição se resolve em pensamentos "diferentes". O pensamento de uma destruição não é uma destruição deste pensamento. Um pensamento concentra termos que, na realidade, são incompatíveis, ainda que ligados no drama da sua luta e do seu dever, que são "totalidade dispersa".<sup>7</sup>

A origem de todas as dificuldades parece estar numa confusão entre a contradição e a consciência da contradição. Hegel distingue-as implicitamente, mas não aprofunda a distinção. Confiná-las leva a uma posição insustentável. Afirma-se, então, que a contradição existe apenas na consciência, o que retira qualquer valor objetivo à dialética. Ou, ainda, afirma-se que o pensamento, sendo contraditório, destrói-se incessantemente a si mesmo e deve agarrar-se a um Ser místico,

<sup>7</sup> O "paradoxo" do pensamento dialético, pois, consiste em aguçar a percepção das relações contraditórias ao mesmo tempo em que as domina e as une numa atividade imanente.

no qual haveria de se dissolver. A distinção proposta talvez resolva a dificuldade. A *contradição* existe nas coisas e só existe na consciência e no pensamento porque existe nelas. Mas a *consciência da contradição* define uma atividade que se desenvolve com uma coerência imanente: o pensamento dialético. O pensamento é totalidade dinâmica, não dispersa, é totalidade interna.

Se o pensamento dialético não é, pois, contraditório no mesmo sentido em que o são a natureza e as coisas, o conhecer e o ser diferem, ainda que estando ligados. Particularmente o conhecer, no curso do seu desenvolvimento, não é um reflexo exato e contínuo do ser, mesmo que a ligação sempre possa ser reencontrada e que o resultado seja *um "reflexo" do ser*. A adequação se dá somente no final do processo. A dialética objetiva opera especificamente no pensamento e nas coisas, embora seja a *mesma* dialética. Conforme a notação de Aristóteles, há uma distinção entre a ordem do conhecer e a ordem do ser - e, até, uma pode ser o inverso da outra. (Assim, o conhecimento humano teve inicialmente uma forma mística e mágica; e a lucidez dialética é tardia.) É preciso, portanto, tomar como ponto de partida o que foi adquirido em último lugar. Mas esta inversão da ordem histórica das ideias não autoriza a inversão metafísica. O paralogismo metafísico consiste em não distinguir o que é conhecer e o que é a fenomenologia do conhecer, o que é etapa e o que é resultado, o processo de aquisição e o conteúdo. A metafísica inverte grosseiramente todo o processo: ela se apropria do resultado que era preciso somente *extrair* e o põe como princípio ontológico. É precisamente o que faz o idealismo hegeliano.

A contradição do ser, segundo Hegel, seria apenas uma manifestação da diferenciação interna, da *alienação* da Ideia, tornada estranha e exterior a ela mesma. Então, com efeito, a contradição se resolve na diferença, e esta, na distinção e na pluralidade. E então a lógica dialética se liquida - e, com ela, a contribuição de Hegel ao pensamento. A idealidade da contradição postula a realidade do Espírito e o ato místico de um Absoluto que se fecunda a si mesmo e dá à luz o universo. Uma lei do movimento do conhecimento é hipostasiada num ser de razão e, por isto mesmo, desmentida, suprimida, remetida ao mistério. Esta hipótese, para falar propriamente, não pode ser refutada. É um ato do homem Hegel. Não

se pode refutar Dom Quixote. Disto, a vida se encarrega - e a morte. A refutação do idealismo hegeliano se reduz a isto: a idealidade da contradição significa que se reconduziu a contradição à consciência da contradição: a essência profunda da *transformação* é, portanto, ideal, vale dizer, não há transformação real. A coerência não é mais do que imobilidade. O conhecimento deixa de ser determinado como um desenvolvimento racional. A identidade metafísica triunfa. O movimento dialético se transforma numa escala estática de noções, o que contraria o próprio espírito do hegelianismo. Assim, a contradição está no sistema, sob uma forma imprevista, como um desmentido interno - que o obriga a mover-se, a implodir... Mas se alguém quer ser incoerente, quem poderá impedi-lo?

Na unidade do sujeito e do objeto, do conhecimento e do ser (unidade que opõe estes termos, unindo-os), o primado conferido à subjetividade destrói a própria unidade. Porque não se pode compreender de onde surge o ser se a Ideia é posta primeiro. Assim, coloca-se na origem a noite mística na qual, como o próprio Hegel diz ironicamente, “todos os gatos são pardos”. Somente o primado do objeto sobre o sujeito e do ser sobre o conhecer - da contradição objetiva sobre a consciência dialética - permite compreender este fato fundamental: o conhecimento é conhecimento do ser! A dialética só se mantém como dialética se não deixa fora dela o materialismo, se se une a ele. Para o idealismo, a ideia se exterioriza e se degrada em natureza. Para o materialismo, a natureza se supera e a ideia supõe e envolve as relações da natureza e da sociedade humana, sua luta e sua unidade. E esta tese é a única conforme à fórmula hegeliana: “die sich selbst zerreissende Natur aller Verhältnisse”.<sup>8</sup> A determinação recíproca da contradição e da identidade só pode ser concreta num mundo onde o todo é tanto multiplicidade real quanto unidade real - interdependência, choque, conflito e movimento e superação criadora.

Toda tentativa de fazer da contradição uma essência lógica que o espírito põe e suprime é uma maneira de fixá-la numa idealidade

<sup>8</sup> “As circunstâncias ou condições da natureza que se dilacera a si mesma” [N. do T.].

fechada e eterna. Procura-se, então, resistir à morte pela afirmação da eternidade imóvel, pela negação ideal da morte. Procura-se retirar a contradição do indivíduo pensante e precisamente assim se sacrifica a vida concreta à morte. Nega-se o drama verdadeiro da existência, que resulta do fato de os contrários terem necessidade um do outro sem poder evitar a sua luta: o homem e a natureza, a vida e a morte, o indivíduo e a espécie frente a frente uns dos outros... A morte, o único inimigo do homem, serve implicitamente para definir o Espírito absoluto - o que talvez seja o crime absoluto contra o espírito vivo...

A noção de *totalidade* merece ser examinada desde já. Algumas doutrinas, que afirmam a irredutibilidade de múltiplos domínios, podem ser consideradas como *pluralismos*. A autonomia recíproca da arte, da religião, da ciência, sua independência frente à prática e à vida social, são postuladas pelos pluralismos “antitotalitários”. Sob uma forma irrefletida, esta concepção é extremamente generalizada. Ela foi filosoficamente formulada por W. James, Croce etc. Historicamente, ela corresponde a um liberalismo que “respeita” todas as atividades.

Esta filosofia “pluralista” experimenta e constata passivamente, em vez de conhecer. E nada limita o número das “essências” que ela pode admitir. Magia, espiritismo, ocultismo podem muito bem passar por “domínios”. O pluralismo só compreende a confusão ou o isolamento das noções. A posição dialética - conexão e oposição, diferença na unidade - lhe escapa.

O pluralismo está superado. A vida social (Hegel o pressentira) comporta uma correlação orgânica de diversas formas de atividade. A vida moderna exige que esta correlação se torne consciente e planificada. Não se pode contentar com um abandono às diversas “experiências”, a um polimorfismo. Os problemas práticos (por exemplo, a pedagogia), os problemas internos dos diferentes domínios (a relação da arte com a vida social, a consciência do artista) exigem uma concepção unitária.

Mas aqui duas direções se opõem. Uma apresenta a totalidade *como* um círculo, como uma esfera - como *fechada*. O organismo social e humano é tomado como um todo definido de uma vez por todas e sujeitado e mantido em quadros apriorísticos que assinalariam a cada domínio seu lugar, sua forma e seu conteúdo. Um

domínio terá a prioridade, o papel da Ideia absoluta. O Estado será a alma da totalidade fechada. Chega-se, assim, à ideia fascista do Estado totalitário.

Bergson teve razão em distinguir as realidades “fechadas” e as realidades “abertas”. Mas ele passa ao largo do verdadeiro problema - uma totalidade é necessariamente fechada? O aberto é necessariamente o amorfo, o inefável e o não prático? Decerto que nossos hábitos mentais, sobrevivências da lógica metafísica, nos levam a figurar um todo como fechado. O pensamento dialético, porém, permite-nos conceber uma totalidade aberta - e esta é uma das suas novidades essenciais. Um ser vivo é uma totalidade movente. Ele é infinito e finito. Ele traz em si suas relações, seus conflitos, suas funções. Ele os mantém, os reproduz e os domina até a sua morte. O pensamento, tomado em seu conjunto e em seu movimento, é um outro exemplo de totalidade aberta. Para a dialética materialista, a totalidade social deve ser a organização da vida humana e dos seus meios, racionalmente ordenados a serviço do Homem. Os indivíduos não devem ser sujeitados nem permanecer isolados. Sua relação com a totalidade deve ser tal que nela encontrem as condições de seu desenvolvimento e que cada um possa se propor constituir-se como Homem Total.<sup>9</sup> Não há prioridade conferida ao Estado - este é apenas um meio provisório. A prioridade é conferida ao possível racionalmente determinado, fundado sobre a planificação e o desenvolvimento das forças criadoras. A totalidade, pois, não diz respeito ao Estado, mas ao Homem: ela tem um objetivo, um “ideal” - o Homem Total, que se apropria de todos os meios da sua vida. Unicamente o materialismo dialético salva o dinamismo, o progresso e o *ideal*. O Estado fascista parodia a totalidade real. Ele infla sua forma caricatural e imóvel com um falso dinamismo, com o misticismo absurdo da raça, do chefe ou do passado. Ele exige o sacrifício dos indivíduos ao Estado fetichizado. Longe de suprimir as contradições, ele as dissimula até o instante em que o movimento emergir com maiores abalos.

<sup>9</sup> Cumpre, portanto, opor “total”, no sentido dialético, a “totalitário”.

Sobre este ponto essencial, Hegel permanece equívoco. A ideia de totalidade está no centro da sua doutrina. A verdade está na totalidade. Cada realidade (e cada esfera da realidade) é uma totalidade de determinações, de momentos, de contradições atuais ou superadas.

Cada realidade é “aberta” em todas as suas relações e em ação recíproca com o mundo inteiro. Cada nível do ser se move e se abre para o nível mais elevado - por exemplo, a natureza em direção à Vida, que concentra a totalidade das determinações dispersas na natureza. E, no entanto, a Ideia é concebida como ciência já acabada, como sistema. Ela conclui a reinvolução de todas as determinações - o movimento total entra na “posse” de si mesmo. A Ideia é eterna, sem possível: ela resolve eternamente as contradições que ela mesma põe. Ela é fechada, o que se traduz praticamente na apologia do Estado reacionário.

“Inverter” Hegel, aqui, é liquidar o equívoco do seu pensamento e elucidar esta *idéia* inteiramente nova da totalidade aberta, resolvendo suas contradições num movimento ascendente e não numa transcendência metafísica ou mítica.

A contradição é, pois, real, está nas coisas mesmas. Ela não é uma transposição conceitual do movimento, nem tão somente uma expressão limitada e provisória das coisas, resultado de uma análise incompleta e fragmentária. A essência das relações reais é, sendo relação, ser luta e choque. Termos e relações são tomados não como eternos, mas como móveis. Estas fórmulas não constituem uma apologia da contradição, do dilaceramento ou do absurdo.

O marxismo vê na luta de classes a última forma das lutas que ensanguentam a natureza biológica, a variedade última - e que deve ser superada - da contradição objetiva. Não é a contradição que é fecunda - fecundo é o movimento. E o movimento implica simultaneamente a unidade (a identidade) e a contradição: a identidade que se restabelece em um nível superior, a contradição sempre renascente na identidade. A contradição como tal é intolerável. As contradições estão em luta e em movimento até que elas próprias se superem a si mesmas.

A vida de um ser ou de um espírito não consiste em ser dilacerado pela contradição, mas sim em superá-la, em manter em si,

depois de havê-la vencido, os elementos reais da contradição. Assim opera a humanidade inteira, considerada como uma totalidade aberta, como espírito. A contradição, como tal, é destrutiva; ela é criadora enquanto obriga a encontrar uma solução e uma superação. O terceiro termo, a solução, é a identidade enriquecida e emancipada, reconquistada num nível superior. A vida é esta superação. Constantemente, a contradição reaparece na vida. Constantemente, ela deve ser vencida.

A lógica dialética confere um novo sentido ao princípio da identidade: ela supera o formalismo tautológico (a velha lógica da inclusão espacial e estática dos conceitos) e se torna viva. Não apenas se observa a convenção do discurso e os termos permanecem “os mesmos” durante o juízo ou a inferência: cada termo é existência determinada, essência, realidade, estrutura inteligível; cada termo é ele mesmo mas, sendo ele mesmo, é outra coisa - nó e centro de relações. A é A, mas, sendo A, também é B. A fórmula “A é B” exprime uma das relações, um dos atributos e uma das “propriedades” de A. O termo A é, pois, uma totalidade (determinada atualmente e, no entanto, infinita, movente e aberta) de propriedades B, C etc., das quais cada uma é uma ação recíproca de A com os objetos que, em número infinito, estão imersos na interdependência universal.<sup>10</sup> Hegel estabelece que a substância é o conjunto das relações, e a essência, a totalidade das manifestações e fenômenos.

A contradição, portanto, não se obtém mediante operações exteriores à essência. Ela se descobre pela *análise* do que - no coração de um *ser* - é seu movimento no inteiro mundo que o implica no seu devir. *É* ele e ele é outro e mais do que ele. Ele só pode *ser* no interior do movimento. Assim, a destruição, o dilaceramento, a contradição *estão* nele. Contudo, ele é uma totalidade e uma unidade, a unidade dos contrários, laço interno de seus elementos e “momentos”. No devir, a forma atual desta unidade será superada, e seu conteúdo, resgatado - a unidade triunfará (*aufheben*) em um nível superior.

<sup>10</sup>O próprio Hegel (*Encyclopaedia*, III, nota) exprime a verdadeira natureza das determinações da essência: “Na essência, tudo é relativo” (Engels, *Dial. und Natur*, p. 157 [cf. na edição brasileira citada da *Dialética da natureza*, p. 132. N. do T.]).

A contradição dialética não pode, pois, ser interpretada como um “absurdo realizado”. A identidade tem um papel maior do que na lógica formal: ela é concreta. A contradição é “insuportável”, mas ela *é*. Hegel não ofereceu uma teoria da confusão dos termos. Lênin cita e sublinha todas as passagens que opõem a dialética à sofística. Não se pode dizer, ao mesmo tempo, que um objeto é redondo e que é quadrado. Mas é preciso dizer que o mais só se define pelo menos, a dívida pelo crédito, que a estrada para o leste é também a estrada para o oeste, que o homem é um ser da natureza em luta com ela, que a superprodução provém do subconsumo, que o proletariado e a burguesia se engendram mutuamente no curso de uma longa luta etc.

Sempre se pode encontrar numa realidade aquilo que a faz estar inscrita no devir e destinada à superação. *A análise dialética é sempre possível*. Uma laranja e um chapéu não estão em contradição e não constituem uma unidade. Somente é contraditório aquilo que é idêntico e somente é idêntico o que é contraditório.

O jogo dos pluralistas, neste ponto, consiste em tomar objetos de domínios afastados - a laranja e o chapéu, a arte e a ciência. Eles demonstram, então, que não se pode aplicar a estes objetos as categorias do *imediato* e do contínuo. E têm razão! O seu procedimento consiste em ocultar os encadeamentos que ligariam, por exemplo, a arte e a ciência pela *mediação* da vida social, da cultura, da produção etc. A *distinção* aplica-se somente aos objetos e domínios mediatamente conectados e que são considerados apenas sob este aspecto, sem o tratamento da interdependência. A análise isola momentaneamente as realidades - e é neste momento que sobrevêm o risco de pensar metafisicamente. O pluralismo cai na armadilha. Ele regressa ao nível da metafísica do entendimento, que decifraria o mundo sílaba por sílaba, *partes extra partes*,<sup>11</sup> metafísica que, ela mesma, estava no nível de uma ciência ainda tateante e sobretudo mecanicista. “A ciência [contemporânea] confirma o que disse Hegel: a ação recíproca é a verdadeira *causa finalis* das coisas. Não podemos ir mais além do conhecimento desta ação recíproca simplesmente

<sup>11</sup>A expressão latina denota uma parte como coisa externa à outra parte. [N. do T.]

porque não há nada além dela. [...] Para compreender os fenômenos isolados, nós os extraímos da interconexão [*Zusammenhang*] universal, nós os tomamos isoladamente; então aparecem as condições mutantes, umas como causas, outras como efeitos” (Engels, *Dial. der Natur*, p. 166<sup>12</sup>). O pluralismo é vítima dessa aparência. Malgrado a sua pretensão ao “empirismo integral”, e seu respeito místico pelos domínios e os seres, ele reintroduz em cada domínio o encadeamento mecânico da causalidade e a tautologia lógico-metafísica. A posição de um pluralista se reduz a estas afirmações: “A arte não é a filosofia... A arte é a arte... O bem não é o útil...” etc. O movimento total torna-se incompreensível. A dialética hegeliana, diz Croce (op. cit., p. 120), “está privada de meios para reconhecer a autonomia das formas variadas do espírito e para lhes atribuir o seu justo valor”. Mas o pluralismo leva ao absoluto esta autonomia (que a dialética não nega num sentido *relativo*) ao eliminar toda conexão explicativa. Talvez Croce tivesse razão contra um formalismo dialético idealista, para o qual não existiriam transformações reais. Mas ele erra em relação à dialética materialista, segundo a qual, precisamente, a dialética possui um conteúdo “material” que se transforma passando de um nível a outro (e, notadamente, da natureza ao humano) sem, por isto, deixar de ser dialética, e que leva em conta a diferença e mesmo a descontinuidade, sem esquecer a unidade e a continuidade.

Para resumir esta discussão, a teoria dialética combate:

1º. *O formalismo lógico-metafísico*, seja sob sua forma tautológica (lógicas e sistemas da Identidade), seja sob sua forma kantiana. As anotações de Lênin mostram como Hegel, superando o formalismo de Kant, tendia a superar o seu próprio formalismo para chegar à plena objetividade da dialética.

2º. *O empirismo*, para o qual a contradição é apenas um fato, não uma lei do ser, e que a reduz à diferença constatável pela observação, à simetria, à justaposição dos contrários. O pluralismo, forma refinada do empirismo, confunde o mediato com o imediato,

12 Cf., na edição brasileira citada da *Dialética da natureza*, as p. 140-141. [N. do T.]

desdenha as conexões explicativas; negando a contradição, nega qualquer espécie de teoria unitária e conduz a um misticismo de baixa qualidade.

3º. *A sofisticada*, que realiza a contradição no pensamento (o pensamento hegeliano *se serve* da dúvida para dissolver as determinações absolutas do entendimento metafísico, mas supera este momento do qual restam prisioneiros o sofista, o cético, o ironista).

4º. *O materialismo vulgar*, segundo o qual a oposição é um simples antagonismo de forças externas, de essências não mutáveis, do qual cada uma é como uma causa absoluta. O mecanicismo deixa de observar que os contrários relacionam-se por uma conexão interna que constitui a sua unidade. Ele oferece do encadeamento e da interdependência universal uma noção unilateral, simplificada. Só concebe a causalidade mecânica (A produz B que produz C), sem poder elevar-se à noção de ação recíproca (B reage sobre A e A sobre B, donde o resultado C).

A estes “inimigos” é preciso agregar o ecletismo sem rigor, o evolucionismo banal, que despreza os incidentes do devir e só proporciona um esquema “estreito e estéril” (Lênin) e seu corolário, o “geneticismo”, que desloca todas as dificuldades para a noite das origens (Hegel).

Estas doutrinas se situam num mesmo nível, no entendimento unilateral (vale dizer, burguês), numa mesma limitação e numa mesma negligência de vários elementos da realidade. As anotações de Lênin permitem superá-las e elucidar o que permanece obscuro no pensamento de Hegel.

Estas considerações não esgotam o problema da “inversão” da teoria hegeliana da contradição.

Em Hegel, a *negatividade* é o princípio e o motor do movimento dialético. Esta negatividade não é o “Nada” absoluto. Ela é o nada *relativo*, como fim, limite, transição, mediação, começo de outra coisa. O pensamento de Hegel é a noção do *ser* em geral, do qual logo se percebe a insuficiência. A negação é, então, para a afirmação inicial e imediatamente colocada, o início de determinações novas. A negatividade é criadora, “raiz do movimento”, pulsação da vida...

Mas, no hegelianismo, a negatividade comparece com dois sentidos. Ela está na origem do movimento *ascendente* que parte do ser para alcançar a Ideia, por meio da série das categorias. E, de outro lado, ela está na origem do movimento *descendente* que *aliena* a Ideia e a dispersa. A negatividade aparece de modo muito equívoco. Mesmo quando tomada apenas no primeiro sentido, ela tem em Hegel um valor místico. As determinações posteriores e superiores (do ser e do pensamento) têm uma força estranha que lhes permite suscitar suas próprias condições. A negatividade parece, no pensamento hegeliano, ser um aperfeiçoamento da noção clássica de *virtualidade*. Trata-se de uma virtualidade ativa. O resultado está “virtualmente” presente nas suas condições precedentes e, na realidade, existe mais profundamente do que elas, preparando-se nelas mesmas para as negar a fim de ser. O Absoluto, abismo atuante, está assim presente desde as suas mais simples determinações. E, definitivamente, existe antes delas.

Em *A sagrada família*, Marx já ironizava as consequências paradoxais desta teoria. O fim é causa, e o resultado, princípio; o filho suscita seu pai e é o pai do pai.<sup>13</sup>

Esta “ideia” é uma estranha projeção, no absoluto, da consciência do indivíduo isolado que ignora as suas próprias condições, acredita que sua própria consciência “racional” é o centro, a causa e o fim do mundo inteiro e busca tirar o melhor partido possível desta “propriedade” milagrosa, estendendo-a a tudo que o cerca e tornando o universo um espelho do seu tormento. A dialética materialista só pode rejeitar a teoria da negatividade *descendente*, do abismo ou da Ideia, abissal ela mesma, que se precipita para se reencontrar. Ela só pode operar com a *negatividade ascendente* - mas esta noção deve ser cuidadosamente revisada e separada da noção metafísica de “virtualidade”.

I°. A dialética materialista não pode servir a uma construção especulativa da reflexão, da subjetividade e do “para-si” (“für-sich-

<sup>13</sup>Cf. K. Marx; F. Engels, *A sagrada família ou A crítica da crítica crítica*. Contra Bruno Bauer e consortes, São Paulo: Boitempo, 2003, p. 190. [N. do T.]

sein”). A consciência se conquista prática e historicamente. Este “parasi” é tão somente a consciência filosófica, “o filósofo sendo a forma abstrata do homem alienado” (K. Marx, “Crítica de Hegel”, num dos *Manuscritos de 1844*). Trata-se, pois, de uma consciência desprovida de seus atributos vivos. A formação da consciência se estuda numa ciência das ideologias. O vínculo entre conhecimento e ser não é uma força misteriosa, a negatividade - é histórico e prático.

2º. Como Engels observou, a negação dialética toma uma forma em cada domínio, o que liquida a noção de uma negatividade unívoca e geral. A negatividade hegeliana representa a intrusão do método especulativo nos domínios específicos: biologia, psicologia etc. A lógica deve se limitar a determinar a originalidade específica do movimento em cada uma dessas esferas e a elucidar as metodologias próprias, em função de uma metodologia geral dialética.

3º. A natureza nos é *dada* como totalidade de ações recíprocas.

A negatividade da semente não é, pois, uma força misteriosa da planta, que levaria seu germe a se desenvolver, Ela é a relação, a interação da semente com o meio em que germina. A força depende da ação - e não a ação da força. Sem realidade não há possibilidade. O virtual é uma determinação do real, o que é perfeitamente compatível com a análise hegeliana da realidade (*Wirklichkeit*).<sup>15</sup> A negatividade significa que cada coisa se vê arrastada pelo movimento total e que este movimento não é uma liquidação abstrata da coisa: ela se afirma nele e por ele, ela concorre para ele; ele só pode arrastá-la conservando o essencial dela. A negatividade é a expressão abstrata deste movimento - ele, sem cessar, oferece novas determinações que, na unidade e na interdependência (*Zusammenhang*) universal, continuam relacionadas àquelas que as produziram. Um tal devir é *superação*. A interdependência universal não é um entrelaçamento sem forma e um caos sem estrutura. É unidade na diferença e diferença na unidade. As leis do movimento são idênticas ao próprio

<sup>14</sup>Cf. K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Lisboa: Avante!, 1994, p. 110. [N. do T.]

<sup>15</sup> Como indicação mais adiante, Guterman e Lefebvre traduzem o alemão *Wirklichkeit* ora por *realidade*, ora por *atualidade*. [N. do T.]

movimento. A estrutura e a ordem proveem da interação (*Wechselwirkung*) das forças tumultuosas da natureza - do conjunto das criações e das destruições, das eliminações e das superações.

Se o dado (não no sentido kantiano da palavra, mas no sentido prático) é a realidade do mundo, pode-se *começar* pela noção de ser?

Este último começo tem, para Hegel, um valor absoluto: permite reencontrar a gênese do Espírito e reconstruir, a partir de uma noção além da qual não se pode remontar, todas as determinações do ser. A história real dos seres não é mais do que a nebulosa manifestação desta história ideal. A lógica é ontológica. O pensamento do ser já é o ser - porque Hegel (que negligencia a práxis ou, pelo menos, não a acentua) pensa que, de outro modo, a relação do ser com o pensamento e a existência do pensamento no mundo são ininteligíveis. Este é o *argumento ontológico*. Hegel parte do começo puro, o ser; depois, ele chega à *realidade* e, enfim, à ideia.

Para nós, o ser puro não é mais do que uma entidade: o ponto extremo da abstração. Assim se coloca o problema do começo. Não pode haver um começo absoluto e puramente lógico. O ser abstrato, *ens generalissimum*,<sup>16</sup> tomado como termo primeiro, caracteriza o desejo de uma construção metafísica relativa ao conjunto do mundo, imobilizando-o, negando a experiência, o movimento, a especificidade dos domínios e a originalidade dos seres. Supõe-se possuir magicamente estes seres reais no pensamento do ser. Velha ilusão dos metafísicos! Para o materialista, com o mundo sendo “dado” na atividade prática, suas leis e suas categorias são imanentes e sua descoberta é o resultado de uma análise e não de uma construção sintética. O começo só pode ter um valor *metodológico*. O pensamento humano parte da ação sobre o real e alcança, após longos esforços, conceitos gerais, dos quais o mais simples, o mais desprovido de conteúdo, o mais elucidado - portanto, o mais abstrato -, é aquele de ser. Daí, o pensamento retorna à realidade. É somente nesta segunda operação que a lógica hegeliana adquire sentido. A primeira

<sup>16</sup>A expressão latina denota um puro ser, aquém, além e acima de suas determinações. [N. do T.]

é urna lenta decifração do mundo, no curso da história, por meio do *entendimento*,<sup>7</sup> longa análise que segmenta, desliga, isola e, ademais, constitui progressivamente a esfera própria do pensamento. Depois disto, é preciso reencontrar a unidade - rompida pelo entendimento - do movimento e do mundo. Hegel verificou bem este papel da razão dialética; viu mal, porém, as suas condições.

1º. A história da decantação progressiva que conduz o pensamento (sob sua forma metafísica) à noção do *ens generalissimum* deve ser refeita. E tudo o que foi rejeitado no curso do processo de abstração deve ser retomado e elevado ao nível de clareza que só é atingido pelo pensamento mais vazio. Este é um dos aspectos da “inversão” da filosofia idealista, um dos objetivos da fenomenologia concreta.

2º. A unidade hegeliana entre o ser e o nada deve ser reinterpretada precisamente no sentido de que o ser abstrato nada é e que seu pensamento só se valida desde que superado, posto em movimento e em contato com os seres concretos, para apreendê-los através de um movimento incessante da análise à síntese, da generalidade abstrata (o ser, a forma lógica e racional do juízo) ao universal concreto (a ideia).

No curso deste movimento, reencontram-se categorias que, de fato, provêm da práxis e da análise. Para o materialismo, o que Hegel designa por “determinabilidade”, sem justificá-lo suficientemente, é de origem prática.

3º. Não pode haver um começo unívoco. Cada domínio (cada ciência) deve ter um começo específico, procurado por meio de tentativas e erros (alquimia, astrologia, fisiocracia). A metodologia geral pode tentar determinar o começo ótimo para cada domínio, envolvendo o mínimo possível de pressuposições, preparando o caminho do simples ao complexo, do conhecido ao desconhecido, de modo tal que seja o último elo de um outro domínio e o primeiro daquele que se estuda. Mas, na prática e na história, os começos reais foram e

<sup>7</sup>Cf., a este respeito, o primeiro capítulo do *Anti-Dühring*. [Há tradução ao português: F. Engels, *Anti-Dühring*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. N. do T.]

são ainda saturados de pressuposições complexas, relativas às épocas e aos pesquisadores e ao estado geral do pensamento. A investigação do começo ideal se manifesta pela transformação das teorias, pela análise dos seus postulados (análise regressiva, crítica dos conceitos e das ideologias).

4º. Na lógica geral, a noção de ser serve para elucidar as leis dialéticas, ou leis universais do movimento. A partir desta noção, são sistematizadas as categorias obtidas pela prática e pelo entendimento analítico: qualidade, quantidade etc. O *movimento* do pensamento, assim, reproduz os caracteres gerais dos movimentos, reproduzindo ou “refletindo” o que Lênin chama “o vínculo universal de todas as coisas”. Estas leis são aquelas que Hegel descobriu: unidade dos contrários, negação da negação, saltos, transformação da quantidade em qualidade. Lênin, porém, insiste na origem prática das leis e categorias. Longe de serem conceitos ontológicos, substância do mundo, são “abreviações da massa infinita das particularidades da existência”. Enquanto para Hegel a dialética é um método de construção *a priori*, para o materialista ela é um método para apreender o movimento total, do qual rompemos a unidade para depois reencontrá-la. Tomadas isoladamente, leis e categorias são falsas. Elas se *tornam* verdadeiras no movimento do pensamento que as atravessa. A metodologia transforma a análise geral assim operada numa arte de pensar dialeticamente. Jamais, porém, o espírito deve satisfazer-se com esta arte e com estes conceitos, convertendo-os num objeto imóvel de contemplação, como se dessem uma imagem suficiente do mundo. Para Hegel, o laço do lógico com a natureza se situa no absoluto (na Ideia); para o materialista, ele se encontra em todo objeto, em toda relação, em toda ação. O ser puro é apenas o ponto de partida e de retorno - insustentável por si mesmo - da atividade de penetração. Toda categoria é apenas uma etapa, um “ponto nodal”.

O erro da maioria dos teóricos da dialética consiste em imobilizá-la, em não mostrar que o conceito (a categoria) só é verdadeiro no e pelo movimento total, na Ideia no sentido aceitável: no sentido materialista da palavra. Eles reduzem a realidade específica de todos os objetos e de todos os movimentos como se as coisas e a história

fossem tão só um decalque e uma aplicação da dialética abstrata. E assim regressam à pior metafísica, anterior até a Hegel. Esses teóricos esquecem a riqueza inesgotável da realidade e que toda coisa é uma *totalidade* de momentos e de movimentos que se imbricam profundamente e que estes contêm outros momentos, outros aspectos, outros elementos próprios à sua história e suas relações. E que apenas por esta consciência da infinita riqueza de determinações da natureza o materialismo é vivo - o materialismo, que afirma que a realidade desborda o pensamento, que o ser precede o conhecer e que o pensamento humano, apoiado na práxis, deve tornar-se mais e mais flexível, penetrante, “poliscópico” (Lênin), tendendo como que para um *limite*, para o conhecimento absoluto ou *Ideia*.

Obtém-se um quadro muito pobre se se limita a listar, uma ao lado da outra, as “leis dialéticas”. Decerto que este quadro, na sua brevidade abstrata, é mais rico do que a velha fórmula “*ev kod raxv*”<sup>18</sup> ou do que o mito hegeliano da autofecundação da Ideia. Igualmente pobres são expressões secas do tipo “unidade dos contrários”, “tudo muda, tudo se desenvolve, tudo se transforma de um em outro”. Os materialistas lhes retiraram o seu antigo frêmito panteísta. Seu sentido mais importante parece ser o de sinais para o espírito que procura orientar-se no real. Embora Lênin veja nelas, certamente, algo mais do que uma gnosiologia, os marxistas consideram, em geral, a teoria dialética como um conjunto de regras de pesquisa, de análise e de síntese. Aqui, “unidade dos contrários” significa: “Quando você encontrar um conceito que se apresenta com um caráter de unidade absoluta (por exemplo, o conceito de sociedade), desconfie desta metafísica - procure as oposições que ele contém”.

Estes marxistas não estão errados. A gnosiologia é indispensável. Mas este ponto de vista é ainda limitado. O problema consiste em saber se esse conjunto de leis pode ser integrado a uma concepção “ontológica”, ou cosmológica, não fechada e todavia total, a uma atitude espiritual nova, consciente do primado do ser e da sua riqueza...

<sup>18</sup>0 um e o todo. [N. do T.]

Afirmamos, aqui, que a resposta deve ser afirmativa: sim. Restringir a dialética a uma gnosiologia é retirar-lhe o seu conteúdo vivo. A teoria foi decantada, levada à extrema abstração do ser e da generalidade. Devemos restituir-lhe seu ambiente vivo. Sem dúvida, não se trata de ressuscitar a metafísica ou a vibração panteísta - o sentimento tão excitante de um parentesco antropomórfico com a alma do mundo está hoje ultrapassado. O mundo não é mais amistoso. A teleologia metafísica é falsa. No entanto, o mundo não é indiferente ou hostil. Esta tese pertence ao materialismo vulgar ou ao formalismo idealista. Ela é desencorajadora e cancela toda comunicação com o mundo, toda noção de beleza viva. Ela é falsa. A natureza não está “penetrada” por nenhuma alma; a Vida é um nível qualitativo superior da natureza. Mas a natureza não está morta. Tomada em sua totalidade, a Natureza não é Vida nem Espírito - é possibilidade da vida e do espírito. Ela é energia, desdobramento de forças. Ela já é dramática. Depois, a vida se ergue, ergue-se o homem. O homem não é precioso por qualquer semelhança com um tipo divino pré-existente; é precioso pela prodigiosa oportunidade da sua formação na natureza, pelo concurso talvez excepcional, talvez único em todo um sistema astral, das circunstâncias necessárias à sua aparição.

A efervescência tumultuosa da matéria, a maré-montante da vida, a epopéia cheia de catástrofes da evolução, todo o drama cósmico se reflete nas leis dialéticas. O conteúdo sentimental e “estético” da contemplação do mundo, e também as emoções, que foram “alienadas” sob formas religiosas (notadamente em Hegel), devem ser integradas no espírito renovado. O mundo recebe a ação do homem. O trabalho e seus instrumentos não são uma violência imposta à natureza. O homem permanece uma parte da natureza e, também, seu instrumento. E a natureza é recriada pelo homem, e toma uma forma humana sem deixar de ser natureza. A poesia, como o sentido cósmico, deve ser restituída à dialética. A indiferença da natureza é uma visão tão antropomórfica quanto a sua espiritualidade - que faz do espírito uma coisa fechada, conduzindo a um insuportável sentimento de solidão cósmica.

A gnosiologia um pouco esquemática deve ser integrada numa experiência humana mais ampla. É preciso arrancá-la da consciência

especulativa e racional que se estabeleceu no indivíduo isolado da época burguesa. Isto supõe uma crítica nova - uma crítica social - de todas as categorias. Trabalhamos ainda com as sobrevivências do racionalismo burguês. Será preciso romper as barreiras entre essas abstrações e o conteúdo imaginado, dramático e vivo da consciência e da experiência. A arte, talvez, terá este sentido. Aprender-se-á diretamente, nas coisas mesmas, conceitos que, no estágio atual da sociedade e da consciência, são tomados à parte das coisas, exteriormente a elas, esquálidos, atravancados por sobrevivências, na tensão de um esforço de superação.

A *justo título*, e por necessidades práticas, Lênin pôs a ênfase na gnosiologia. Mas ele não se esquece nunca de insistir no caráter vivo, não dogmático e não pedante, da dialética.

O progresso do seu pensamento, entre o *Materialismo e empiriocriticismo* e os *Cadernos sobre a dialética*,<sup>19</sup> consistiu precisamente na integração das preocupações gnosiológicas a uma concepção mais ampla do ser e da totalidade - a uma *Weltanschauung* [concepção de mundo] que supera e realiza em um sentido as concepções de mundo metafísicas.

Ele insiste em algumas leis que Hegel deixou na sombra: a lei do desenvolvimento em espiral (no ser e no pensamento); relações e interações da forma e do conteúdo; unidade da teoria e da prática; unidade do relativo e do absoluto, do finito e do infinito.

Sendo a dialética objetiva e sendo ação a unidade dos contrários, o esquema hegeliano das leis dialéticas e do movimento é profundamente modificado. Para Hegel, o terceiro termo (a síntese) apoia-se rigidamente sobre os dois primeiros. Constituem os três lados de um triângulo. O conjunto é hierárquico e espacial. Os momentos inferiores coexistem com os momentos superiores, na eternidade da Ideia e do sistema. O tempo, a história, a liberdade tornam-se irrealis. Os elementos da totalidade se deixam dispor num quadro imóvel,

<sup>19</sup>Há tradução integral destas duas obras de Lênin ao português: *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa-Moscou: Avante!-Progresso, 1982; os *Cadernos...* encontram-se nas *Obras escolhidas em seis tomos*. Lisboa-Moscou: Avante!-Progresso, tomo 6, 1989. [N. do T.]

em que figuram especialmente a sociedade e o Estado burguês. Para, o materialismo dialético, o terceiro termo é solução, *solução prática*, ação que cria e destrói. O caráter dinâmico da superação é apreendido mais profundamente e a negatividade é desmistificada e aprofunda\*<sup>1</sup> da. O terceiro termo retoma o conteúdo da contradição e o eleva, mas transformando-o profundamente. Somente assim há história dramática: ação, unidade e desenvolvimento. A representação estática é substituída por uma noção viva da sucessão. As formas inferiores da existência são eliminadas ou integradas, sendo transformadas em profundidade. Somente assim o homem vivo pode colocar-se um objetivo que seja superação: o Homem Total.

Em Hegel, o termo último, a Ideia e o Absoluto parecem produzir-se porque são o princípio. A vitória está garantida desde o começo. A história é um grande gracejo de mau gosto, uma prova filosófica, pretexto para o surgimento da consciência especulativa. Para a dialética materialista, o homem se produz numa luta real. Ele modifica a natureza de que emergiu. Ele a supera em si e se supera nela. O Homem Total não existe à partida, metafisicamente. Ele se conquista. A práxis adequa a natureza às necessidades do homem e, por uma ação recíproca incessante, cria novas necessidades que enriquecem a natureza humana. O homem se desenvolve encontrando a *solução* dos problemas colocados pela sua própria atividade viva e prática, criando continuamente novas obras, avançando sobre os incidentes de um devir complexo, não linear, permeado por revoluções, regressões parciais ou aparentes, estagnações, saltos à frente, desvios.

Hegel

Esquema triangular fechado.  
Síntese que conserva integralmente os contrários. Construção especulativa. Começo ideal.  
Negatividade formal. Hierarquia imóvel.  
Totalidade fechada.  
Círculo fechado (sistema).

Marx-Lenin

Devir acidentado. Esquema aberto.  
Ação, luta, relações de forças.  
Recriação profunda, em cada nível, dos antecedentes.  
Análise sintética.  
Implicação em profundidade das determinações da natureza.  
Superação real. Destruição e criação reais.  
Movimento. Natureza, matéria. História. Espírito criado e criador. Soluções.  
Totalismo (totalidade aberta).  
Desenvolvimento imprevisto e determinado. Movimento em espiral ascendente

Teoria da verdade

A teoria hegeliana da verdade é um dos “pontos nodais” do sistema.

Hegel vai além da posição dogmática que opera com o “sim” ou “não” e para a qual uma tese ou é completamente verdadeira ou completamente falsa. Ele supera também o liberalismo eclético, cujo resultado não é mais do que um compromisso entre as teses.

O hegelianismo quer retomar todo o esforço humano *em direção* à verdade. Ele mostra que as tentativas e os erros do pensamento não provêm de uma contradição no pensamento, mas têm sua origem no desenvolvimento do pensamento e da civilização inteiros (*Fenomenologia*). As teses, em um mesmo nível de pensamento, se supõem e se completam na sua oposição e conduzem a uma posição mais elevada. A verdade *lógica* de uma proposição se encontra nas premissas que serviram à sua dedução. A verdade *dialética* se encontra depois, na ideia que supera, que extrai o conteúdo das ideias

precedentes, rompe seus limites e sua unilateralidade e alcança, em sua oposição, a unidade. O verdadeiro não é substância. Ele não é uma forma subjetiva exterior ao objeto. O objeto não é conhecido sem o sujeito. Mas o sujeito, sem o objeto, permanece vazio. A verdade é unidade de ambos. Ela envolve, pois, a relação: relação do sujeito e do objeto, relação da verdade mais alta com as verdades incompletas, limitadas (contraditórias), que permitiram chegar a ela.

Hegel considera que uma certa relação do sujeito e do objeto está incluída na noção de conhecimento: o objeto como momento do sujeito. Este não é o sujeito atuante, desejante, sensível. É o sujeito *cognoscente* (individual e não prático).

Hegel aperfeiçoa, assim, uma velha hipótese que vem de Platão. Para que o conhecimento do ser seja possível, é preciso que o ser seja conhecimento. O conhecer está na raiz do ser. Ele é seu próprio postulado, sua própria pressuposição. Onde, então, está a unidade de ambos, ser e conhecer? E não se põe, na base da filosofia, uma simples tautologia lógico-metafísica, “o conhecer é conhecer...”? Não se realiza, assim, mediante uma operação ilegítima, o fim proposto - o conhecimento -, antes de ele ter sido alcançado? Não se destrói, pois, a originalidade do conhecimento, que é, precisamente, avançar da ignorância à verdade através de verdades parciais e de erros?

Ora, que importa isto ao metafísico Hegel!? O processo do conhecimento progressivo é idêntico ao processo pelo qual a Ideia - isto é, o conhecimento acabado - cria aquilo que se quer conhecer. A Ciência cria seu objeto, a Ideia cria a natureza. O primado é do sujeito. Ele se põe como Outro, aliena-se, refrata-se num jogo de espelhos. Jogo exaustivo e estéril: o fim é o começo. Hegel o diz expressamente na *Fenomenologia*: “O resultado é a mesma coisa que o começo, porque o começo é o fim”. Esta finalidade absoluta destrói o movimento e o objeto. “O verdadeiro é essencialmente sistema; ou seja, a substância é essencialmente sujeito”. O movimento é somente uma curva fechada, um círculo, uma totalidade cerrada: o sistema eterno, que enfim se revelou, quando lhe aprouve, na cabeça de um *homo philosophicus* particularmente feliz, o doutor Hegel. Na sequência, só cabe contemplá-lo para todo o sempre.

“O verdadeiro é essencialmente sistema” - vale dizer, conjunto de determinações vinculadas; “a verdade está na totalidade” - vale dizer, a ideia verdadeira é superação de verdades limitadas e relativas, que se tornariam erros se se mantivessem fixadas. Estas fórmulas contêm a contribuição de Hegel ao pensamento humano. O sofisma consiste na vinculação da ideia de sistema à noção de subjetividade fechada. A verdade deixa de ser uma totalidade progressiva, avançando em espiral ascendente e aproximando-se de um limite ideal - a ciência acabada, o conhecimento adequado à totalidade do objeto. Hegel hipostasia este limite, faz dele um estado do sujeito e considera que este o alcançou. Detém, pois, a história da verdade. Tendo determinado um fragmento da curva do conhecimento, crê haver traçado toda a curva. Conserva uma ideia não dialética do verdadeiro: identidade mística do sujeito e do objeto, tomados como substâncias absolutas que coincidem num estado privilegiado da contemplação. A categoria de realidade é levada arbitrariamente ao absoluto, quer se trate do Espírito ou da Ideia. O objeto não só é negado no seu movimento (na natureza, na evolução, na história), mas também na sua própria existência. Ele não passa de um pretexto da subjetividade para se refletir.

Verifica-se claramente o que impede o racionalista Hegel (e todos os filósofos idealistas) de conferir anterioridade ao objeto. Estes pensadores exigem uma ligação racional dos conceitos. A sua reflexão recusa-se a admitir determinações extrínsecas, que seriam injustificáveis inserindo-se cada uma em seu lugar num conjunto de relações inteligíveis. O saber deve ser posto como virtualmente acabado - caso contrário, o desconhecido poderia trazer determinações novas, perturbadoras. O inteligível só está garantido se estiver na origem do ser. O materialismo, ou teoria da anterioridade do objeto, parece incapaz de ligar as propriedades que atribui às coisas; seja atomístico ou geométrico, ele - segundo esses filósofos - não pode mais do que constatar tais propriedades (dureza, elasticidade etc.) e deixá-las externas umas em relação às outras.

A noção de negatividade teria podido conduzir Hegel a uma teoria completa e articulada, conferindo ao objeto a sua realidade

e sem pressupor a consumação do saber. A negatividade, tanto no pensamento quanto nas coisas, é a virtualidade, a pré-formação do futuro. O desconhecido poderia ser posto no conhecimento como correspondente ao possível no movimento. O movimento no pensamento e o movimento nas coisas, sendo determinados pela mesma negatividade, teriam permitido a Hegel *abrir* o conhecimento (e a Natureza) sem comprometer sua ligação.

Mas Hegel hipostasia a negatividade como força mística do abismo no momento mesmo em que afirma que o conhecimento científico (mediante conceitos) é o mais elevado. Ele fecha, assim, esta totalidade movente que teria podido conceber e mistifica seu sistema.

Decerto que o materialismo vulgar é incapaz de ligar inteligivelmente as determinações que se limita a constatar. Mas a dialética materialista coloca a atividade prática na base do conhecimento como relação do sujeito e do objeto (cf. as *Teses sobre Feuerbach* e a célebre passagem da *Sagrada família* em que Marx indica como a ação e o trabalho moldaram a mão e as sensações dos homens<sup>20</sup>). A práxis - isto é, a atividade social considerada como um todo, unidade da natureza e do "sujeito humano" coletivo - funda o conhecimento. Este conhecimento é, assim, uma totalidade. A ligação das determinações - a Razão - é fundada e justificada. O conhecimento põe em jogo todas as funções orgânicas, sensoriais, cerebrais do homem, ligadas e sistematizadas pelas exigências da práxis. O objeto existe, real e movente. O conhecimento é um movimento específico. Conjunto de relações, totalidade aberta, está em relação com o objeto total, o mundo. O conhecimento torna-se falso na medida em que se enrijece e se isola. Só se mantém verdadeiro na medida em que é tensão crescente e consciente em face de todas as determinações que lhe escapam ainda, mas cuja conexão com elas é assegurada pela mediação da práxis.

A *natureza* é uma totalidade movente. E todo ser, todo objeto é também um todo em devir, que se insere no *Zusammenhang* e dele

<sup>20</sup>Traduções ao português das *Teses...* encontram-se em K. Marx-F. Engels, *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 433-539; quanto a *A sagrada família...*, cf., *supra*, a nota 13. [N. do T.]

participa (o que viram os estoicos e, depois, Leibniz). O *conhecimento* é, ele mesmo, um objeto no universo, um todo movente que recebe, por meio da práxis, a totalidade do mundo. Deste caráter de totalidade deriva, como na natureza, porém especificamente, sua finalidade interna e relativa. Como todo objeto particular, ele é limitado e, no entanto, exprime e “simboliza” o inteiro mundo. E como a práxis humana domina a natureza, o conhecimento franqueia incessantemente os seus limites. As espiras da curva se alargam. O momento superior emerge do inferior, procede dele e o utiliza. Como alcança mais relações e clareza, mais realidade, como é interpelado pelas contradições do momento inferior, contém sua Razão e sua Verdade. Ele é seu fim, sem finalidade metafísica. O conhecimento tem seu limite (no sentido matemático), seu fim ideal, no próprio objeto. Por meio de suas limitações provisórias, ele tende a este limite último. Ele é “assintótico” em relação ao conhecimento absoluto, à Ideia. Absoluto e relativo são níveis do mesmo universo (Lênin). E toda verdade é, ao mesmo tempo, relativa e absoluta. Relativa a um momento, a uma etapa do pensamento, da práxis, da história humana. Absoluta pelo progresso coletivo deste pensamento, pela *superação* perpétua numa direção, a do domínio e da posse do objeto. A verdade atual deve ser negada - caso contrário, deixaria de ser verdadeira. Ela só é verdade pela superação e é esta superação que a conserva (negação da negação). Somente o pensamento movente e o movimento do pensamento - “estruturado” e “refletido” - são verdadeiros. E este o sentido aprofundado da negatividade da superação.

Não é verdade que, para saber qualquer coisa, é preciso *desde já* saber tudo. Os lógicos, os idealistas e os materialistas não dialéticos, que tomam o sujeito e o objeto como *todos* fechados, raciocinam em relação à dialética como a aritmética elementar em relação ao cálculo integral. Os idealistas, em função de suas exigências racionais, aproximavam-se mais da verdade - o que fazia a força dos grandes metafísicos clássicos em face do materialismo vulgar.

O conhecimento é movimento. Cada um de seus momentos é um todo. Cada verdade é uma verdade parcial, simultaneamente relativa e absoluta. O conjunto das verdades parciais e contraditórias, em um momento dado, é ainda uma verdade parcial. Aproximação,

limitação, contradição não significam falsidade. A dialética materialista eleva a um nível superior a teoria do progresso no conhecimento. Este é uma relação específica do homem com a natureza, uma relação ativa, que contém, praticamente, uma parcela humana: pontos de partida empíricos para cada homem, cada época, cada ordem de pesquisa - técnicas e simbolismos. Mas a aproximação não exclui o conteúdo objetivo. A totalidade do movimento é verdadeira. De cada ponto particular, pode-se e é necessário *tender* à totalidade do pensamento e à totalidade das coisas. O movimento dialético do pensamento e o da natureza estão profundamente ligados. É assim que o conhecimento é “reflexão” (reflexo) de coisas. Mas este reflexo não é passivo. A atividade, a cada instante, envolve a possibilidade da fantasia e do erro,<sup>21</sup> que é verdade parcial que se erige em absoluto. Ele começa pelo ato concreto, pela imediaticidade, pelo contato *prático* do sujeito e do objeto, num certo ponto particular da história e da natureza, com um certo material técnico e ideológico. A verdade é sempre concreta (Hegel).

O conhecimento se apresenta, assim, como um conjunto articulado de movimentos que vão, no indivíduo, da sensação ao conceito, em cada ciência, dos fatos às leis e às teorias e, na sociedade humana, das representações primitivas, saturadas de antropomorfismo inconsciente, às categorias elaboradas. Estes movimentos *tendem* a se implicar, a reencontrar a totalidade que forma, em todo momento, o conhecimento humano. De um ponto qualquer - sensação, indivíduo, instante, símbolo -, sempre se pode encontrar o conjunto e o geral.

Não é pertinente, aqui, descrever este imenso trabalho do pensamento. A história das ciências e a metodologia geral oferecem numerosas ilustrações da marcha extremamente flexível do conhecimento.

Insistamos, apenas, no caráter *ativo* desse processo. Ele transforma o obstáculo em estímulo, a resistência em ponto de apoio, o

<sup>21</sup>Sobre esta possibilidade, Lênin insiste nas suas *Notas sobre Aristóteles*. [Cf. o “Conspecto do livro de Aristóteles, *Metafísica*”, às p. 307-313 do tomo 6 das *Obras escolhidas...* de Lênin, citado na nota 19. (N. do T.)]

desconhecido aparentemente irracional em princípio de uma racionalidade mais profunda. (Assim, o número negativo, o imaginário etc. são inicialmente impossibilidades, contradições, antes de se tornarem pontos de partida de um cálculo, de um novo ramo da ciência.) O conhecimento especulativo se contentava em ser esclarecedor, passivamente contemplativo. A metafísica era a afirmação entusiástica, mas ineficaz, de uma vontade de prospecção e, por vezes, de progresso. O pensamento dialético sonda sistematicamente o desconhecido, localiza os escolhos e os arrecifes, instala faróis, estabelece pontes e rotas, alcança continentes novos. Método prudente, à primeira vista mais prosaico do que a grande metafísica, porém muito mais eficaz e profundo... Seu lirismo, um lirismo de olhos bem abertos, ainda não se exprimiu inteiramente.

É em função deste caráter ativo, prático do conhecimento - dirigido às coisas e *interessado* no mais amplo e alto sentido da palavra - que aquilo que aparece *depois é* mais real, mais verdadeiro, do que aquilo que vem antes. Sob a condição de ser uma superação. O momento precedente é, pois, o meio, a base do momento subsequente, em que ele se supera. Não se trata da pré- formação metafísica: trata-se da atividade dialética.

O empirismo e o racionalismo clássico são assim superados e reunidos numa doutrina mais ampla, numa teoria do desenvolvimento do pensamento e da civilização.

O empirismo tem razão ao situar a sensação na base do conhecimento. Mas a sensação é uma *relação real* do objeto com o homem atuante. O empirismo separava a sensação do objeto, por um lado, e, por outro, do organismo, da prática, da vida social. Sendo relação, ela se completa naturalmente ao ligar-se a outras relações ou à noção que as resume - e torna-se, assim, percepção, conceito, ideia. A dialética materialista deve retomar, até o detalhe, a teoria hegeliana do conceito.

Para o racionalismo, a razão caía do céu, já constituída; era fetichizada; adorava-se-a como ser eficiente. A dialética materialista estabelece conexões *racionais* entre as realidades que parecem isoladas para uma racionalidade insuficientemente flexível e infundada prática e historicamente - notadamente entre as *realidades ideais* e

a vida ativa dos *homens*. Desvela a constituição da razão, até mesmo na sua aberração fetichista. Demonstra que a causa das mudanças ideológicas não reside na revelação das abstrações metafísicas, mas na prática e na vida: nos processos sociais (materialismo histórico). Supera a racionalidade abstrata. Hegel, levando o racionalismo ao absurdo, comprometeu-o.

A dialética materialista está a ser elaborada progressivamente, mediante um lento e delicado trabalho, mediante uma análise complexa cujo avanço acompanhará a transformação revolucionária do mundo moderno. Para implementá-la, serão necessárias não somente condições mais adequadas para o trabalho intelectual, mas também uma modificação do “clima” cultural, uma lucidez dialética aprofundada, melhor inserida na prática, na cultura.

Já Hegel se lamentava da estrutura das frases que, para exprimir a reciprocidade, a contradição e o movimento dialético, devem ser forçadas. Sua obscuridade deve-se, em parte, ao vocabulário e à gramática modelados por uma tradição de lógica estática. Não é por isto que foi obrigado, contra seu próprio “espírito”, a aceitar algumas noções sem criticá-las, estaticamente (o sujeito, a ideia, o próprio espírito)? Os marxistas, e Lênin especialmente, restituíram o movimento a essas categorias - introduziram relações e um vocabulário novo. Mas nós ainda operamos com um material verbal e conceitual ultrapassado. O racionalismo francês tem sua grandeza. Seu sentido de lucidez e de distinção é um insubstituível elemento da cultura moderna. Contrapartida: sua secura e sua rigidez. A língua de Voltaire não é exatamente dialética. É sempre um esforço tomá-la para exprimir o pensamento dialético. E nela se exprime melhor o que deixou de ser, como unidade e superação, determinações antinômicas do pensamento: empirismo e racionalismo, conceito e sensação, homem e natureza, individual e social, infinito e finito, total e atual, aberto e fechado etc.

É impossível prever como a dialetização do pensamento penetrará a linguagem, a gramática, a literatura etc. É possível, apenas, indicar que uma crítica progressiva das categorias do pensamento e da expressão é necessária e que esta revisão será um aspecto da vida

e da prática social. As pressuposições desses conceitos, ainda inconscientes e aceitos passivamente, deverão ser elevadas à consciência.

A inversão do hegelianismo (que é, igualmente, a inversão, a integração e a superação de todo idealismo), no que concerne à lógica, pode ser assim resumida: quando Hegel vai da abstração (do começo puro) à realidade, sua teoria deve ser inteiramente revista e historicizada. Quando ele pesquisa a relação entre a realidade e a Ideia, basta aprofundá-la e transpô-la. Retomamos, assim, as profundas indicações de Lênin: o momento prático já está incluído na Ideia hegeliana - o capítulo sobre a Ideia é também o mais materialista. Mas a dialética materialista introduz uma noção mais flexível do movimento, da relação, do limite. A ideia não é um princípio especulativo, nem uma identidade mística do sujeito e do objeto. Ela se distingue da natureza como tal, sendo “reflexão” da totalidade do mundo. Ela é o *limite* do conhecimento. O método dialético está envolvido na ideia. Ela não é, portanto, formal. Sua objetividade é interna.

#### O problema da consciência

Para o racionalismo moderno, a consciência é o critério da verdade e da existência; é o ato mesmo do conhecer, no qual o pensamento se torna seu próprio objeto. Uma ideia é verdadeira quando se apresenta à consciência sob forma clara e distinta. A consciência é, ao mesmo tempo, princípio e substância.

O idealismo pós-kantiano desenvolve o *cogito ergo sum* [“penso, logo existo”] e procura determinar como a *Selbsbewusstsein* (consciência de si, liberdade, espírito) pode ser causa e efeito, princípio, motor e fim do mundo e do seu movimento. Esta ideologia acompanhou a luta, e também os compromissos, entre a burguesia e a feudalidade. Apoiado na consciência da sua autonomia interior e em seus objetivos de produção crescente e progresso, o indivíduo burguês acreditava na força própria do espírito.

E certo que Hegel inflete o idealismo transcendental na direção do idealismo objetivo. Como ponto de partida, ele toma não o eu,

mas o conceito (a ideia), unidade do ser e do conhecer. Ele mostra como o eu só se põe e só toma consciência de si se superando, e em relação a outra coisa: o não-eu, o mundo, o momento prático, a ideia. Ele situa a realização da liberdade na esfera política e social. Seu idealismo *tende* a adquirir um caráter realista, concreto, histórico. Mas o motor do movimento permanece a *Selbstbewusstsein*, a tomada de consciência de si, concebida como uma força espiritual absoluta, da qual o conceito é uma expressão e uma etapa.

Marx usa uma palavra muito dura para caracterizar estas filosofias da consciência. Elas remetem, diz ele, ao onanismo. A dialética materialista é essencialmente uma teoria das *condições* da consciência. A consciência de si não se basta. Ela deve tomar seus próprios fundamentos. O ser precede o conhecer. A consciência é condicionada biologicamente, fisiologicamente, socialmente. O idealismo é uma curiosa pretensão da consciência de produzir-se a si mesma, mediante uma contorção insensata. Ela se mistifica, apresentando como um processo criador os tormentos que, nos homens reais e nos filósofos enquanto homens, provêm desta pretensão a anular o objeto, desta ignorância das relações e das condições de sua própria existência lúcida. (Historicamente, este fenômeno se explica pela situação social do intelectual e também pela tensão necessária para levar a abstração ao extremo despojamento antes de retornar ao concreto.)

Depois de quase um século, assiste-se à dissolução da consciência burguesa e idealista. Kant mostrara que só pensamos porque as coisas existem, porque há objetos para pensar. Mas ele não desvinculara o pensamento de uma atividade transcendental. A especulação pós-kantiana, para evitar fundar a consciência na natureza, conferiu-lhe uma origem *ideal* cada vez mais obscura e *inconsciente*. Mais perto de nós, Nietzsche submeteu este pretensível critério do ser e do verdadeiro a uma crítica de extremo rigor. O terreno fora preparado por La Rochefoucault, por Dostoiévski (em quem a consciência e as palavras se revelam a expressão deficiente de uma realidade obscura, bizarra, saturada de surpresas e de armadilhas) e também por Schopenhauer (para quem a consciência é o espaço das ilusões do desejo e do querer viver). Segundo Nietzsche, uma dialética interna fez da consciência moderna uma perpétua

traição da sua verdadeira essência. A humildade é o maior orgulho. A piedade é somente ausência de generosidade. A consciência de ser forte mascara a fraqueza; e a boa consciência é o mais profundo dos vícios.

A consciência deve ser desconfiada e tensa. Ela nunca se engana tanto como quando se sente eufórica e imagina possuir sua realidade. Em arte, a parte mais limitada de uma obra é frequentemente aquela que foi a mais consciente, a mais satisfatória para o seu autor. A consciência emotiva é infinitamente falseada. Tudo isto significa a irracionalidade definitiva da consciência e da vida? Justifica a crítica reacionária da consciência? A arte é necessariamente inconsciente e é o sentimento necessariamente sublimação de desejos obscuros? Não seria a consciência o narcisismo da vontade obscura, o lugar das comédias da libido ou do ressentimento? Não. Tudo isto apenas prova que a consciência só é verdadeira na *superação* e que a superação é também um aprofundamento, uma autocrítica. É assim que, na ação prática revolucionária, a *autocrítica* é uma lei - impedi-la pode ser um erro mortal para a atividade.

Na ausência desta crítica eficaz e desta superação, a consciência idealista decai no irracional, no desespero, na metafísica do nada. A desconfiança *fecunda* é a própria dialética da consciência no materialismo marxista. Marx inaugurou a crítica do sujeito e da subjetividade. Ele demonstrou que a consciência pode ser falsa por razões históricas concretas. Condicionada por determinações sociais (divisão do trabalho, vocabulário, ideologia, ação de classe), ela pode refletir inadequadamente as suas próprias condições e seu próprio conteúdo humano. A consciência é sempre limitada, enquanto consciência de um indivíduo, de uma classe, de uma época. Nesta limitação reside a possibilidade da ilusão ideológica e do erro (da mistificação). Mas a possibilidade do erro é a condição histórica e lógica da consciência *mais verdadeira*. A consciência *não* é verdadeira por um privilégio metafísico. Seus inícios são modestos. Seu ponto de partida é uma função biológica. Ela *se torna* verdadeira triunfando sobre o erro, avançando da ignorância ao conhecimento, alargando as espiras de seu movimento e a esfera das realidades que apreende. Ela é, assim, superação e ação. Humilhando a consciência idealista,

Marx e Engels trazem a realidade e a vida à consciência humana. O caráter de veracidade não se pode conceber como interno ao *Selbstbewusstsein* nem sob a forma da ideia clara e distinta da percepção, do eu ou do conceito. Ele reside no movimento de todos os elementos da consciência, tomados em suas relações com o mundo pela mediação da práxis, na tensão dialética que inclui a atividade do corpo, a sensibilidade, a inteligência, a razão. A lucidez crescente não é narcisismo ou autoexcitação interior. Ela deve se conquistar por um esforço perpétuo, atingindo seu objeto e seu conteúdo, reconhecendo suas condições objetivas e suas pressuposições.

A doutrina materialista da consciência supera o hegelianismo em muitos outros pontos.

Iº. Hegel julga que a lucidez (a sabedoria, a consciência) assemelha-se ao pássaro de Minerva, a coruja, que só levanta vôo ao anoitecer. Esta fórmula célebre da *Fenomenologia* tem um sentido profundo. A consciência não precede, antes segue, o ser. A consciência é o ser consciente. A consciência humana (isto é, não apenas o eu, mas o conjunto de representações) está condicionada, subordinada ao ser do homem (organismo, práxis), à vida concreta do homem. Mas não é o seu reflexo passivo, uma máquina registradora dos resultados de uma atividade transcendental. Hegel, subordinando o pensamento à natureza do ser, concebe este ser como pensamento. Para ele, o nosso pensamento está atrasado em face do Pensamento cósmico. Para o materialista, a consciência humana, ao contrário, é inteiramente real e eficiente.

Numa civilização determinada, com base em atos repetidos milhões de vezes (atos práticos, técnicos, sociais - como, entre nós, a compra e a venda), erguem-se costumes, interpretações ideológicas, culturas, estilos de vida. A análise materialista desses estilos está muito pouco avançada. Sabe-se, todavia, que, na sua formação, a consciência é ativa. Ela prospecta. Antecipa. Quando retrospectiva (consciência do ato passado, atraso, sobrevivências), prossegue sendo função de espera, de predição, tensão dirigida a outra coisa, pesquisa de soluções. Passado, presente, futuro, percepção e fantasia interpenetram-se intimamente e são um no outro e um pelo outro. O presente é dialético. Ele se conquista. É ato e não reflexo passivo.

A consciência, sendo o ser consciente (“sou homem, logo penso”), não é, imediata e adequadamente, consciência do ser. Hegel o compreendeu; mas o marxismo determina com mais precisão as condições da defasagem entre o ser e o pensamento: a divisão do trabalho e a separação entre a teoria e a prática.

Nossa consciência, pois, não tem privilégio metafísico. Mas, igualmente, não padece de uma infelicidade metafísica que a torne uma retardatária absoluta, uma eflorescência tardia e crepuscular. É possível que o ser e a consciência alcancem (quando for superada a atual divisão do trabalho e conquistada uma consciência da práxis, da atividade social considerada como um todo) uma unidade e uma plenitude para além de tudo o que designamos serenidade, felicidade, alegria, tensão, lucidez, potência. Esta unidade de elementos dissociados, ainda que inseparáveis, a criação e o conhecimento, a superação e o fato, já se pressentem no marxismo e também em algumas formas de arte. Decerto, a consciência humana foi até aqui contraditória, dissociada, dispersa. Ela era, simultaneamente, inconsciência e lucidez, mas separadamente: lucidez formal, obscuridade substancial. Interiormente contraditória, só emergia diante das contradições das coisas - isto é, dos obstáculos, dos perigos, das lutas. Ela progredia pelos múltiplos rodeios das ideologias, nas quais o conteúdo concreto estava mistificado precisamente pela operação que o elevava a ela e que era, para ela mesma, pouco lúcida. Todo passo adiante era, portanto, marcado por uma dilaceração, um atraso, um transtorno ou um sentimento de insuficiência, de inexpressão e de nada - por uma separação dela consigo própria, uma *alienação* (religiosa, mística, idealista).

Esta consciência estava ainda mal demarcada da vida biológica. No entanto, já no amor e na arte emergia uma consciência que, sem perder o conteúdo da vida - ao contrário, elevando-o a uma forma e a uma lucidez superiores -, libertava-se das suas condições imediatas, da contradição, da dor. Então, a consciência humana já se tornava real e se constituía, não como substância metafísica, mas como ato. Não preformava o seu futuro? A filosofia do irracional - segundo a qual o perigo, a dor e o inconsciente são as condições imediatas e definitivas da consciência - transfere ao absoluto o momento da consciência

infeliz que, todavia, não é mais do que biológico e histórico, portanto, superável. Ao invés de superar a teoria racionalista da consciência substancial, ela regride a uma metafísica zoológica. As formas mais “modernas” do idealismo hipostasiam, assim, as condições *inferiores* do ato de consciência, notadamente a angústia - frequentemente considerada como momento supremo porque, na angústia, o ser humano inteiro é invadido pela subjetividade, separa-se das coisas e da ação, deixa de se superar, decai ao nível do seu corpo e das suas funções autorreceptivas num estado de esquizofrenia que faz crer na substancialidade subjetiva. Como o tormento, até hoje, acompanhou toda criação, a consciência atormentada se acredita criadora (linha do idealismo irracionalista, de Kierkegaard a Heidegger).

A teoria hegeliana da consciência infeliz deve, pois, ser retomada com desconfiança. Nenhum decreto divino fixa a consciência no nível da sua origem biológica e natural, isto é, no nível da contradição objetiva e das formas mais antagônicas da negação e da superação. Em cada domínio, a contradição toma uma forma diferente e se “flexibiliza” no movimento ascendente da dialética. De grau em grau, até a consciência dialética, a unidade triunfa mediante uma série de superações; a identidade domina e contém nela a contradição superada, sob a forma de momentos profundamente modificados no curso do devir. No espírito, a contradição não é mais do que diferenciação e diferença e formação de elementos complementares (exemplo: os espíritos nacionais, as tradições). É preciso a filosofia zoológica do fascismo (“a vida deve ser perigosa”) para reconduzir a esfera do espírito ao nível da natureza e da contradição objetiva.

A consciência, inicialmente, elevou-se do horror biológico ao trágico especificamente humano: a luta contra o destino, vale dizer, contra as contradições. O trágico antigo é um destino superado e, no entanto, vitorioso, de modo tal que a consciência o reconhece no momento em que ela sucumbe (Prometeu). Mas o próprio trágico é superado quando o destino pode ser compreendido e vencido.

O movimento da consciência, hesitante, tenso e frequentemente rompido pelos tormentos e derrotas - totalidade ascendente que supera a morte dos seres particulares -, está ainda em seus começos. Por longo tempo, a consciência acreditou-se criadora autônoma.

Empenhou-se, na metafísica e nos esforços místicos, para provar a sua substancialidade e resolver com suas próprias forças todos os problemas. Vendo-se derrotada, contemplava-se como um mal na ironia e no desespero.

Esta situação da consciência, todavia, não é definitiva. Para o dialético, a consciência estéril é tão somente um momento, um aspecto tardio da consciência infeliz. Espontaneidade e lucidez, práxis e análise permanecem separadas entre os homens de consciência estéril. Eles se movem no interior das formas últimas da alienação. O seu deserto se estende entre esses polos da vida que eles ainda conservam separados. Mas a consciência estéril, a consciência infeliz e o homem do dilaceramento já estão superados. É no momento em que a consciência compreende que ela não é criadora por si mesma que ela se torna criadora! Ela se conecta às suas condições e ao movimento da história; torna-se eficaz, retomando seu conteúdo real - ela se *realiza* e se liberta das suas taras: decepções, hipotecas, tormentos gratuitos. A juventude do espírito está por vir.

2º. Hegel viu claramente que a consciência não se desenvolve mediante um progresso contínuo. Assim como não é lucidez acabada nem ato de simples cogitação, ela não pode ser aprofundamento unilateral. Ela carece de acontecimentos, de irrupções da realidade. Avança sinuosamente. Mas Hegel conecta este caráter acidentado da tomada de consciência aos “ardis da Ideia”. A Ideia, na sua história, é uma diplomata sutil. Ela joga com armadilhas. Teoria profunda, mas que precisa ser traduzida. Quando um Estado cresce, parece próspero e caminha para a decadência, cavando seu próprio túmulo (o império de Alexandre, Roma, o mundo burguês) - não está aí um ardil da Ideia, que prepara a superação de instituições e formas espirituais momentâneas? Não é, sobretudo, a consequência de leis econômico- sociais muito mais positivamente determináveis?

O materialismo moderno conhece as sinuosidades da consciência, mas as vincula aos incidentes da história. Ele quer acompanhar a formação, simultaneamente lenta e tumultuosa, dos estilos e das culturas e as colisões destruidoras e criadoras que produziram as superações históricas. Os homens eram arrastados nos movimentos que os ultrapassavam. Sua consciência era *limitada*. Enganavam-se

pela dialética dos acontecimentos na medida em que a ignoravam. E, no entanto, as motivações dos seus atos eram eficazes. Seus objetivos tinham um sentido. Alexandre ou César não eram metafísicos ingênuos. Os grandes atores da história, os gênios e as massas não eram fantoches nas mãos de destinos misteriosos - os homens fizeram sua história. Esta realidade ativa, que nega o idealismo que a pretende exaltar, está longe de ser contestada pelo marxismo - ao contrário, o marxismo a recupera.

3º. Hegel concebe o movimento do Espírito como um círculo. A noção do “todo fechado” foi aplicada à consciência pelo idealismo. O *Cogito* é o próprio tipo da substância fechada, isolada do objeto e de suas relações, centrada sobre si mesma. O idealismo é obrigado a negar o resto do mundo para afirmar o eu (Fichte), a negar o eu para afirmar a natureza (Schelling) ou, finalmente, a realizar a sua interação numa entidade mística (Hegel). A noção de totalidade aberta resolve este velho problema. O organismo não está isolado do mundo, nem o cérebro da totalidade do organismo. A consciência está “imersa” no mundo (Lênin), inteiramente aberta à natureza e ao conteúdo da vida social. Pensa-se com o cérebro e também com as mãos e com todo o corpo e também com toda a práxis humana - enfim, com o mundo inteiro. Mesmo a ideia mais elaborada, a imagem mais sublime são, como o pensavam Feuerbach e Nietzsche, seres da natureza.

Posta assim no mundo, a consciência é muito mais substancial do que a pálida entidade idealista. Também aqui, ela descobre a sua realidade deixando de acreditar-se autônoma. Ela deixa de ser conduzida pela dialética para dela tornar-se consciente - logo, para tomar a sua direção. Consciência significa potência e atividade. Decerto, em troca, ela perde a sua “dignidade” de milagre numa natureza mecânica (cartesianismo), de império num império. A lógica de Hegel - como Lênin observa - relacionava a consciência ao movimento do universo, como um de seus níveis, contradizendo assim a noção própria do sistema hegeliano, ou seja, a da subjetividade fechada. Hegel, num sentido, abre a consciência e a reintegra na interação universal. O materialismo prolonga e precisa esta sugestão, reintegrando-a na prática cotidiana e na vida humana concreta.

O marxismo teve que superar dois erros, complementares a uma interpretação unilateral e vulgar - não dialética - do materialismo. Primeiro erro: a consciência é exclusivamente consciência da economia. Segundo erro: as relações reais (práticas, socioeconômicas) são completamente independentes da consciência e conduzem fatalmente os homens na direção de fins que desconhecem.

Segundo a dialética materialista, a consciência é determinada, mas determinada enquanto tal: aparece em sua especificidade, em seu lugar, em seu *nível* no conjunto das relações. A ciência das formações históricas chegará - tal como a fisiologia, mas com sua especificidade - a descobrir as condições, a forma, o conteúdo, a eficiência dos atos de consciência (ideologias, representações coletivas etc.). Já o racionalismo lhe reconhecia esta eficácia. Todavia, considerando-se como autônoma, permanecendo inconsciente das suas origens na *práxis social*, a consciência racional só concebia a eficácia no domínio das ciências naturais e das artes mecânicas, como aplicação de uma lógica matemática a fins industriais pouco esclarecidos. É verdade que, nesta época, uma certa corrente do pensamento racionalista concebia a aplicação da razão às relações sociais e à condição humana. Mas esses teóricos, de Thomas Morus a Saint-Simon, aproximavam-se das coisas como grandes senhores e não descobriram nem o fundamento explicativo das relações nem o ponto de inserção da ação racional. Pensavam utopicamente - limitados que estavam pelo fato de colocar a consciência fora da *práxis*. Durante esta bela época do racionalismo, as ideias eficazes eram as ideias políticas e cínicas, que desprezavam toda concepção de mundo e toda universalidade. Maquiavel triunfava sobre Erasmo. Mais tarde, o racionalismo li- gou-se ao despotismo esclarecido e, depois, ao reformismo democrático. Tudo isto sem resultados, utopicamente - até que Marx, relacionando-se com os interesses e as possibilidades do proletariado moderno, superasse essas concepções limitadas. Partindo de uma crítica da consciência racionalista, representada em seu tempo pela esquerda hegeliana, Marx e Engels descobriram: 1) a conexão ascendente que vai da prática à consciência; 2) os vínculos que ela implica com a natureza e com as relações sociais; 3) a alavanca da ação transformadora, a política proletária e a consciência reivindicativa. Unindo-se lucidamente a seu conteúdo real, a consciência humana

deu um salto à frente. Ela apreendeu o seu ser; é um grau situado na totalidade.

O materialismo vulgar considerava-a como um epifenômeno. O racionalismo conduzia à consciência estéril ou infeliz. Para a dialética materialista, ao contrário, ela se encontra, cada vez mais alta, nos níveis mais elevados da realidade humana. Enquanto domínio específico, ela luta, à sua maneira, não para se conceber como auto-fecundação (onanismo da consciência estéril), mas para apreender seu conteúdo e tornar-se consciência não alienada, unidade imediata do indivíduo com o social e a natureza.

Ora, a consciência é cada vez mais necessária e eficaz. A vida é movimento e superação e o momento da superação é também aquele em que as contradições se intensificam. Para que este momento não se transforme em desastre, é necessário, para desencadear a ação resolutiva, que a consciência se aguçe. Esta intensificação da lucidez constituiu precisamente uma das grandezas de Lênin - sua exigência é um elemento essencial de todo drama. O momento em que a contradição objetiva se exaspera é também aquele em que a consciência deve afirmar sua realidade. As coisas parecem, então, caminhar sozinhas, todas no rumo da solução. Os espíritos medíocres caem numa euforia satisfeita, ao invés de alcançarem o grau extremo de tensão. Todo mundo torna-se vigilante depois das derrotas - somente o grande homem permanece lúcido diante da ocasião que se oferece: com uma análise cada vez mais profunda, equaciona os problemas precisos e concretos, apesar da extrema agitação do movimento, agarra o elo, a fase essencial. A dialética, assim incorporada à consciência de um homem como Lênin, torna-se uma arte da ação - a arte de distinguir, numa situação efêmera, o elemento essencial; ela se torna inteligência, genialidade que não é mística, mas apogeu do bom senso. A teoria materialista da consciência não é impessoal e "cósmica". Trata-se sempre de uma consciência *humana, pessoal*, em sua mais íntima relação com a história, com a totalidade.

Como toda realidade, a consciência se constitui, nasce e se desenvolve. Seus começos biológicos e sociais são modestos. Ela é passiva, determinada por causas desconhecidas e a emotividade se mescla à práxis. Complementa a sua impotência com a magia,

imaginando assim estender seu poder sobre o setor não dominado do mundo. No curso do seu desenvolvimento, ela tenta, inutilmente, acreditar na sua liberdade - sob o nome de livre-arbítrio ou de liberdade metafísica. Mas a liberdade, também ela, se conquista e só possui a sua realidade e a sua verdade no desenvolvimento. Na história da consciência, houve todas as tentativas possíveis para negar, para desmentir o determinismo ou para se livrar dele: liberdade aristocrática, liberdade do estoico ou do cristão, liberdade do indivíduo na sociedade burguesa. E, a cada vez, a necessidade destruiu a mistificação e se fez reconhecer. Era preciso, pois, levá-la em conta e procurar uma nova unidade dos dois termos - liberdade e determinismo. Ao cabo deste gigantesco esforço do pensamento, aparecem enfim as fórmulas hegelianas: a liberdade é o conhecimento do determinismo, a liberdade é determinada enquanto tal.

O marxismo confirma e prolonga a linha deste desenvolvimento. Identifica a liberdade do homem com a potência real sobre as coisas, sobre suas obras e sobre si mesmo. Mostra como a práxis e a apreensão revolucionária do homem - a potência sobre suas próprias obras sociais - conduzem a uma lúcida soberania. A liberdade é uma autodeterminação, mas dialética e histórica. O homem *torna-se* livre englobando a natureza cada vez mais amplamente nas espiras da sua ação e do seu conhecimento, concentrando em si a totalidade da natureza e da vida, convertendo-se ele mesmo numa totalidade específica, lúcida, organizada em seu próprio plano. Este movimento, pressentido com dificuldade pela metafísica (e cristalizado por ela, figurado como concluso ou alcançado por antecipação ideal), desenvolve-se por meio desses esforços parciais de superação e de realização que foram e são ainda a arte, o conhecimento, a ação. No nível inferior, o homem era natureza e totalidade "dispersa". A unidade se descobrirá e se realizará dialeticamente. A natureza, o instinto, o passado serão o conteúdo do indivíduo humano concretamente livre.

O problema da liberdade não encontra sua solução numa ciência particular. Uma tal posição nega previamente a liberdade. O materialismo dialético rejeita todo fatalismo, seja ele biológico, psicológico, econômico ou sociológico. Denuncia a operação *metafísica* que converte em absoluto o determinismo relativo a um grau

da realidade, a um método, a uma ciência particular. A sua teoria da liberdade se relaciona à sua teoria da prática e à da consciência. Ela não é exterior às ciências, posto que a liberdade supõe o determinismo. É, porém, uma teoria *filosófica* em um sentido novo - ou seja, no sentido de uma filosofia humanista, liberada da metafísica. A consciência, sendo superação ativa e fundada na ação, supera todos os determinismos precisamente ao conhecê-los - portanto, utilizando-os e dominando-os. A liberdade que se procurava opondo-se às determinações particulares ou confundindo-se com uma delas (como no “psicologismo” bergsoniano) era apenas uma consciência inquieta e abstrata. A expressão “homem total” deve ser tomada no seu sentido mais pleno: ao dominá-los, o homem se integra a todos os determinismos e é assim que sua liberdade se determina.

A consciência política, enquanto consciência e dominação prática do determinismo econômico-social, é um momento da liberdade tanto quanto o é a consciência científica (muito especialmente hoje). Mas, ao contrário desta, a consciência política e a atividade revolucionária participam do determinismo e condicionam um salto, uma passagem do determinismo à liberdade (Engels). A liberdade revolucionária retoma todas as determinações e as transforma em liberdade do indivíduo consciente da sua natureza humana e que se “apropriou” da natureza externa e social.

A fórmula de Nietzsche - “o homem deve ser superado” -, o marxismo responde: “o homem é aquele que supera”.

#### A superação

Hegel, numa passagem célebre da *Lógica*,<sup>22</sup> mostra o sentido “desta determinação fundamental que se encontra em todas as partes”. Define o caráter complexo de todo movimento: o fim de qualquer coisa, mas não o fim brutal; o novo ser prolonga aquele de onde provém e inclusive resgata o que tinha de essencial.

<sup>22</sup> “Aquilo que se supera não é aniquilado. O não-ser é o *imediat*o; uma coisa superada, ao contrário, é mediada; é o não-ser, mas como resultado que surgiu de um ser; ela tem ainda, portanto, a determinação de onde provém.”

Na fragmentação da natureza, a superação de um ser constitui um outro ser e esta constituição implica uma destruição. Na atividade humana, tais choques existiram sempre que ela permaneceu no nível da natureza, apenas recém-emergida desta última. O homem social, totalidade dispersa e fragmentada, encontrava-se em oposição a si mesmo sob a forma de classes, de grupos - de faculdades em antagonismo. Mas, já então, o pensamento (a arte e, igualmente, o amor) oferecia o exemplo de uma forma nova de superação: um movimento interno, uma superação não violenta. Esta totalidade inalienável, que não tem necessidade de destruir brutalmente suas formas particulares para se superar, na qual o concreto e o universal se entrelaçam, é precisamente o ser espiritual, infinitamente precioso, do gênero humano.

Por meio da Revolução, a totalidade humana se coloca decididamente sobre seu próprio plano e supera as determinações da natureza que constituem a desordem do homem (concorrência). A interdependência e a interpenetração dialéticas não excluem, antes implicam, a ideia de *ordem*. Não existe, como pensam os metafísicos reacionários, uma Ordem única que se identifica à ordem burguesa - isto é, à desordem. Há a ordem biológica e a ordem humana. A ordem biológica implica o massacre (da destruição recíproca saem as leis estatísticas de população). A ordem humana exclui o massacre e realiza, especificamente, a interação dos indivíduos e dos grupos.

Existiram, historicamente, a ordem feudal e a ordem burguesa; existe a ordem revolucionária, que *tende* à ordem humana. A ordem, a cada etapa, surge de uma crise da ordem precedente; surge, pois, de uma "desordem". Reciprocamente, a ordem do nível inferior torna-se a desordem do nível superior. Assim, a ordem burguesa não é mais do que desordem e a superação revolucionária é criação de ordem.

Esta noção de *superação* desenvolve e enriquece a ideia racionalista de *progresso*, que não pôde resistir à crítica e aos acontecimentos. O progresso já não pode aparecer como uma ascensão contínua, linear, automática. Ele comporta incidentes, regressões aparentes ou reais (nas quais podem se constituir ou acumular elementos de um novo salto à frente). Ele não é homogêneo, igual e simultâneo para todos os setores da civilização. As diversas formas

de consciência social (consciência política, ciência, arte etc.) não se desenvolvem igualmente. Ademais, o progresso humano não pode ser definido de uma vez por todas, no passado ou no futuro, como progresso unilateral no “bem-estar”, na “instrução”, na “cultura” ou na consciência. Ele é muito mais complexo, mais rico em aspectos e em sinuosidades.

A época moderna e as dificuldades do capitalismo provocaram uma verdadeira crise do progresso e da ideia de “progresso”. Esta ideia só pode ser salva se for superada por uma noção menos “magra e estéril” (Lênin) do devir e do desenvolvimento. A superação (*aufheben*) é mais flexível e complexa do que o “progresso”. Ela é sempre concreta e específica, contínua e descontínua, súbita e total, lenta e parcial, conforme os momentos e as situações. É, simultaneamente, desenvolvimento de virtualidades, eliminação, criação, revolução e “involução” (ou seja, concentração das determinações precedentes externas em relação umas às outras), unidade e diferença. Não se lhe pode dar uma definição unívoca. Aquilo que não é superado se isola, permanece ou regressa “em si”, e morre.

Esta ideia é essencial para compreender os objetivos da ação revolucionária.

A nova ordem que a ação revolucionária põe como objetivo não vem de um “mais além” pressuposto ou postulado. Uma tal pressuposição significa: mutilação do presente, unilateralidade, abstração. A exigência desta nova ordem é posta pelo movimento do presente. O ato revolucionário se propõe conduzir o presente à sua realização, integrando “totalmente” o passado, suprimindo os choques entre classes, entre povos e entre as potências do homem. Mas esta superação só pode ser uma diferenciação a um nível mais alto - só pode ser um florescimento. O próprio do espírito é a diferença. (“A medida que se tem mais espírito, mais se percebem belezas originais”)

Em Hegel, a ideia da superação está subordinada à noção mística de negatividade. A superação executa o programa da Ideia - constrói esta grande arquitetura rígida, esta hierarquia estática que descrevemos, na qual o inferior coexiste com o superior e não é verdadeiramente superado. O materialista enfatiza o lado ativo do

de vir e mostra como o homem percorreu em sua vida, como espécie e como indivíduo, todas as etapas da animalidade; e mostra como o espírito atravessa todos os momentos inferiores da sensação, da afetividade, da inteligência - mas os *supera* aos penetrá-los, liberá-los e modificá-los profundamente. O conteúdo do espírito, da sociedade e do indivíduo não é uma *superposição* de sedimentos, de determinações acumuladas e externas. Aqui, o hegelianismo é ainda insuficientemente concreto e dinâmico - ainda é pouco dialético. Não somos um germe a que se acresce um vertebrado a que se soma um homem, nem um primitivo mais um civilizado etc. E não devemos ser um indivíduo mais um revolucionário, um racionalista mais um marxista. A práxis social é criadora quando é mais profundamente negadora do realizado, o que Hegel ignorou. A práxis eleva o realizado ao transformá-lo profundamente.

A ideia de superação é a única a oferecer um princípio ético aceitável para o indivíduo moderno. Este fim ético não pode ser um ideal exterior ao indivíduo; se fosse assim, não iríamos além do ascetismo. Justamente o fascismo põe a nação e a coletividade como valores absolutos, externos e superiores, diante dos quais o indivíduo deve desaparecer. É o fascismo que uniformiza, nivela por baixo e militariza os homens. O marxismo defende os interesses verdadeiros do indivíduo concreto. O problema da superação ética se coloca para cada homem em função da sua vida prática e cotidiana. A realização de si liga-se à ação transformadora do mundo. A liberdade coincide com o movimento das *forças* sociais. As *formas* sociais - a família, a nação - devem deixar de ser impostas de fora, como normas "morais" transcendentais e comportamentos obrigatórios. Tornam-se formas de unidade do instinto e do lúcido, do individual e do social, formas e meios de superação. Ao invés de negar a liberdade do indivíduo, manifestam-se como fins de suas aspirações mais livres. A superação oferece, assim, *uma ética sem moralismo*.

A superação também pode ser princípio estético. Sua fórmula seria: "Sempre *ser* mais e com mais *consciência*".

### Essência e aparência

Hegel e Lenin assinalam: trata-se de um ponto particularmente obscuro. De fato, avançamos no domínio de conceitos mal elucidados ou que representam um setor não dominado da experiência e que comportam uma parte maior de sobrevivências, de simbolismos mágicos ou mistificados.

Para Hegel, a essência é a totalidade de suas manifestações (propriedades, relações e interações). A aparência é uma manifestação. A essência está em cada manifestação e, no entanto, não se esgota nela - é razão de ser.

Lênin aceita esta noção da essência. Mas, para o materialismo:

1) Não se constrói a essência - ela é extraída. A *realidade* (*Wirklichkeit*) vem em primeiro lugar. A prática (experiência, trabalho, crítica) é uma indispensável mediação. Portanto, cada ciência (e, de uma vez por todas, não a metafísica!) determina, em seu domínio, a essência e a noção. Há o mais e o menos essencial. As propriedades podem ser mais ou menos ricas e inclusivas. Há complexos de relações, que se nos revelam somente pela pesquisa experimental ou crítica. Hegel, que conhecia mal o trabalho *prático* dos cientistas, comete um grave erro ao especular sobre os momentos da essência. (Exemplo: a história não se constrói. Até o marxismo, ela se situou mal em seu domínio, confundindo o anedótico e o real - vale dizer, o inessencial e o essencial. Para determinar o movimento essencial de um objeto, é preciso agir sobre ele, ter um contato concreto com ele. A história só se torna ciência quando os homens decidem lucidamente dirigir a sua história.) Hegel se equivoca duplamente: ao colocar o Espírito como única essência de todas as aparências e ao negar a especificidade do elemento essencial nos diferentes domínios.

2) Essência e manifestação são, em Hegel, dois momentos em estado de coexistência lógica. Mas devemos reconhecer neles *fases* sucessivas - históricas - em interação. Nem todas as manifestações são essenciais. A essência é uma totalidade de momentos, de aspectos, e revela, no curso das fases do seu desenvolvimento - ou seja, no tempo -, tal ou qual desses momentos, desses aspectos. Ora a manifestação é uma expressão total, uma explosão de todas as

contradições da essência, ora a essência permanece latente e se esgota ou se reforça lentamente nas suas manifestações. A *situação* relativa da essência e da aparência é sempre histórica e concreta. (A essência da sociedade burguesa e de seu Estado aparece ou se dissimula, se reforça ou se enfraquece conforme os momentos etc.)

3) As relações são muito mais flexíveis do que supunha Hegel. Ele não atribui, por exemplo, nenhum fundamento objetivo ao erro (à aparência geradora do erro). Ora, Marx demonstrou como as categorias econômicas, ao se desenvolverem, se dissimulam. Assim se produzem, em níveis sucessivos, os *fetiches* econômicos (mercadoria, dinheiro, capital), nos quais a base (o trabalho concreto) está simultaneamente contida e ocultada. Ao mesmo tempo aparências e realidades, os fetiches têm uma certa existência objetiva, em um sentido independente dos homens, geradora de erro, de impotência, de desordem (alienação). Ademais, a relação hegeliana entre a contradição e a superação é mal determinada. A essência pode *resistir* à superação que, no entanto, eleva-a a um nível superior (exemplo: a contrarrevolução). Tal resistência não pode provir da lógica pura.

A determinação hegeliana das categorias, aqui, é muito obscura e muito incompleta. Um pensamento rigoroso sobre estes pontos teria a maior importância atual e prática. A aparência e mesmo o erro (o fetichismo) têm uma certa existência objetiva. É preciso ter em conta a aparência na ação. Atuar sobre ela é atuar visando à transformação da essência. Em certos casos, pretender atuar diretamente sobre a essência é esquecer um momento da ação e torná-la impotente. Por vezes, as aparências retroagem contra a essência de que surgem e podem facilitar o progresso da sua transformação. Assim, a ideologia da liberdade democrática surgiu da própria essência do capitalismo, mas seu papel pode deixar de ser mistificador e tornar-se revolucionário em um momento determinado - quando o capital, tornado capital financeiro, tende a suprimir suas ideologias e suas formas políticas precedentes. O próprio dessas aparências é seu equívoco, sua ambivalência. É necessário, diante delas, dotar a ação de toda flexibilidade. As aparências produziram mistificações gigantescas (democracia burguesa), mas, reciprocamente, constituem uma espécie de erosão à essência pelo fato da

sua manifestação - uma transição real no sentido de outra coisa. Limitar-se à repetição dos princípios explicativos (por outro lado, rigorosamente verdadeiros) do materialismo histórico corresponde a um dogmatismo abstrato e à vontade de agir sobre esta essência mediante um *diktat* místico. É possível, em certos casos, atuar concretamente por meio das próprias aparências. Assim, a história e a prática política impuseram novas atitudes (união popular contra os neofeudais fascistas)<sup>23</sup> e pesquisas originais (programas, planos) que se traduzirão filosoficamente por um aprofundamento das relações dialéticas entre a essência e a aparência.

Imobilizada, fetichizada, a aparência se torna realidade mistificadora. Desdobrada, ela pode tornar-se o ponto de partida do grau superior. A democracia burguesa envolve, mascara e protege o capitalismo. Tratada com habilidade, concretamente levada a seu limite - tomada ao pé da letra, se assim se pode dizer, sua ilusão volta-se contra ela mesma. A liberdade democrática não é apenas um meio para conservar a legalidade das organizações marxistas. Real e historicamente, esta situação *pode* tornar-se o começo de um salto, de uma democracia orientada ao socialismo, de uma ditadura democrática contra o grande capital. O *possível* - uma sociedade nova - *aparece* no presente como sua essência nova e sua significação profunda, mediante a sua expressão e a sua manifestação política: a democracia. Este devir, esta passagem delicada, supõe uma extrema consciência dialética nos homens que atuam.

Até agora, o Estado (o regime político) era simultaneamente a verdade e a aparência das sociedades civis. Sua verdade cínica: a violência de classe. Sua aparência: suas justificações, sua ideologia, que impediam a percepção do caráter contraditório das relações sociais. A ciência das sociedades implica a destruição dessas aparências, a determinação rigorosa das relações entre *Estado* e *sociedade civil*, entre o econômico e o político - implica que se alcance a sua unidade essencial. Esta determinação, iniciada - mas falseada - por Hegel, foi corrigida e desenvolvida por Marx e Lênin.

<sup>23</sup>Este texto foi concluído em setembro de 1935, ou seja, pouco depois que o VII Congresso da Internacional Comunista (julho-agosto do mesmo ano) formalizara a proposta das "frentes populares" contra o fascismo. [N. do T.]

Com a política revolucionária, esta relação complexa, contraditória e mistificadora, se dissolve e desaparece em três momentos: verdade sobre a política, política verdadeira, desaparecimento da política. Aparência e realidade desaparecerão neste domínio por uma desmistificação progressiva e, depois, pela formação da totalidade social coerente, da sua representação verdadeira e acessível a todos.

#### A categoria de prática

Para o idealismo, e especialmente para Hegel, o homem é um reflexo.

O drama cósmico se desenvolve fora dele. O combate pelo homem e pela ideia está ganho pela eternidade.

Esta filosofia exprime, em Hegel, a passividade do indivíduo burguês que constata o automatismo do capital, acredita na espontaneidade do progresso e aceita a ordem social burguesa como uma propriedade natural das coisas e da “sociedade”.

Os materialistas restituem ao homem a sua realidade de ser carnal e vivo. Progressos são conquistas. O homem permanece um ser da natureza, mesmo quando se apodera dela. Por vezes, pôde crer que seus fins se opunham a ela - sua liberdade, por exemplo. Esta liberdade, porém, não tem sentido nem realidade senão na e pela natureza: conhecimento e domínio, apropriação, superação da natureza, mas sem evasão possível, concentração de todas as determinações da natureza e da vida no nível humano.

Pela primeira vez na história, o proletariado não necessita, para universalizar seus fins, mistificá-los projetando-os no absoluto, fora da natureza e do homem vivo, como se eles lhes fossem soprados no ouvido por um deus. Apresenta-os em sua verdade; e, assim, eles se expressam como fins do homem e da história humana - como universais, sendo humanos e práticos.

Lênin insiste sobre a dignidade e a universalidade desta categoria de *práxis*, a primeira e a última da dialética materialista.

É um fato prático o homem situar-se numa determinada escala do universo, com um determinado organismo e com determinadas relações imediatas, mecânicas, químicas, biológicas etc. Esta situação objetiva determina o ponto de partida concreto do conhecimento e

da ação. A sensação mais humilde tem, assim, uma realidade *prática*. Relação real entre o homem e o mundo, ela depende do homem, do seu organismo, da sua escala, da sua atividade. Ela é objetiva porque os objetos intervêm na ação recíproca do homem e do mundo e também porque o homem está no mundo. A atividade, a relatividade, longe de comprometerem a objetividade, incluem-na. Mas a objetividade da sensação não é absoluta. A sensação é somente uma relação; torna-se verdadeira na medida em que se insere na rede das relações - ela se desenvolve e se analisa. (Assim, a física recente mostra o que há de prático, de relativo e, *ao mesmo tempo*, de objetivo no calor como utilização humana de um certo movimento molecular.)

O primeiro sentido da prática é, pois, a interação do homem com a natureza: o homem, ser da natureza, age sobre ela sem, por isto, isolar-se ou evadir-se da interdependência universal.

A partir deste primeiro momento, a categoria se desenvolve, adquire um sentido mais amplo, até envolver a vontade de transformação consciente do homem por ele mesmo. O objeto que inicialmente domina a relação sujeito-objeto é pouco a pouco subjugado pelo sujeito ativo, o homem social. A prática é sempre unidade do sujeito e do objeto, com o primado do objeto; mas, na prática, o sujeito supera a sua subjetividade e o objeto, a sua objetividade; a contradição sujeito-objeto é algo mais do que interpenetração conceitual - é choque, colisão, luta. A prática, luta do homem e da natureza, é determinação criadora. O homem humaniza a natureza ao humanizar-se a si mesmo. Cria as condições para a realização dos seus desejos e, neste esforço, cria desejos humanos que se dirigem à natureza para serem satisfeitos. Neste grau, a prática envolve as complexas relações dos homens entre si e consigo mesmos.

Seu primeiro momento é, pois, o trabalho simples, que distingue o homem do animal, acompanha a formação do organismo humano (posição ereta, mãos) e engendra a inteligência - ou seja, primitivamente, a simples faculdade de intercalar intermediários (meios) entre a impulsão instintiva e sua satisfação. Pelo trabalho social, o homem afirma a sua realidade própria descobrindo a objetividade. A natureza se despoja da ambiência emocional que a envolve para o homem primitivo. A necessidade - a série de operações técnicas

cas e sociais necessárias à satisfação do desejo - torna-se conhecida. O homem ativo cria, num sentido, a necessidade, no momento em que a descobre e a sofre. “Não é a natureza como tal, mas as mudanças realizadas pelo homem que constituem o fundamento essencial e original do pensamento” (Engels, *Dial, und Natur*, p. 164-165).<sup>24</sup>

Surgem, assim, os momentos superiores da categoria:

a) A *técnica*. Momento que alguns economistas e pseudo-marxistas isolam e absolutizam. Este momento possui um domínio próprio, mas limitado: invenção, produção, reprodução e transmissão da técnica.

b) A *prática social*, considerada como um todo. A práxis, assim definida, envolve as relações sociais, materiais e ideológicas, a produção da consciência, a necessidade, o destino, a história etc.

A prática está na origem do conhecimento (atividade na sensação e na percepção) e também no fim (verificação, controle, aplicação, realização). Ela envolve, portanto, toda a espiral ascendente. Há primazia da prática na unidade prática-teoria, como há primazia do objeto na unidade sujeito-objeto. É assim que há uma verdadeira unidade - uma vez que toda primazia da teoria apresenta a prática como uma aplicação extrínseca e rompe a unidade.

A prática é sempre concreta. A teoria reencontra e desdobra a universalidade envolvida no conjunto das particularidades da prática. É assim que se desenvolve o movimento dialético do concreto ao abstrato e do retorno ao concreto enriquecido (do particular ao geral e reciprocamente), que conduz ao universal concreto, à ideia. Prática e teoria não se confundem - superam-se reciprocamente. A prática coloca os problemas e reclama a solução. A teoria elabora, antecipa, formula, unifica e completa.

O caráter relativo, aproximativo e fragmentário das nossas leis científicas se deve à origem prática do conhecimento. Os instrumentos são imperfeitos e à nossa escala; o conhecimento tateia

<sup>24</sup>Cf., na edição brasileira citada da *Dialética da natureza*, na p. 139, uma tradução diferente: “Mas é precisamente a *modificação da natureza pelos homens* (e não unicamente a natureza como tal) o que constitui a base mais essencial e imediata do pensamento humano”. [N. do T.]

experimentalmente através de manifestações fenomênicas. Mas não se pode esquecer que a própria prática é um fato da natureza, um prolongamento do organismo. A aproximação das nossas leis, relativa à nossa escala e à nossa prática, tem um sentido. Cada lei, cada teoria deve ser *superada*. E o termo complementar é justamente o mais interessante: exprime ou produz uma extensão da nossa potência, da nossa experiência, da nossa prática. Uma lei “absolutamente verdadeira” é uma ficção que seria absurdo considerar. Ela só poderia ser a lei total do mundo, a posse da totalidade, a Ideia alcançada de um só golpe, sem esforço, sem apropriação do mundo pelo homem. Mais um sonho metafísico.

O que vem a ser, pois, o critério racionalista da ideia clara e distinta?

Ele é insuficiente, estreito (formal), mas não é falso. O critério da prática, no sentido do materialismo dialético, deve ser distinguido do pragmatismo. A ideia isolada, clara e distinta (exemplo: o sol gira em torno da terra) pode ser falsa. Mas a ideia verdadeira é sempre clara e distinta, posto que seja uma elucidação, uma consciência da prática.

O “critério da prática” não significa uma verificação posterior, pelo “êxito”, de ideias colocadas no mesmo plano a título de hipóteses ou de instrumentos. O pragmatismo não explica nem a origem nem o êxito da ideia que triunfa. Pretendendo esquivar-se do acordo com o objeto, ele continua definindo a verdade como um acordo - o da ideia com as suas consequências. Mas não explica nem estas consequências nem a relação da ideia com elas. Nem mesmo define o êxito. Ora, o êxito num sentido pode ser o fracasso em outro. Um homem que têm “êxito nos negócios” pode ser mal-sucedido em outro domínio - por exemplo, como homem. A ideia verdadeira pode fracassar momentaneamente e a ideia falsa pode triunfar. A história oferece inúmeros exemplos. O materialismo toma o critério da prática num sentido muito mais amplo. A prática não se opõe metafisicamente à teoria. Esta falsa primazia conduz ao mistério da ideia, da sua invenção, do seu triunfo - ou seja, ao idealismo pluralista e místico. A prática, no sentido dialético, não menospreza a teoria. O conceito pode ser uma hipótese, um instrumento. Nenhum instrumento, po

rém, é um mediato inerte, exterior aos termos que vincula. O meio (a ferramenta, o instrumento) não é uma forma morta, que separa e deforma, mas um vínculo vivo que surge, a seu tempo e em seu lugar, na rede de relações do sujeito e do objeto, da prática e da teoria.

A ideia que “triunfa” é, em definitivo, aquela que envolve mais relações e conexões. O conhecimento, tomado na sua totalidade, pode ser considerado como um instrumento da atividade humana. Seu valor - seu triunfo - decorre da sua coerência racional. Uma teoria tem valor próprio enquanto teoria na medida em que é, num momento determinado, *mais* ampla e *mais* coerente do que as outras. O critério racionalista e o critério pragmático estão unidos na concepção dialética.

Finalmente, há que observar que a ideia dialética de *solução* é mais compreensiva do que a noção pragmática de hipótese, de instrumento ou de êxito. O *problema* é uma contradição nas coisas - e esta contradição ou é insolúvel ou põe as premissas da sua solução. Como disse Marx, a humanidade só se torna consciente de um problema *quando os elementos da sua solução já estão postos*.<sup>25</sup> E isto não se deve ao fato de que a consciência esteja atrasada, mas por que, então, a contradição experimenta um máximo de tensão e *tende* precisamente à sua solução. Esta solução, objetivamente exigida pela vida, manifesta-se na consciência sob a forma de valores, objetivos, finalidades, hipóteses e ideias que se tornam planos de ação e instrumentos. Na sequência, a ação suprime a contradição nas coisas transformando-as, indo até o fim do seu movimento. Pode-se confrontar as propostas de solução, comprová-las racionalmente, sem se ser obrigado a experimentar ao acaso, “pragmaticamente”, para selecionar a ideia que triunfa. A prática é criadora - mas a linha geral das soluções se determina teoricamente pela análise dialética.

<sup>25</sup> “A humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir” (Karl Marx, *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 48). [N. do T.]

O pragmatismo isola um instante *psicológico*, aquele em que a ideia começa ser considerada como *plano*, e o situa como absoluto.

De acordo com a dialética materialista, todo problema é um momento do desenvolvimento de uma realidade que se supera; para o pragmatismo, ele cai do céu. Esta doutrina da prática é uma tentativa de salvar o idealismo subjetivo - Kant também considerava o conhecimento como um instrumento que separa, ao invés de reuni- los, o sujeito do objeto (cf. Hegel, *Phénoménologie [Fenomenologia do Espírito]*, 3. ed. Lasson, p. 63-65). O pragmatismo leva em conta um elemento de importância primordial: o instrumento, a técnica, a prática. Isola-o, entretanto, da natureza e do homem. Considera a prática em um sentido mesquinho. A atividade consciente é posta diante de um objeto que é um simples obstáculo. Simples consciência dos fins (como estes aparecem?), não é verdadeira nem falsa. Pode-se, pois, aplicar a esta doutrina uma parte das críticas de Hegel (e Lênin) contra Kant. Para o idealismo crítico, bem como para o pragmatismo, a natureza é o objeto indiferente, a existência inerte sobre a qual o instrumento intervém com violência. Superando este formalismo, a dialética materialista revela entre o homem e a natureza uma relação muito mais ampla, viva, aberta. O objeto não é inerte e o sujeito é rico em determinações complexas. A indispensável mediação do instrumento entre a natureza e o homem não interditou, aos estilos e culturas, que eles comportassem um sentimento cósmico, talvez mistificado, mas que, no entanto, implicava um conteúdo vivo. A relação do homem com a natureza é a de uma apropriação progressiva. A natureza (objetiva, biológica, instintiva) torna-se, no sentido mais profundo, o *Bem* prático e coletivo do homem. A Ideia envolve o momento prático e a determinação do Bem - isto é, para Lênin, a transformação do mundo. Ela comporta a unidade da Verdade, da alegria de viver e da essência humana.

A ideia do Bem foi a forma não revolucionária, paralela ao utopismo, de aspirações e reivindicações. Estas tomaram necessariamente tal forma durante os longos períodos em que reinou o *impossível* — o destino. A aspiração humana torna-se ideal quando colide com os limites da realidade, assim como a razão se torna especulativa quando pretende representar o que ainda não domina.

Então, a aspiração se transpõe, se sublima, se *aliena* em formas mistificadoras (religião, magia, misticismo). A superação se esboça, fracassa, rebate em hipóstases ou entidades ou se petrifica numa contemplação narcísica. A inquietude humana, que assim se *aliena*, provém do sentimento profundo de que outra coisa - não o existente - poderia existir. O sentimento não prático do *possível* se extravía nas ideologias “reacionárias” das épocas feudais, mercantis etc. Nem por isto é menos profundo: na sua base encontram-se a potência do homem e o movimento da sua realização. O homem acredita no possível. Esta inquietude do possível encontra-se tanto na tragédia grega quanto no messianismo, no *Dom Quixote* e no *Hamlet*. Consciente do destino, a tragédia grega o supera - mas não sabe que o supera. Proclama que existe e que tem que ser vencido, pelo povo ou pelo herói; porém, em seguida recai na obsessão trágica e na catástrofe. A metafísica fixa o possível no realizado - um “outro” mundo de ideias, ou de beleza, ou de verdade (Platão). Por vezes, um homem acredita, ao contrário, que bastaria uma palavra, um gesto, para abrir infinitamente o Possível. Esta estranha loucura chama-se fé. Kierkegaard, homem de fé, está obcecado pelo Possível - concebe, contra a Razão hegeliana, uma fé semelhante a uma magia, tornando possível o racionalmente impossível, o absurdo (como, por exemplo, a repetição do passado). Hegel e, mais ainda, o marxismo salvam os homens desta vertigem mental, propiciando-lhes o sentido da Necessidade, mas também da vitória *prática* sobre ela. A Liberdade compreende, utiliza, *domina* o determinismo. O Possível verdadeiro e verdadeiramente aberto é prático e concreto.

A dialética materialista, portanto, integra, numa unidade viva, o que nas filosofias clássicas está subsumido na categoria de Bem: a unidade do real e do possível. É preciosa a indicação de Lênin. O surgimento desta categoria determina a noção da “inversão”: o momento prático da ideia, a unidade hegeliana, dinâmica, do possível e do real, é concebida como a que tem primazia. Logo, toda a lógica dialética se integra, naturalmente, à teoria da primazia da prática.

A noção de Bem, abandonada desde então pelos filósofos que Nietzsche aterrorizou - ademais, tornada suspeita pela hipocrisia e pela inutilidade das morais é assim retomada em sua praticidade.

Ela passa do plano moralizador ou estético ao plano revolucionário. A praticidade adquire um sentido mais elevado. O marxismo sistematiza e funda todas as aspirações e *reivindicações* humanas, das mais simples às exigências mais amplas, concernentes ao homem, à natureza e ao Bem. A *revolta* é cega, desesperada. A *reivindicação*, ao contrário, significa que os oprimidos compreendem que uma dada situação *pode* e deve ser superada. O movimento profundo que atualmente agita o mundo, ainda que de forma contraditória e caótica, significa que os homens pressentem que a utopia de ontem é a possibilidade de hoje, em função do crescimento do poderio humano. Esta reivindicação imensa toma ainda, frequentemente, formas ideais, utópicas, reformistas; até mesmo se propõem pseudossoluções (por exemplo, o fascismo) que operam contra a própria reivindicação. Mas o marxismo põe cada coisa em seu lugar. As ideias e os fins são expurgados dos conteúdos que correspondem aos estádios superados (misticismo, irracionalidade). A reivindicação é considerada como tal. Ela é alçada ao nível da reivindicação *total* - a reivindicação do *homem total*. Não se põe mais como uma expressão do ressentimento, como uma forma do espírito que diz "não". Ao contrário, aparece como a premonição do futuro, a exigência e o nascimento do Bem.

A teoria marxista-leninista envolve um imperativo de ação. Não se trata da ação pela ação - que é um "valor" mistificador e fascista. Marx e Lênin mostraram a profunda praticidade de toda teoria, pela qual a teoria se insere no movimento total do mundo, da sociedade, do pensamento. Eles negam validade a um conhecimento sem relação mediata ou imediata com uma ação presente ou possível - ou seja, rejeitam o pensamento isolado. Tomado em sua totalidade, o pensamento sempre foi ativo. Cada homem sempre foi ativo, ainda que sua eficiência, até agora, tenha sido "ambivalente": de um lado, ação sobre a natureza; de outro, ação de classe sobre os homens.

A dialética materialista não diz aos homens: *é preciso agir*. Ela eleva à consciência o fato de que eles sempre agiram. Os homens não conheciam a sua própria ação porque o pensamento era uma totalidade dispersa, alienada, separada do seu objeto e de sua própria essência e conteúdo, de modo que seus fragmentos se atribuíam uma

autonomia fictícia e uma totalidade falsa, unilateral (metafísicas, místicas, ideologias de classe).

A praticidade da dialética, ademais, exclui toda atribuição de um poder ideal ao objetivo da ação. O progresso rumo a este objetivo não se efetiva mediante qualquer espontaneidade exterior à eficiência prática. A dialética prescreve a paciência e a habilidade, a ação modesta, parcial, contínua. Exige que sempre se definam claramente as fases, os estágios, as transições, as situações, os meios e os elos essenciais. Mas sem perder nunca de vista a totalidade do processo, que é a única que importa.

#### Os graus do real

A unidade do mundo não é lógica e dedutiva. Ela envolve a multiplicidade das determinações, a existência de graus, esferas ou níveis do real, cuja especificidade se integra na totalidade do universo. Implica também, no tempo, o movimento, a produção e a reprodução desses graus. Essas determinações são mais amplas do que a dos seres individuais; mas não se distinguem delas por sua natureza, uma vez que tais seres são também totalidades de momentos, cada um dos quais com uma certa existência própria.

Hegel pretende construir esses graus na dialética ascendente do conceito e da objetividade. Para ele, tais graus são, ao mesmo tempo, estádios sucessivos da alienação da Ideia (movimento descendente) e constituem, pois, uma hierarquia de determinações em que as mais altas contêm, superando, as mais baixas.

Embora Hegel procure *construir* os graus do ser conforme o seu idealismo metafísico, ele designa como tais o mecanismo, o quimismo, a vida etc. Não se pode dizer, pois, que ele tenha deixado de lado as ciências. Sem dúvida que as deforma, as enrijece; mas determina os graus da natureza segundo as ciências e procura articular estas ciências e seu ordenamento aos conceitos lógicos, o que constitui um notável esforço metodológico. Pode-se dizer, portanto, que Hegel, como metafísico, viu mal o movimento, o espírito experimental das ciências, a passagem do desconhecido ao conhecido

(o processo do conhecimento) em cada ciência e em seu conjunto. Mas é preciso admirar o seu esforço para estabelecer, entre a ciência e a filosofia, uma unidade dialética (e não se pode esquecer que as ciências sociais não existiam em seu tempo e que, neste domínio, ele pode ser considerado um criador).

No momento em que Hegel acredita construir os graus, ele os *constata*: mecanismo, quimismo, vida, sociedade civil... Porém, dado que sua concepção dialética é inconsequente, ao constatar os graus, ele os separa e os fixa numa escala ascendente. Não examina a ação recíproca contínua de uma esfera sobre a outra. A conexão, por outra parte puramente lógica, só está na origem de cada grau, que continua sendo um grau eterno desta escala mística, simultaneamente queda e ascensão do Espírito. A vida, para Hegel, nunca modifica profundamente, nela e em seu redor, o mecanismo e o quimismo. A Totalidade é uma série de reinos concêntricos, de esferas imóveis. Os graus são justapostos e coexistentes e cada um deles é uma totalidade quebrada - mas posta de uma vez por todas. E, como a mônada leibniziana, cada grau concentra idealmente “todas” as determinações do grau inferior sem modificação profunda, ou seja, sem movimento real. Cada parcela de vida (perdendo, assim, a individualidade, o ato, o movimento) contém “todo” o mecanismo, o quimismo - e isto suprime as transições concretas, os incidentes criadores, o devir, tornando inútil o estudo experimental dos processos da passagem à vida. Hegel, assim, nega a evolução real ao defini-la, de uma vez por todas, no eterno.

Neste ponto, a dialética materialista é ainda mais hegeliana do que Hegel. Ela aceita a noção da superação interna que vai de grau em grau no movimento total. A natureza material, que não é inerte nem viva, se supera na vida mediante um movimento que é, ao mesmo tempo, evolução e involução. O ser vivo é um todo no seio da totalidade. Ele não suprime as determinações da natureza material, mas as incorpora ao mesmo tempo que as modifica profundamente, elevando-as ao seu nível. A Vida, como grau, é ela mesma uma totalidade dispersa e contraditória, mas cujos elementos (espécies, indivíduos) estão inseparavelmente ligados em sua própria luta. A finalidade, para o ser vivo e para a Vida toda, reside no fato de que

as interações, os determinismos, formam uma totalidade. (Assim, não há finalidade teleológica ou finalidade sem fins, mas há fins sem finalidade.)

Ao cabo deste desenvolvimento, o Homem Total será realmente o que exprimem estas palavras. O humano é uma totalidade que superou e nela manteve as contradições. Ele mergulha até o fim da natureza, externa e interna, de que se apropria, que é seu bem, que supera e eleva em si ao nível do espírito. O instinto, a vida biológica são, assim, plenamente humanizados no homem que “compreende”, “conhece” e, mais profundamente ainda, *é o mundo total*. Mas há um movimento real na evolução e na história que chegam a este termo. A negatividade não é conceitual e metafísica - ela é colisão, acidente, eliminação, destruição de uma parte das determinações no curso do processo antagônico que conduz ao grau superior. O movimento é concreto e a superação, real. Os saltos são reais, embora tudo seja determinado em cada um deles. Os graus têm, portanto, uma especificidade exterior ao pensamento; se decorrem da lógica, isso ocorre na medida em que a lógica dialética possui um conteúdo concreto e experimental e se torna uma metodologia. Os graus devem ser determinados pelo estudo científico: qualquer construção especulativa está cancelada. A ação recíproca deve ser tomada em toda a sua extensão. Cada grau reage sobre o precedente, modifica-o e não é um mero resumo metafísico dele, com a adição de um conceito novo.

Lênin indica estes desenvolvimentos do hegelianismo. Extraindo o sentido materialista da construção hegeliana, ele lança as bases de uma metodologia geral, da qual, aqui, só podemos esboçar as aproximações. A dialética materialista afirma a especificidade concreta de cada grau, afirmando incessantemente a interdependência universal. Nisto se distingue do pluralismo que dissocia a multiplicidade da unidade, que negligencia a unidade e se orienta para um antirracionalismo. Sob o pretexto da especificidade, o pluralismo admite toda a sorte de “experiências” e de “domínios” autônomos - a Verdade, por exemplo.

O pluralismo corresponde à consciência do indivíduo fragmentado que se decompõe, que se dirige ao irracional, que deixa de

verificar suas “experiências” e suas conexões e que se sente “muitos”. Trata-se de um estado muito preciso e muito avançado de “alienação”, um misticismo equívoco disfarçado de liberalismo.

A especificidade dialética é relativa e movente. Cada objeto, cada ser é um todo “específico” como cada grau, com sua forma própria de negação e de contradição na totalidade do universo.

Mas esta multiplicidade não é distinção nem pluralidade. As determinações dos domínios estão em relações precisas, que se exprimem nas relações das ciências, pesquisadas pelo conhecimento e pela metodologia.

A dialética materialista *tende* sempre a uma explicação das coisas e das leis - explicação que a teoria está ainda por realizar. Digamos, apenas, que não se pode tratar de uma simples descrição nem de uma explicitação fenomenológica do conteúdo das representações - nem, menos ainda, de uma redução. Os graus superiores não são redutíveis aos inferiores. A consciência, por exemplo, é o grau mais elevado. Ela não é um epifenômeno do biológico ou do econômico. É uma realidade, a realidade humana essencial. Condicionada, explicável geneticamente - mas sem redução, que a negaria e, ao mesmo tempo, negaria todo o seu devir.

A universalidade das categorias, “reflexos do vínculo... de todas as coisas”, garante que nada existe de absoluto e incognoscível, mas somente de desconhecido, na passagem de um grau a outro. As leis dialéticas, leis gerais do movimento, aplicam-se a todos os graus. Categorias e graus são extraídos, pouco a pouco, da prática e de milhões de experiências. Mas uma certa exigência de totalidade (reflexão no homem pensante da totalidade do mundo e da práxis, expressão da sua potência crescente) as arranca do empirismo das determinações isoladas do entendimento e as eleva, por meio dos sistemas especulativos, à razão dialética. As categorias, assim concebidas, e a própria razão têm a sua origem na prática social. São moventes, progridem. O entendimento e a razão, na qual aquele se nega e se supera, não são imutáveis: eles se desenvolvem. A generalidade dos conceitos racionais não é rígida; ela não exclui nem seu desenvolvimento nem suas aplicações específicas. A categoria de qualidade implica a originalidade dos seres, dos graus e das suas relações na

interação universal. A quantidade é uma categoria universal, mas específica em cada caso, com uma forma específica de medida.

Lênin censura Hegel por ter substituído, contra a sua própria inspiração, todos os métodos pela lógica dialética. Assim, ele deu continuidade ao idealismo formalista de Descartes e de Kant (redução do processo do conhecimento à sua forma). Isolou as leis dialéticas como um “em si”, como um objeto do qual pretendeu deduzir todos os outros objetos, ao passo que, segundo o “espírito” da sua dialética, as leis devem encontrar-se, sob formas moventes e concretas, nos objetos e nos domínios reais. Tomadas em si mesmas, as leis só podem ser o mais geral e o mais pobre.

Os lógicos, pouco a pouco, compreenderam a insuficiência da lógica formal. Descobriram que o critério da verdade não poderia ser buscado na tautologia da identidade pura. Porém, detiveram-se neste ponto. Definindo - apesar da sua crítica da lógica - o pensamento pela pesquisa das *identidades* (constâncias e permanências) e não das leis do movimento, deixaram um hiato entre a lógica e o conhecimento, que serviu para a introdução da metafísica.

A questão do Começo já foi examinada. Tanto para o conhecimento em geral quanto para cada ciência, os pontos de partida foram confusos, pobres, tateantes. Isto não impediu ao conhecimento constituir um todo (relativo a cada época, ao nível cultural e de potência prática) e seu movimento de *tender* às coisas. O conhecimento vai do imediato e do particular ao mediato e ao universal. Mas como o particular é primeiro uma sensação, uma impressão, uma interpretação, um fato ou uma lei tomada à parte, ele é justamente o que há de menos concreto. O *conhecimento, portanto, vai do particular abstrato ao universal concreto*. Em cada domínio e no conjunto, ele avança e penetra no mundo por espirais cada vez mais amplas. Determinações imediatas, aparentemente concretas, se desdobram e se transformam em um verdadeiro concreto que tem a aparência (mas somente a aparência!) da abstração. (Exemplos: o concreto matemático, a categoria econômica do valor etc.) Hegel mostra tudo o que há de profundidade concreta na abstração crescente da ciência. O fato e a lei isolados - esclarece ele - roçam a subjetividade. Regressa-se à objetividade superando a lei na teoria. São pontos de

vista muito modernos, que Lenin complementa, indicando que Hegel não chegou a definir claramente o trabalho da razão, a transferência do em-si (do desconhecido) para um nível cada vez mais distante dos fenômenos (do imediato).

Cada ciência *tende* a envolver a totalidade do seu domínio, vinculando-o aos outros graus do ser e do saber. O começo ideal é aquele que realiza esta conexão dos graus. Assim, o conjunto do conhecimento *tende* a reencontrar o movimento de conjunto do mundo - tende para a Ideia. A unidade acabada das ciências não seria mais do que o saber acabado, abarcando a totalidade do mundo, a *Selbstbewegung* - isto é, a Ideia.

No que se refere ao objeto geral das ciências - o “mundo”, a “natureza” -, a dialética materialista não implica nenhuma definição. Difere, assim, do materialismo mecanicista e se limita a constatar a anterioridade da natureza em relação ao pensamento (do ser em relação à consciência). Neste ponto, seu papel é o de aceitar como verdades *relativas* os resultados das ciências da natureza, interditando aos próprios cientistas erigi-las em absolutos. (Assim, Engels, em 1873, pôde criticar o conceito de matéria aceito pelos cientistas materialistas da época.<sup>26</sup>) A matéria é o movimento; não pode ser definida de uma vez por todas - sua “profundidade” é ilimitada. Aqui, não pode haver polêmica entre os cientistas e os dialéticos materialistas, mas somente entre estes e alguns *intérpretes* da ciência (aqueles que, por exemplo, consideram que a realidade do objeto e da natureza não é uma pressuposição da ciência ou aqueles que pretendem definir a verdade dos enunciados unicamente pela probabilidade etc.).

O dialético materialista afirma que cada ciência é já uma dialética. Não pretende invadi-la desde o exterior, mas apenas criticar alguns postulados admitidos, na maioria das vezes implicitamente, pelos especialistas e que têm uma origem social. A dialética mate

<sup>26</sup>Os autores referem-se, certamente, a páginas da *Dialética da natureza*, conjunto de manuscritos que, embora publicados pela primeira vez em 1927, parecem ter sido elaborados entre 1872 e 1882; cf. o prólogo do cientista J. B. S. Haldane à edição brasileira citada, p. 7-13. [N. do T.]

rialista não pretende legislar sobre a ciência e os cientistas; mas, tampouco, não se contenta em segui-los e, na sua retaguarda, explicar pedantemente o que produziram. Sem tentar, desde o exterior, enquadrar as ciências num sistema enciclopédico, ela espera oferecer-lhes algum contributo - notadamente a crítica social das categorias e dos postulados.

O *mecanicismo* não é uma abstração operada pela nossa vida prática (Bergson). Esta hipótese só teria sentido se o mecanicismo estivesse em nós, em nossa mão, em nosso organismo - mas, então, não seria uma abstração! Tampouco é a própria causalidade natural, como pensam os mecanicistas. A crítica hegeliana desta causalidade (a teoria da reciprocidade e do *Zusammenhang*) envolve e supera as críticas bergsonianas do mecanicismo. Este é a primeira determinação, o primeiro grau, aquele que, nos conhecimentos elaborados, aparece como o mais baixo.

Considerado em seu nível, o mecanicismo é concreto e existente e, inclusive, contém um desconhecido ilimitado. Contudo, em relação às determinações superiores, não é mais do que uma abstração. Os graus superiores o contêm como *momento*. Seu conhecimento cabe aos matemáticos. No entanto, o mecanicismo não se reduz ao espaço geométrico, nem à colisão ou à necessidade brutal da ato- mística. Não é, portanto, uma abstração, nem um princípio exaustivo ou explicativo. Praticamente, à nossa escala, nossa ação se apóia principalmente sobre o mecanicismo. Mas as relações das nossas fórmulas elaboradas (matemáticas) com a realidade - como a relação do mecanicismo com o grau superior (quimismo) - permanecem como questões “abertas”.

Entre os ataques hegelianos contra o evolucionismo é preciso fazer uma discriminação. Quando Hegel critica a ideia de gradua- lidade, de variação imperceptível ou de pré-formação; quando censura os evolucionistas por não terem jamais mostrado plenamente a passagem de uma espécie a outra e de enterrarem no passado a explicação do presente (cf. a *Conferência sobre a história da filosofia* e a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 249), Hegel não pensa no vazio. Ele aponta dificuldades que o evolucionismo, mesmo atualmente, não

resolveu inteiramente. Por outro lado, quando parece dizer que não houve tempo nem história (física, biológica) anteriores ao homem e ao espírito, ele revela o absurdo mais profundo do idealismo.

Hegel rejeitou o evolucionismo. E, no entanto, somente a dialética conduz a uma teoria coerente da evolução. *A verdade está na totalidade.* A verdade do movimento da vida está na totalidade dos elementos em interação - meio externo e interno. Ora, Lamarck, Darwin etc. isolavam um dos elementos desta complexa interação. Utilizando as críticas hegelianas e as indicações de Engels, pode-se oferecer aos biólogos uma crítica dos seus postulados, um método e, talvez, os quadros de uma teoria.

Esta teoria da evolução seria muito mais dramática e viva do que a ficção hegeliana do desenvolvimento da Ideia, que se desenrola sem riscos, fora do tempo. Para o materialista, o tempo existe (ainda que seu conhecimento, como todo conhecimento, seja relativo e progressivo); ele não é exterior às outras determinações. É espaço-tempo, ação, destruição e criação, irreparabilidade (irreversibilidade) - porque é choque e luta. A ideia de providência, incluída no absoluto hegeliano, desaparece.

Lentamente, com muitas incertezas e regressões, a psicologia entra na via materialista. Ela não leva em conta a prática senão indiretamente, envergonhadamente, com um vocabulário de compromisso (meio, situação, estímulos, conduta). Não consegue, pois, superar o hiato entre o externo e o interno, o subjetivo e o objetivo. Este atraso de uma ciência cujo objeto está tão próximo explica-se em razão de: a) ausência de método dialético; b) categorias acríticas e contaminadas pelo individualismo formal (burguês), que separa o indivíduo e o social, a consciência e o ser.

O estado da psicologia mostra quão pouco nós nos construímos a nós mesmos numa sociedade burguesa. E é a melhor crítica factual a um individualismo que põe a simples *forma* do indivíduo.

Mesmo numa série de indicações tão breves como estas sobre os graus, não se pode deixar de lado a questão do *político*.

Neste ponto, Hegel e os marxistas se esclarecem ao se oporem. O político não se reduz ao econômico, mesmo que o suponha. É um domínio, um grau, uma determinação superior. Ele reage sobre as

determinações inferiores, sobre a “sociedade civil”. Mas, conforme Hegel, o Estado acaba por transformar o atomismo dos indivíduos na sociedade civil em uma totalidade espiritual definitiva. O Estado prussiano do tempo de Hegel desempenhava, segundo ele, de modo muito satisfatório esta função. Os marxistas veem no Estado um fato histórico e transitório, concretamente embasado em determinações econômicas.

1º. O Estado é poder, violência, coerção. Ademais, esta violência não é um elemento “em si” e não pode existir à parte de suas condições econômicas. O Estado é o Estado da classe economicamente dominante. A vida política não pode ser definida em termos de moralidade e espiritualidade, como ingenuamente o pensava Hegel.

2º. O Estado é potência ideológica, representação coletiva. Mas esta consciência da sociedade não é verdadeira por toda a eternidade. A imagem da sociedade em seu conjunto foi mistificada pelas classes dominantes. O Estado não é substancialmente Razão e Verdade. Contém, em proporções variáveis, aparência e realidade.

3º. O Estado, enfim, é, em certa medida, ação sobre o curso da economia e da história. Por isto, é preciso apoderar-se do Estado para transformar a economia, tal como o fizeram os revolucionários democratas burgueses de 1789. A consciência política - sob a forma de teoria, de opinião ou de simples cinismo - foi sempre um conhecimento muito elevado das coisas humanas.

O Estado, portanto, é uma *categoria*, uma *determinação* (o que não lhe confere nenhum título à eternidade!) que opera numa certa medida sobre a sociedade e a economia, ao mesmo tempo em que está determinado e mesmo dominado por ela até os dias atuais. Na política revolucionária, o Estado torna-se plenamente consciente da sua natureza e do seu papel, que se vê elevado a um nível superior. Na época da transição ao socialismo, o Estado deixa de ser um órgão de coerção mascarado - a coerção estatal se torna consciente e assumida. (Planificação, combate à contrarrevolução.) Converte-se, assim, em órgão da dominação humana sobre as forças econômicas, a alavanca da transformação. Converte-se, ao mesmo tempo, em representação *verdadeira* da sociedade. Depois, alcançando o máximo de realidade enquanto Estado, desaparece na própria sociedade, que ele elevou a

um nível superior de consciência e de organização. A coerção sobre os homens é substituída pela administração técnica das coisas, pela gestão dos assuntos sociais pela sociedade inteira. Esta democracia total não é mais um regime político: é a desapareção do político como tal, ou seja, da existência de várias possibilidades na gestão dos assuntos sociais, correspondentes a classes e a seus interesses divergentes ou incompatíveis, de tal sorte que é preciso um poder coercitivo para escolher e impor uma daquelas possibilidades.

Este grau oferece um bom exemplo de determinação movente, essencial e, no entanto, destinada ao desaparecimento ao ser integrada e superada.

A prática social constitui a origem e o fim do conhecimento. O critério da prática significa que nós conhecemos as coisas na medida em que agimos sobre elas - o reflexo das coisas em nós supõe que tenhamos percebido um reflexo de nós mesmos nas coisas. Ora, o social é justamente o que fazemos. Então, como é possível a existência de tantas assimetrias no desenvolvimento dos diferentes setores da consciência (política, científica, estética) e, especialmente, que as ciências do social sejam, ao mesmo tempo, as mais recentes e as menos avançadas?

Para responder a esta objeção - que toca nas raízes do idealismo -, é preciso esboçar a história *social* do conhecimento.

Três estádios:

A natureza domina o homem. Religiosidade e magia são, *ao mesmo tempo*, a expressão da fraqueza dos homens e do seu emergente poderio, que lhes torna perceptível a sua impotência e os impulsiona a representar as forças da natureza como “poderes” antropomórficos e hostis. A magia tenta (ilusoriamente) estender o controle ao setor não dominado do mundo. Neste estádio, a sociedade é ainda muito pouco diferenciada; as relações são naturais, de homem a homem, sem mediação seja por conceitos, coisas ou instituições. O social não apresenta, assim, nenhum mistério.

O homem, pouco a pouco, iomina o mundo - desmistifica-o. A ação e as técnicas eliminam da natureza a magia e o mistério. Mas o produtor que domina a natureza é dominado pelo seu produto. A mercadoria e, depois, o dinheiro e o capital funcionam como *fetiches*,

que envolvem e mascaram a sua origem real - o trabalho vivo, a práxis. A dominação dos homens pelos produtos permite e mascara a sua apropriação pelas classes dominantes. E, reciprocamente, a dominação de classe utiliza, mantém e desenvolve o fetichismo. A sociedade se diferencia, se torna complexa. Ela demanda um conhecimento científico no momento em que o fetichismo obscurece as representações, separando-as das relações sociais que contêm, e em que a ação das classes dominantes, que fazem a sua própria apologia e apresentam seus fins como misticamente verdadeiros, exponencia o “mistério” social.

As categorias das ciências da natureza são obtidas mediante uma análise, demorada e tateante, da práxis no curso do desenvolvimento da civilização (exemplo clássico: a noção de causa). No curso deste desenvolvimento, todavia, enquanto as ciências se separam, se especializam e se tornam lentamente conscientes da ordem ascendente das especificidades, o mistério é transferido ao social. Esta situação influencia as ciências, obscurece seus fundamentos; as ciências do social se atrasam, não tanto porque necessitam das outras ciências, mas porque o social se torna o lugar dos mitos e das magias. O homem está fragmentado, disperso (divisão do trabalho, religião e ciência etc.). As superstições mais espantosas podem surgir ou ressurgir nesta fissura entre o homem e ele mesmo, entre sua ação e seu pensamento, seu conhecimento das coisas e sua ignorância de si; entre a abstração e a vida; entre o automatismo das coisas sociais e a inconsistência do homem social.

Este estágio perdurou até nossos dias e perdura ainda. Ele conduziu a estas sociedades “modernas” nas quais os indivíduos humanos só entram em relação por meio do dinheiro, das coisas e dos mitos. As classes mercantis e capitalistas liquidaram as sociedades precedentes, os poderes patriarcais e feudais, as relações imediatas de homem a homem, substituindo-os por poderes fundados nas entidades mais fetichistas, mais geradoras de mitos e abstrações.

O estágio precedente não é mais do que uma pré-história da consciência humana - ela se debate na “alienação” (termo de Hegel, que Marx retomou) que a torna um mito para si mesma. O mistério do pensamento totêmico transferiu-se para o homem.

Mas, no momento em que o capitalismo, ao abrigo do fetichismo econômico, se apodera da sociedade, surge o proletariado. O proletariado afirma lucidamente seu papel de massa e de classe, desmascara os fetiches, cria uma sociedade nova em que o homem controla e domina seu ser social, suas relações, seus produtos. A obra teórica da época revolucionária proletária foi preparada por tentativas de compreender e dominar o social (utopistas, sociólogos burgueses). Mas somente a expressão teórica do proletariado e da sua revolução alcança o conhecimento das leis essenciais das sociedades, operando sobre a essência mesma de todas as sociedades precedentes: a exploração do homem pelo homem, as contradições de classe.

Somente assim o homem estende a ele mesmo a sua prática consciente e a sua potência - e se conhece. O mistério social é superado. O homem, como homem ativo, criador e vivo, coloca-se no centro do pensamento.

Eis o reino da liberdade, enquanto determinismo (natureza e sociedade) compreendido e dominado.

Se se adota - o que é legítimo - o termo "Ideia" para designar a consciência do homem, trata-se da Ideia que se conhece a si mesma por meio de todo o conhecimento. Mas é preciso acrescentar que ela só se conhece quando reconhece que é condicionada pela natureza, pela práxis e pela história.

#### A alienação

Segundo Hegel, o fundamento absoluto do mundo e do processo dialético é a alienação da Ideia. Esta sai de si mesma, torna-se o Outro (que ainda é ela, mas numa existência dispersa, incapaz de se apreender sem se opor a si mesma). Todos os graus ascendentes do ser (natureza, vida, sociedade, arte, religião, filosofia), em sua unidade em cada época e na sucessão das épocas, são recuperações da Ideia por si mesma. Mas nenhuma delas chega a ser sua própria verdade em si e por si - permanecem sempre na alienação.

Para Hegel, pois, a contradição dialética é uma consequência da alienação. A Ideia (o Espírito) é o motor e o fim da contradição: ela é o que se opõe a si mesma e, na contradição, procura reencontrar

a sua identidade consigo mesma. O movimento ascendente da lógica *parece* reconstruir *a priori* o mundo. Em verdade, ele apenas reencontra, na ordem do conhecimento inverso do ser, as emanações da Ideia. O ser puro que *parece* o começo - e o é para a lógica - não é, no fundo, mais do que o limite inferior da alienação. E a lógica, que se poderia acreditar a produtora do mundo (eis o pretensão panlogicismo de Hegel), é apenas o método humano para chegar à Ideia.

Nesta teoria, mais do que em qualquer outra parte, é que se localiza o equívoco do pensamento hegeliano. A lógica mais rigorosa e mais concreta se encontra, de um só golpe, negada, imersa no psicológico e no antropomorfismo, vinculada a uma nebulosa operação mística. Outros designam por Amor, Vontade, Deus, Vida, Nada o que Hegel chamava Ideia. Valeu a pena perseguir um tal rigor sistemático para entregar a filosofia àquilo que ele mais odiava - a fantasia subjetiva?

O impulso da Ideia hegeliana, que a leva a tomar consciência de si mesma mediante um processo interno, nos aparece como uma projeção megalomaniaca da condição real do indivíduo isolado. Mas o materialista não pode, pura e simplesmente, rejeitar esta teoria. Hegel transpôs e mistificou experiências e tormentos reais. Seus intérpretes místicos abandonam a análise concreta deste fato real: a dilaceração da consciência, seu tormento. Fazem dele um drama absoluto. Excelente pretexto para não procurar os fundamentos reais deste drama humano e, sobretudo, para não transformar nada no que diz respeito a ele. Marx e Engels, ao contrário, revelaram em *A ideologia alemã*,<sup>27</sup> o fundamento histórico e prático da alienação: a divisão do trabalho e a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual. A totalidade social é e aparece dispersa. O indivíduo só a reflete parcialmente, abstratamente. Social e individual se duplicam, se opõem; a dissociação e o tormento se introduzem no homem até o dia em que esta “inumana” situação for superada.

O misticismo pós-hegeliano parte da ideia de que Hegel tentou, sem consegui-lo, racionalizar o irracional (de modo que, atual

<sup>27</sup> Há tradução ao português: K. Marx-F. Engels, *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. [N. do T.]

mente, para desenvolvê-lo, seria necessário partir do resíduo irreduzível assim manifestado). É preciso levar em conta esta sugestão. Sim, Hegel racionalizou, ou tentou racionalizar, o que, antes dele, num certo estágio da cultura, permanecia irracional: a natureza, a história. Ele realizou um enorme esforço para abarcar tudo em nome do Indivíduo lúcido - e este esforço se acompanhou de uma apologia do conceito.

É verdade que Hegel não concluiu sua obra. Deixou fora da razão a maior parte da realidade: a natureza e, especialmente, a ação, a história. E se pode acrescentar que não chegou a racionalizar a própria razão, uma vez que a abandonou “no ar”, sem base na vida, na ação e nas massas humanas. Hegel não mostrou nem o fundamento vivo da relatividade dos conceitos nem como o pensamento não dialético e não plenamente racional (o *Verstand*, o entendimento) é o pensamento de uma época, de uma classe, de uma etapa histórica em vias de superação. Marx levou a termo o esforço ordenador de Hegel, demonstrando como uma razão mais ampla e mais eficaz surge precisamente do pretense irracional e dá cabo desse resíduo que algumas vezes é apresentado como “irreduzível”. A interpretação mística pós-hegeliana se aproveita do irracional abandonado em pleno coração da razão para negar a superação racional do entendimento e para reduzir a este todo pensamento claro, ou seja, para reduzi-lo ao discurso, ao vocabulário da burguesia - e reduzir todo pensamento “profundo” aos sentimentos e às ansiedades da burguesia. Substituindo a necessidade de superar um determinado estágio da razão — o estágio hegeliano e idealista - por uma crítica do inteligível e do racional, esta crítica reacionária confia o conhecimento a obscuras faculdades extrarracionais, incontroláveis, inumanas (intuição bergsoniana, sentido trágico do destino em Spengler, angústia em Heidegger etc.).

O resíduo *idealisticamente* irreduzível, o ponto de união da irracionalidade em Hegel - a teoria da alienação - foi completamente integrado ao materialismo dialético e transladado a um nível compreensível e prático. Feuerbach deu início a esta transformação, demonstrando que a metafísica, a teologia, a religião não constituem alienações da Ideia, mas do homem vivo. Feuerbach, porém, recusa

a dialética ao mesmo tempo que rechaça o idealismo hegeliano e define o homem como entidade biológica e individual. Sua teoria da alienação permanece, portanto, hipotecada aos postulados de um materialismo sumário. Não pode explicar as formas concretas da alienação. Marx, mais flexivelmente, retoma esta crítica da alienação idealista sem abandonar a dialética. Recusa a noção feuerbachiana do homem como fragmento passivo da natureza. Mas tampouco aceita a noção idealista do homem, segundo a qual pelo simples fato de pensar ele se ergue acima da natureza. Não há pensamento sem vida, sem matéria, sem objeto - sem a natureza inteira. O homem é um ser da natureza - mas em processo de superação. Sua essência humana só se põe num plano próprio no desenvolvimento social; ela se realiza na sociedade comunista, a única que se pode considerar especificamente humana e distinta do biológico. “O homem [...] deixa atrás de si as condições animais da existência e inaugura as condições realmente humanas” (Engels).<sup>28</sup>

Até hoje - nesta pré-história do homem que ainda perdura -, o homem permaneceu um ser da natureza. O ser-outro era um ser inimigo. O movimento, como na natureza biológica, foi exterioridade e dispersão, fragmentação, exclusão e destruição recíproca. As leis da história, distintas das leis da natureza, foram, no entanto, o seu prolongamento: a luta, a guerra, a destruição, a concorrência. A história humana nos mostra um fato espantoso: as instituições, as ideias, eram exteriores aos homens e “outras” em relação a eles - opressivas, exclusivas, antagonistas. Estes *fetiches* se combateram e se aniquilaram uns aos outros — era necessário destruí-los para superá-los. E, contudo, essas instituições, essas culturas, esses *produtos* do homem eram expressões indispensáveis da sua realidade, conquistas da sua atividade, da sua potência crescente, da sua consciência. Era necessário passar por elas.

<sup>28</sup>A citação é extraída de F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (O sr. Eugene Dühring subverte a ciência)*. In: K. Marx-F. Engels, *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 20, 1962, p. 264. Inexplicavelmente, a versão brasileira desta obra, já citada, não reproduz seu texto integral e nela não se encontra a passagem citada. [N. do T.]

Este dilaceramento interno da essência humana em formação demonstra que, na sua nascente intervenção sobre a natureza, o homem também sofria, reciprocamente, uma ação da natureza. O homem se constituía por meio do que o negava. Seus próprios produtos operavam como seres da natureza (ao mesmo tempo, seres da natureza aparecem como humanos nas religiões e nas metafísicas).

O homem dilacerou-se antes de se constituir e se constituiu na dilaceração. No curso de sua longa constituição esteve, inicialmente, mesclado à natureza que, todavia, tende a superar. Ele não existirá verdadeiramente, essencialmente, senão quando a contradição dialética sob sua forma natural (objetiva) for superada e só se mantenha na morte, contra a qual se dirigirão todas as forças humanas.

Quando o homem deixou de ser uma criatura animal, entrou em contradições históricas que reproduziam (num grau específico) as contradições da ordem inferior. Ele só pôde se humanizar dividindo-se e fragmentando-se: atividade e produto, inconsciência e consciência, trabalho vivo e fetiches, vida e pensamento, senhor e escravo etc. Nenhum desses acidentes do devir é verdadeiramente humano, mas o é apenas o movimento que os atravessa e sempre os vai superando. Os produtos do homem foram, assim, simultaneamente, exteriores e internos à sua essência em devir: obstáculos e pontos de apoio, momentos e paragens do progresso. A alienação do homem foi a sua realização - ou seja, a forma humana do devir dialético. Hegel explica a dialética pela alienação da Ideia. O materialismo explica a alienação do homem pelas leis dialéticas do devir e da natureza.

A exterioridade (e, no entanto, a implicação) do indivíduo e do social é talvez a forma mais obscura e profunda deste movimento. A unidade destes termos é o próprio fundamento de toda sociedade — mas é a unidade de dois termos dissociados, contraditórios, em luta. Ela jamais pôde ser apreendida e expressa a não ser sob formas mutiladas e fragmentárias. O social se encarna em particularidades exteriores, alienadas - logo, falsas -, limitadoras: cerimônias, atos públicos. E, entretanto, é o conteúdo do indivíduo, da sua vida e da sua consciência. O indivíduo é inapreensível. Por um lado, somente ele é concreto, posto que exista só e o social não seja mais do que a

interação dos indivíduos. E, contudo, por outro lado, ele é abstrato, porque sua realidade está fora dele e porque, para ele, o social é fatalidade, inibição, opressão.

As formas ideológicas passadas foram, em certo sentido, tentativas para resolver esta contradição, promessas de libertar o homem da alienação. Mas elas faziam-na renascer sob figuras obsedantes e trágicas (o mal, o pecado, a expiação etc.) até que um conteúdo social novo viesse a suprimi-las. As religiões, assim, foram tentativas ideológicas para unir, numa representação e numa prática lúcidas, o homem, a natureza e a sociedade. Mas perpetuavam e agravavam a cisão interior do homem; elas mantinham uma unidade espiritual na alma humana e na consciência social apenas sob a forma da dilaceração. Serviam aos opressores. O êxtase das comunhões místicas com a natureza ou a divindade mascarava a ausência de força e de potência criadora. As religiões não foram mais do que uma forma de alienação. Assim se determina, no plano especificamente “espiritual”, o caráter “reacionário” das religiões e dos misticismos. São pseudossoluções ideológicas para o problema do homem e para as suas contradições.

Atualmente, no momento em que se constitui uma nova unidade, consciente, entre o indivíduo e o social, a alienação toma a forma de uma extrema oposição entre estes termos (individualismo formal, anarquismo) e do sacrifício de um ao outro (fascismo, pseudocomunismo: holocausto do indivíduo à comunidade nacional ou social).

Tudo o que proclama a superioridade de uma parte sobre a totalidade (a máquina pela máquina, a arte pela arte, a ciência pela ciência, a sensibilidade por ela mesma etc.) provém da alienação e das suas formas “modernas”.

A unidade do indivíduo e do social, *a apropriação pelo homem da natureza e da sua própria natureza*, define o Homem Total.

Já insistimos sobre esta fórmula, *que não é uma metáfora*. O Homem Total é aquele que constitui um “todo”, que possui, apreende e faz seu Bem a natureza inteira, o “dado” biológico que está nele (corpo, instinto) - que constitui a sua natureza, elevando-a ao nível

do espírito, isto é, da essência humana, da lucidez, da liberdade. A totalidade humana continuava dispersão, contradição, alienação. Ela alcançará sua unidade, ou seja, a verdade do homem, sua essência realizada.

A teoria do Homem Total é inseparável do materialismo dialético. As teorias idealistas do homem (Moeller van der Bruck, *O Terceiro Reich e a sua crítica ao marxismo*, p. 76 etc.)<sup>29</sup> dissimulam mal a renúncia ao Homem Total, a aceitação de uma essência humana mutilada e dolorosa. Sob esta renúncia se ocultam interesses sórdidos. Por um assombroso paradoxo histórico, é o materialismo que contém o espírito, o florescimento, a ideia superior da felicidade, a Ideia. Ou se abre mão de uma teoria “total” e se proclama aquela renúncia (sob a forma do pluralismo ou do pessimismo heróico), ou se estabelece um sistema de categorias capazes de apreender, simultaneamente, a natureza, o social, o homem.

Antes da dialética materialista, todo sistema “total” não era mais do que a apreensão do universo mediante categorias sociais não elucidadas, expressões unilaterais de relações contraditórias e não reconhecidas como tais e que eram elevadas dogmaticamente ao absoluto. A sociedade era um “dado”, ingenuamente aceito tal qual era ou em suas pressuposições. (Assim, para Platão, a escravatura e, para Hegel, o indivíduo burguês.) Paralogismos ou êxtases mascaravam a unilateralidade de classe dessas doutrinas.

Uma teoria única só pode constituir-se numa época em que o homem social compreende lucidamente a sua atividade e o seu pensamento e apreende *criticamente* as categorias deste pensamento, com a consciência da sua gênese.

Então é possível um quadro total do mundo, no qual o social, o individual e o cósmico não se oponham, mas se integrem todos, sem prejuízo do seu caráter específico.

A elaboração desta teoria total supõe uma *crítica social* dos conceitos, em todos os domínios (arte, ciência etc.). Este empreen

<sup>29</sup>Arthur Moeller van der Bruck (1876-1925), pensador reacionário e precursor do nazismo, publicou, já em 1923, o livro *O Terceiro Reich*. [N. do T.]

dimento começou com Marx, que demonstrou o vínculo essencial entre este trabalho ideológico e os problemas histórico-políticos. Sua crítica da economia política é modelar. Mas, para tão imenso empreendimento, sua obra é apenas um início e um programa.

A distinção hegeliana entre o entendimento e a razão adquire, então, um sentido novo. O entendimento é um estágio determinado e momentâneo da consciência; é uma etapa em vias de superação, com a dispersão e a exterioridade das suas determinações coladas a uma cultura dada, a uma sociedade de classes, a uma forma de alienação (o mecanicismo, por exemplo, corresponde ao indivíduo isolado da sociedade mercantil e burguesa).

A razão é a função do universal e da totalidade: a superação do entendimento, relativa, pois, a este entendimento; o manejo crítico das categorias, sua “relativização” e seu aprofundamento em correlação com o desenvolvimento da sociedade.

A razão dialética, forma superior da razão, não tem uma expressão absoluta e definitiva; primeiro, foi uma teoria; depois, passará à consciência, à cultura e à língua, na unidade do mediato e do imediato.

Aqui, dominamos o conjunto da lógica hegeliana e podemos responder à questão - *O que significa a Ideia hegeliana? Qual o seu sentido materialista?*

A Ideia expressa:

- 1º. o movimento total do mundo (*Selbstbewegung*, da natureza);
- 2º. a unidade do infinito e do finito, a totalidade das determinações;
- 3º. a unidade da natureza e do homem, do sujeito e do objeto, do ser e do pensamento, do real e do racional, do existente e do possível, do devir e da realização etc.;
- 4º. o conhecimento concluso (limite do conhecimento para cada objeto e cada domínio e para o conjunto do mundo);
- 5º. o Homem Total, que supera e concentra todas as determinações, que é plenamente “para si”;
- 6º. o “momento eterno”, o Espírito concreto, alienado até aqui, lançado ao nada no êxtase (o mau infinito), na religião e na

metafísica. O Espírito, *hie et nunc*,<sup>30</sup> num lugar e num momento, numa situação concreta, “numa alma e num corpo” (Rimbaud), que se apropria do tempo e do espaço “elevando” a própria profundidade da natureza: corpo, instinto, sensação, instante, lugar.

*Nova York, setembro de 1935*

<sup>30</sup>“Aqui e agora”. [N. do T.]

CADERNOS SOBRE A  
DIALÉTICA DE HEGEL

#### EXTRATOS DO PREFÁCIO À EDIÇÃO RUSSA

[...] O resumo da *Ciência da lógica*, de Hegel, foi feito por Lênin em três cadernos (n<sup>os</sup>. dos arquivos: 18.687,18.688,18.689). As páginas dos cadernos estão numeradas pelo próprio Lênin (no total, 115 páginas), o que permite estabelecer a ordem em que ele fez estas leituras.

A capa do primeiro caderno (p. 1-48) traz a seguinte indicação: “Cadernos de filosofia (Hegel, Feuerbach e diversos). Hegel”. No verso da capa, está anotada a indicação do catálogo da biblioteca de Berna: “Berna: Log. 1.175 *Hegels Werke*”.

Lênin concluiu a sua leitura em 17 de dezembro de 1914. Não há indicação precisa sobre a data em que ele iniciou este trabalho. Foi, provavelmente, na sequência de sua chegada a Berna, em setembro de 1914.

[...] Lênin leu a *Lógica* de Hegel na edição de 1833-1834, de Berlim, na qual, na primeira edição das *Obras completas* do filósofo, a *Ciência da Lógica* constitui três volumes (III, IV e V).

[...] O texto fundamental dos *Cadernos* consiste em citações de Hegel ou resumos de suas passagens. Os comentários de Lênin encontram-se em parágrafos separados e inseridos em quadros, entre parênteses no texto ou, ainda, à margem do texto, à esquerda.

## NOTA DOS ORGANIZADORES DA EDIÇÃO FRANCESA

O texto da edição russa está composto do seguinte modo: as páginas pares reproduzem literalmente o manuscrito lenineano (as citações estão em alemão; as palavras abreviadas por Lênin são reproduzidas tais quais são etc.); as páginas ímpares contêm a tradução russa de todo o manuscrito. Traduzimos tudo ao francês, ou seja, as notas em russo, em alemão, às vezes em inglês.

Não foi possível, por razões materiais, oferecer aqui a apresentação gráfica que facilitaria a leitura e a utilização deste texto notável, mas difícil e descontínuo.

Os textos extraídos de Hegel aparecem sempre entre aspas. Todos os textos sem aspas são comentários de Lênin, por vezes muito mesclados aos textos hegelianos. As observações de Lênin postas nas margens do texto original do caderno são reproduzidas aqui em notas de pé de página.<sup>1</sup>

Todas as citações de Hegel foram revistas segundo o texto original da edição alemã utilizada por Lênin; a ela remetem as páginas indicadas em negrito e/ou entre parênteses.

Eis aqui um breve léxico dos termos principais e da tradução que nós adotamos:

*Wesen*: essência, natureza (da coisa).

*Wesenheit*: entidade, abstração.

*Vernunft*: razão.

<sup>1</sup> [Estes mesmos critérios foram utilizados na presente edição brasileira. Nas páginas que se seguem, o leitor deve observar que, como esta, as notas não originais de Lênin aparecem sempre entre colchetes e em itálico. Cumpre assinalar que quase todas estas notas, introduzidas pelo tradutor, não constam do original francês de Lefebvre e Guterman; foram preparadas a partir de duas edições posteriores: V. I. Lênin, *Collected Works*. Moscou: Progress, v. 38 ("Philosophical Notebooks"), 1976; e *Id.*, *Obras completas*. Moscou: Progreso, v. 29 (Cuadernos filosóficos), 1986. A tais edições também recorremos para elucidar alguns problemas textuais.]

*Vertiünftig*: racional.

*Verständ*: entendimento, inteligência.

*Verstandlich*: inteligente.

*Daseiti*: ser determinado, existência.

*Ding*: coisa.

*Sache*: fundamento da coisa, coisa.

*Selbstbewegung*: movimento interno, movimento espontâneo.

*Aufheben*: superar, elevar (a um nível superior), ultrapassar.

*Erschemung*: fenômeno.

*Schein*: aparência, reflexo.

*Wirklichkeit*: atualidade, realidade.

*Grund*: razão de ser, fundamento.

*N. Guterman e H. Lefebvre*

Prefácio à primeira edição

Tomo III, p. 5 - observação penetrante sobre a lógica: é um “preconceito” que ela “ensine a pensar” (como a fisiologia “ensina a digerir”??).

“A ciência da lógica, que é a metafísica propriamente dita ou filosofia especulativa pura...” (6).

“A filosofia não pode tomar seu método de uma ciência subordinada, a matemática...” (6-7).

“Este método só pode ser a natureza do conteúdo que se move no conhecimento científico e, ao mesmo tempo, esta reflexão do conteúdo pressupõe e produz a sua própria determinação” (7).

(O *movimento* do conhecimento científico - eis o essencial.)

“O entendimento (*Verstand*) determina, a razão (*Vernunft*) nega, ela é dialética, porque dissolve no nada (*in Nichts auflöst*) as determinações do entendimento. A união de um com outro, “a razão inteligente ou o entendimento racional” (7) = o positivo.

Negação do “simples”... “Movimento do Espírito” (7)... “É somente por este caminho, que se constrói a si próprio, que a filosofia pode tornar-se uma ciência objetiva, demonstrada” (7-8).

“O caminho, que se constrói a si próprio” = o caminho (aqui está, penso, o segredo) do conhecimento, do movimento real da ignorância ao saber.

<sup>2</sup> [A Ciência da lógica (*Wissenschaft der Logik*) compõe-se de três livros - o primeiro (“A doutrina do ser”) foi publicado em 1812, o segundo (“A doutrina da essência”), em 1813 e o terceiro (“A doutrina do conceito”), em 1816. Lênin trabalhou com a primeira edição alemã das Obras completas de Hegel, em 19 tomos - os 18 primeiros saíram entre 1832 e 1845 e o 19º, em duas partes, em 1887. Nessa edição, a Ciência da lógica compreendia os tomos III, IV e V.]

O movimento da consciência, “como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual”, se funda na “natureza das puras abstrações que constituem o conteúdo da lógica” (*Natur der reinen Wesenheiten* [natureza das puras abstrações]).<sup>3</sup>

Inverter: a lógica e a teoria do conhecimento devem partir do “desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual”.

#### Prefácio à segunda edição

“Apresentar o domínio do pensamento filosoficamente, isto é, na sua própria (N.B.) atividade imanente ou, o que é a mesma coisa, no seu desenvolvimento necessário”... (10).<sup>4</sup>

“As formas familiares do pensamento” - eis um princípio importante, “os ossos de um esqueleto sem vida” (11).

O que é preciso não são ossos sem vida, mas a vida viva.

A relação do pensamento com a linguagem (a língua chinesa, entre outras, o fato de que ela não tenha se desenvolvido: a formação dos substantivos e dos verbos) (11). Em alemão, as palavras por vezes têm “sentidos opostos” (não apenas diferentes, mas *opostos*) - “uma alegria para o pensamento” (12).<sup>5</sup>

A noção de força em física - e de *polaridade* (“opostos *inseparavelmente* [itálico de Hegel] ligados”). A passagem da força à polaridade é a passagem às “relações de pensamento superiores” (12).

N.B. Ainda p. 11... “Mas se se opõe a natureza, como físico, ao espiritual, dever-se-ia dizer que o lógico é sobretudo o sobrenatural”...<sup>6</sup>

As formas lógicas são “tudo o que há de mais ‘familiar’”; porém, “o que é *familiar*, por isto mesmo, não é ainda *conhecido*” (13).

“O progresso infinito” - a “libertação” das “formas de pensamento” da matéria, representações, desejos etc., a elaboração do universal (Platão, Aristóteles), o começo do conhecimento...

<sup>3</sup> Característico!

<sup>4</sup> Notável!

<sup>5</sup> História do pensamento = história da linguagem?

<sup>6</sup> A natureza e “o espiritual”.

“Somente quando o indispensável está disponível... os homens começaram a filosofar”, diz Aristóteles (13-14); e também ele: o ócio dos sacerdotes egípcios como condição dos inícios da ciência matemática (13). A preocupação com os “pensamentos puros” pressupõe “um largo caminho que o espírito humano teve que percorrer”. Num tal pensamento, “calam-se os interesses que movem a vida dos povos e dos indivíduos” (14).<sup>7</sup>

As categorias da lógica são *abreviaturas* (“resumos”, noutra passagem) “da massa infinita” dos “fatos particulares da existência externa e da atividade” (15). Por seu turno, estas categorias *servem* aos homens na prática (“na utilização espiritual do conteúdo vivo, na produção das ideias e no seu intercâmbio”) (15).

“É verdade que não dizemos que nossas sensações, instintos e interesses nos servem; eles são considerados como forças independentes e poderes que nós mesmos somos” (15).<sup>8</sup>

Não se pode dizer das formas de pensamento que elas nos servem porque passam “através de todas as nossas representações” (16); elas são “o universal como tal”.

Objetivismo: as categorias do pensamento não são um instrumento do homem, mas a expressão das leis da natureza e do homem - cf., mais adiante, a oposição “do pensamento subjetivo” e “do conceito objetivo da própria coisa (*der Sache*)”. Não podemos “ir além da natureza das coisas” (16).

E esta observação contra a “filosofia crítica” (17). Ela representa a relação entre “três termos” (nós, o pensamento, as coisas) como se nós colocássemos o pensamento entre nós e as coisas, “no meio”, e como se este meio nos “separasse” (*abschliesst*), “em vez de nos unir” (*zusammenschliessen*). Hegel diz que é preciso responder a isto com a “simples observação” segundo a qual “justamente estas coisas, que estariam para além dos nossos pensamentos, são elas mesmas pensamentos (*Gedankendinge*)” e “que a chamada coisa-em-si é o pensamento da abstração vazia” (17).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Os interesses “movem a vida dos povos”.

<sup>8</sup> Relação do pensamento com os interesses e os instintos.

<sup>9</sup> Contra o kantismo.

A meu juízo, eis o fundo desta demonstração: 1º. em Kant, o conhecimento separa a natureza e o homem; de fato, ele os une; 2º. em Kant, temos a “*abstração vazia*” da coisa-em-si em vez do processo, do movimento vivo do nosso conhecimento cada vez mais profundo das coisas.

A coisa-em-si de Kant é uma abstração *vazia* e Hegel exige que as abstrações correspondam à *essência das coisas*: “o conceito objetivo das coisas constitui o fundamento mesmo das coisas”; ele exige que correspondam - para falar de modo materialista - ao aprofundamento real do nosso conhecimento do mundo.

Não é verdade que as formas do pensamento sejam apenas um “meio”, que seu sentido seja “o uso” (17). Também não é verdade que elas sejam somente “formas externas”, “formas apenas atribuídas ao conteúdo e não o conteúdo mesmo” (17).<sup>10</sup>

Hegel exige uma lógica na qual as formas sejam formas plenas de conteúdo, formas do conteúdo real, vivo, formas estreitamente ligadas ao conteúdo.

E Hegel chama a atenção para os “pensamentos de todas as coisas naturais e espirituais” (18), para o “conteúdo substancial” (18)...

- “A tarefa consiste em elevar à consciência esta natureza lógica que anima o espírito, que vive e atua nele” (18).

A lógica não é a ciência das formas exteriores do pensamento, mas das leis de desenvolvimento de “todas as coisas materiais, naturais e espirituais” - vale dizer, do desenvolvimento de todo o conteúdo concreto do universo e do seu conhecimento, isto é, o resumo, o resultado da *história* do conhecimento do mundo.

“A atividade instintiva” “se fragmenta numa matéria infinitamente diversa”. Pelo contrário, “a atividade consciente e inteligente” extrai o “conteúdo vivo” (*den Inhalt des Treibenden*) “da unidade imediata com o sujeito” e o conduz “à objetividade diante do sujeito” (18).

<sup>10</sup>N.B. [*Do latim Nota bene. Numa tradução não literal, poderíamos dizer em português: “Prestar atenção!”*]

“Nesta rede, formam-se aqui e ali nós mais firmes, que são os pontos de apoio e de orientação da sua vida e consciência” (*do espírito ou do sujeito*)... (18).

Como entender isto? Diante do homem há a *rede* de fenômenos naturais. O homem instintivo, o selvagem, não se distingue da natureza. O homem consciente se distingue, as categorias são degraus desta distinção, isto é, do conhecimento do universo - pontos nodais na rede que permitem conhecê-la e dominá-la.

“A verdade é infinita” (19) - sua finitude é sua negação, seu “fim”. As formas do pensamento, se são tomadas como “formas distintas do conteúdo e apenas atribuídas a ele” (19), são inadequadas para apreender a verdade. O vazio destas formas (*da lógica formal*) torna-as “desprezíveis” e “ridículas” (20). A lei da identidade,  $A=A$ , é vazia, “insuportável” (19).

É injusto esquecer que estas categorias “dispõem de um lugar no conhecimento e que, neste lugar, devem ser válidas”. Mas, como “formas indiferentes”, elas podem se tornar “instrumentos do erro e da sofística” (20), não da verdade.

“A análise intelectual” deve envolver não apenas a “forma externa”, mas também “o conteúdo” (20).

“Com esta introdução do conteúdo na análise lógica”, o seu objeto torna-se “não as coisas”, mas “o fundamento das coisas, o conceito da coisa”.<sup>11</sup> (Não as coisas, mas as leis do seu movimento, de um modo materialista.)

“O Logos, a razão daquilo que é” (21); e na página (22), no começo, o objeto da lógica é definido por estas palavras: “o desenvolvimento do pensamento na sua necessidade”.

É preciso *deduzir* as categorias (e não tomá-las arbitrária ou mecanicamente) (não “expor”, não “afirmar”, mas *demonstrar*) (24), partindo das mais fundamentais (ser, nada, devir) (para não mencionar outras) - aqui, “neste germe, está todo o seu desenvolvimento” (23).

<sup>11</sup>N.B.

## Introdução: conceito geral da lógica

Entende-se a lógica, habitualmente, como “a ciência do pensamento”, como “simplesmente a forma do conhecimento” (27). Hegel refuta esta noção. Contra a coisa-em-si, que “é apenas um mais além do pensamento” (29).

As formas do pensamento não se aplicariam “às coisas-em-si” (31). Mas é um conhecimento absurdo aquele que não conhece as coisas-em-si. Por outro lado, o entendimento não é também uma coisa-em-si? (31)

“O idealismo transcendental, conseqüente e levado a seu termo, reconheceu a inanidade do fantasma *coisa-em-si* - esta sombra abstrata, privada de todo conteúdo -, ainda conservado pela filosofia crítica, e se pôs como finalidade destruí-la completamente. Esta filosofia” (Fichte?) “também começou a fazer com que a razão deduzisse dela mesma suas próprias determinações. Mas o sentido subjetivo desta tentativa não lhe permitiu chegar à sua realização” (32).

As formas lógicas são formas mortas - porque não são consideradas como “unidade orgânica” (33), como unidade “concreta e viva” (33).

“Na *Fenomenologia do Espírito* examinei ‘a consciência em seu movimento, da primeira oposição ao objeto até o saber absoluto’” (34). “Este caminho atravessa todas as formas da relação da consciência com o objeto”...

“Como ciência, a verdade é a pura consciência de si desenvolvendo-se”... o “pensamento objetivo”... “o conceito como tal é o que é em si e para si” (35).

(36: histórias de padres: Deus, reino da verdade etc.)

37. Kant conferiu às “determinações lógicas” “um sentido essencialmente subjetivo”. Mas as determinações do pensamento têm “um valor e uma existência objetivos” (37). Desprezou-se a velha lógica (38). É necessário refazê-la...

39. A velha lógica formal é como um jogo infantil: compor um quadro a partir de pequenos pedaços (ela foi desprezada: 38).

40. A filosofia deve possuir um método próprio (não o método matemático - *contra* Spinoza, Wolff e outros).

40-41. “Porque o método é a consciência da forma adotada pelo movimento interno do seu conteúdo”<sup>12</sup> e toda a sequência da p. 41 é uma boa explicação da dialética: “é o próprio conteúdo, a dialética que existe nele, que o move para diante” (42).

“O que movimenta um conjunto dado de fenômenos é o próprio conteúdo deste conjunto, a dialética que traz *em sí* mesmo” (isto é, a dialética do seu próprio movimento).

O negativo é igualmente positivo (41) - a negação é qualquer coisa de determinado, tem um conteúdo determinado, as contradições internas provocam a substituição do velho pelo novo, pelo superior.

Na velha lógica, não há transição, não há desenvolvimento (do conceito e do pensamento), não há “*conexão interna, necessária*” (43) entre todas as partes nem transição de umas às outras.<sup>13</sup>

Hegel põe duas exigências fundamentais:

1º. necessidade da conexão e

2º. origem imanente das diferenças (imanente *Entstehung der Unterschiede*).

Muito importante! A meu juízo, isto significa:

1) conexão *necessária*, conexão objetiva de todos os aspectos, forças, tendências etc. de um conjunto dado de fenômenos;

2) “*origem* imanente das diferenças” - lógica interna objetiva da evolução e da luta das diferenças, da polaridade.

Defeitos da dialética platônica no *Parmênides*:<sup>14</sup> “Habitualmente, considera-se a dialética como uma atividade exterior e negativa que não é inerente ao fundamento da coisa, como uma busca subjetiva que tende, por mera vaidade, a erodir e a dissolver o que

<sup>12</sup>N.B.

<sup>13</sup>N.B.

<sup>14</sup>[*Parmênides* (cerca de 540-539 a. C.) foi o principal representante da escola eleática. A referência é a um dos diálogos de Platão.]

é sólido e verdadeiro e que só conduz à vanidade do objeto tratado dialeticamente” (43).

44.0 grande mérito de Kant consiste em ter tirado da dialética “a aparência do arbitrário”.

Duas coisas importantes:

1º. a objetividade da aparência (N.B.: não é claro. Voltar a isto!)

2º. a necessidade da contradição.

A alma movendo-se ela mesma (*selbstbewegende Seele*) (“a negatividade interna”)... “o princípio de toda a vida natural e espiritual” (44).

Isto não quer dizer que a aparência também é objetiva, porque nela existe *um dos aspectos* do mundo objetivo? Não só a essência [*Wesen*], mas também a aparência [*Schein*] é objetiva. Há diferença entre o subjetivo e o objetivo, mas esta diferença também tem seus limites.

O dialético = “aprender as contradições na sua unidade”...

45. A lógica assemelha-se à gramática num aspecto: para o iniciante, ela é uma coisa, para aquele que conhece a língua (e as línguas), é outra coisa. “Ela é uma coisa para aquele que se aproxima dela e das ciências pela primeira vez e outra coisa para aquele que retorna a ela”.<sup>15</sup>

Então a lógica oferece “a essência desta riqueza” (a riqueza dá representação do mundo), “a natureza interna do espírito e do universo...” (46).

“Não apenas o universal abstrato, mas o universal que nele compreende a riqueza do particular”<sup>16</sup>(47).

Fórmula magnífica: “Não apenas o universal abstrato, mas o universal que encarna em si a riqueza do particular, do individual, do singular” (toda a riqueza do particular e do singular!) *Très bien!*<sup>17</sup>

“Assim como a mesma máxima moral expressa por um adolescente que a compreende corretamente não tem a mesma significação

<sup>15</sup>Sutil e profundo!

<sup>16</sup>Cf. *O capital*.

<sup>17</sup> [*Em francês, no original - Muito bem!*]

e o mesmo alcance que possui no espírito de um homem experiente, que por ela exprime toda a força do seu conteúdo” (47),<sup>18</sup> do mesmo modo a lógica só é apreciada em seu verdadeiro valor quando se torna o resultado da experiência científica;<sup>19</sup> então, ela não se apresenta ao espírito como uma verdade geral, um conhecimento particular ao lado de outras matérias e realidade, mas como a essência de todos os outros conhecimentos...<sup>20</sup> (47).

“O sistema da lógica é o reino das sombras” (47), livre de “todo o concreto sensível...”

50. ...“não abstrato, morto, imóvel, mas concreto...”. Característico! Espírito e fundamento da dialética!

42. Nota... resultados da filosofia kantiana: “que a razão não pode conhecer o conteúdo real e que a verdade absoluta somente é acessível à fé”...<sup>21</sup>

53. Mais uma vez, que a coisa-em-si = abstração, produto de um pensamento que abstrai.

#### Livro primeiro: a doutrina do ser O ser

O tema da lógica. Comparar com a “gnosologia” atual.

59. (de passagem)... “a natureza do conhecimento” (*idem*, p. 61).

60. “*Não há nada* [itálicos de Hegel] no céu, na natureza, no espírito nem alhures que não contenha simultaneamente o imediato e a mediação”.<sup>22</sup>

<sup>18</sup>Boa comparação (materialista).

<sup>19</sup>“Resultado da experiência científica”. N.B.

<sup>20</sup>(“A essência”) “o conteúdo essencial de todos os outros conhecimentos”.

<sup>21</sup>*Kant*. limitar a “razão” e afirmar a fé. [Lênin refere-se aqui, certamente, à passagem do prefácio da segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura* - cf. a tradução ao português da Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa, 2. ed., 1989, p. 27): “Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença...”.]

<sup>22</sup>N.B.

1º. O céu - a natureza - o espírito. Abaixo do céu: o materialismo;  
2º. tudo está *vermittelt* = “mediado”, unido num todo, ligado por transições. Abaixo do céu - unidade das leis do e *todo* (o *processo*) do universo.

62. “A lógica é a ciência pura, isto é, o puro saber em toda a amplitude do seu desenvolvimento”.

A primeira linha é um disparate, a segunda é genial.

Por onde começar? “O Ser puro” (63) - “não pressupor nada” (63) é o começo. “Não conter nenhum conteúdo...” não deve ser mediado por nada”.

66. “O progresso (do conhecimento) deve ser determinado pela própria natureza do objeto e do conteúdo”.<sup>23</sup>

68. O começo contém o “nada” e o “ser”, é a unidade deles: “o que começa ainda não é; apenas se aproxima do ser” (do *não ser* ao *ser*. “o não ser que é, ao mesmo tempo, o ser”).

Tolices sobre o absoluto - p. 68-69. Geralmente, procuro ler Hegel de modo materialista: Hegel é o materialismo de cabeça para baixo (segundo Engels<sup>24</sup>) - ou seja, eu elimino em grande parte o bom deus, o absoluto, a Ideia pura etc.

70-71. Não se pode começar a filosofia pelo “eu”. Não há, então, “movimento objetivo” (71).

<sup>23</sup>N.B.

<sup>24</sup>[*Cf. a seguinte passagem: “O sistema de Hegel, por seu método e por seu conteúdo, já não era mais que um materialismo posto de cabeça para baixo de forma idealista” (F. Engels, Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In K. Marx-F. Engels: Obras escolhidas em três volumes. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, v. 3, p. 181.)*]

Seção primeira: a qualidade

77.0 Ser puro não tem qualquer determinação.  
(Uma determinação é já uma qualidade.)  
Passagem do *Sein* [ser] ao *Dasein* [ser existente] (ser presente? determinado?) e deste ao *Fürsichsein* (ser-para- si?).  
Ser - Não-Ser - Devir

82. Isto parece um “paradoxo”:  
“O puro Ser e o puro Nada são... a mesma coisa”.

(78). A sua unidade é o *Devir*:  
“este movimento do desaparecimento imediato de um no outro...”  
Opõe-se o Nada ao *Algo*. Mas o *Algo* é já um ser *determinado* distinto de um outro,  
*Algo*, mas aqui se trata do simples Não-Ser (79).

(Os *eleatas* e, particularmente, *Parmênides* foram os primeiros a alcançar esta abstração do *ser*.) Em *Heráclito*, tudo “flui” (80)... ou seja, “tudo é devir”.

*Ex nihilo nihil fit*<sup>25</sup> Do *Nada* surge o *Ser* (Devir)... 71: “Não seria difícil mostrar esta unidade do ser e do nada... em *toda* [itálico de Hegel] realidade ou pensamento”... “*Nada existe, no céu e na terra, que não contenha em si os dois, o ser e o nada.*” As objeções supõem um Ser *determinado* (eu tenho 100 táleres ou não), mas isto não está em questão - p. 82, em baixo.

“Um ser determinado, finito, é um ser que se relaciona a outro; é um conteúdo necessário que está relacionado a outro conteúdo necessário, com o mundo inteiro. A propósito da unidade reciprocamente determinante do todo, a metafísica poderia fazer a afirmação, no fundo tautológica, de que se um grão de pó fosse destruído, todo o universo desmoronaria” (83).<sup>26</sup>

<sup>25</sup> [Do *nada faz-se nada?*]

<sup>26</sup> “Conexão necessária de todo o universo”... “unidade reciprocamente determinante do todo”.

86. “O que é primeiro na ciência deve ser mostrado como historicamente primeiro”.<sup>27</sup>

Isto soa de modo muito materialista!

91. “O devir é a subsistência tanto do Ser quanto do Não-ser”.  
“A transição é a mesma coisa que o devir” (92, *in finem*).

94. “Em Parmênides, como em Spinoza, não se deve avançar do ser ou da substância absoluta ao negativo, ao finito”.

Mas, em Hegel, a *unidade* ou a *indivisibilidade* (*Untrennbarkeit*, p. 90, esta expressão é por vezes melhor do que unidade) do ser e do nada dão a *transição*, o Devir.

O absoluto e o relativo, o finito e o infinito são partes, graus do mesmo universo. É isso?

92. (Para o “ser *mediado* (*vermittelt*) reservaremos a palavra *existência* [*Existenz*]”).

102. Em Platão, no *Parmênides*, a transição do *ser* e do *uno* = “reflexão externa”.

104. Diz-se que a escuridão é a *ausência* de luz. Mas “na luz pura vê-se tanto quanto na escuridão pura...”

107. Referência às quantidades infinitamente pequenas tomadas no processo do seu desaparecimento...

“Não há nada que não seja um estado intermediário entre o ser e o nada”.<sup>28</sup>

“A incompreensibilidade do começo” - se o *nada* e o *ser* se excluem reciprocamente - mas isso não é dialética, é *sofística* (108).

“A *sofística* é um raciocínio que parte de uma pressuposição não fundada, aceita sem crítica e sem reflexão; nós, todavia, chamamos dialética ao movimento mais elevado da razão, no qual as

aparências simplesmente separadas transitam, por elas mesmas, pelo que são, umas às outras, e no qual o pressuposto se supera” (108).<sup>29</sup>

O *devir*. Seus momentos. Nascimento e desaparecimento (109).

A superação do devir: o *Dasein*.

Ser concreto, determinado?

110. Superar = pôr fim (e, ao mesmo tempo, conservar) = manter.

112. O *Dasein* é o ser *determinado* (N.B.: “um concreto”, p. 114) - uma qualidade separada do Outro - *mutável e finito*.<sup>30</sup>

114. “A determinação assim isolada para si, como determinação *que é*, é a qualidade”...

“A qualidade, distinta de tal modo que possa ser concebida como ente, é a Realidade” (115).

117. “A determinação é negação”. (Spinoza). “*Omnis determinate est negatio*” - “esta proposição é de uma importância infinita”...

120. “Algo é a primeira negação da negação.”

Aqui, a exposição é muito fragmentária e nebulosa.

Hegelianice abstrata e abstrusa - Engels.<sup>31</sup>

125. “Dois pares de definições: 1º. Algo e Outro; 2º. Ser-para-outro e Ser-em-si.”

127. Coisa-em-si - “uma abstração muito simples”. Acredita-se que é profim do dizer que não sabemos o que é a coisa-em-si. As coisas-em-si são a abstração de toda determinação (Ser-para-outro) (de toda relação com o outro); isto é: nada. Assim, pois, a coisa-em-si “é apenas abstração vazia sem verdade e conteúdo”.<sup>32</sup>

<sup>29</sup>Sofística e dialética.

<sup>30</sup>N.B.

<sup>31</sup> [Cf. a seguinte passagem: “O estilo ameno [de Feuerbach, em A essência do cristianismo] assegurou-lhe um público maior [...] após tantos anos de hegelomania abstrata e abstrusa” - F. Engels, Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, *op. cit.*, p. 178.]

<sup>32</sup>N.B.

Isto é muito profundo: a coisa-em-si e sua transformação em coisa-para-outros (cf. Engels).<sup>33</sup> A coisa-em-si como tal é uma abstração vazia e sem vida. Na vida e no movimento, tudo e toda coisa é “em-si” tanto quanto “para-outros” numa relação com outra coisa, passando continuamente de um estado a outro.<sup>34</sup>

129. *En passant*: a filosofia dialética, ignorada “pela filosofia metafísica, de que também faz parte a filosofia crítica”.<sup>35</sup>

A *dialética* é a ciência que mostra como os *contrários* podem ser (e se tornam) *idênticos* - em que condições se transformam um no outro -, por que a razão humana não deve tomar estes contrários como coisas mortas, petrificadas, mas como coisas vivas, condicionadas, móveis, transformando-se uns nos outros. *En lisant Hegel...*<sup>36</sup>

134. “O *limite* é a negação simples ou a negação primeira” do Algo. Cada Algo tem o seu *limite*, “mas o Outro é, ao mesmo tempo, a negação da negação”.

137. “Um Algo posto, com seu limite imanente como a contradição de si mesmo, contradição que o impele a ir mais além de si mesmo, é o *finito*”.

(Um *algo* tomado do ponto de vista do seu limite imanente - do ponto de vista da sua contradição interna, que o impulsiona para além de si mesmo, é o *finito*.)

Quando se diz que as coisas são finitas, reconhece-se com isto que o seu não-ser constitui a sua natureza (“o não-ser é o seu ser”).

“As coisas *são*, mas a verdade deste ser é o seu *fim*”.

Penetrante e inteligente! Noções que habitualmente parecem mortas, Hegel as analisa e mostra que nelas *há* movimento<sup>37</sup> - *Finito?*

[A referência é a uma passagem de Engels (Feuerbach..., *op. cit.*, p. 180) em que ele observa que os progressos da ciência - química, especialmente - transformaram a coisa-em-si “inacessível de Kant” em “coisa-para-nós”.]

<sup>34</sup>Muito bem! Se perguntamos o que são as *coisas-em-si*, “na pergunta está dada, de modo irrefletido, a impossibilidade da resposta” (127).

<sup>35</sup>Kantismo = metafísica.

<sup>36</sup>[*Em francês, no original* - Lendo Hegel...]

<sup>37</sup>N.B.

Então, *movendo-se* na direção do fim! *Algo?* Então, o que *não é aquilo* que é o outro. *Ser em geral*. Então, tão indeterminado que ser = não-ser. Elasticidade universal das noções, elasticidade que vai até à identidade dos contrários - eis o fundamental. Esta elasticidade do pensamento aplicada subjetivamente = ecletismo e sofística; aplicada *objetivamente*, isto é, refletindo a universalidade do processo material e da sua unidade, é a dialética, é o reflexo verdadeiro do desenvolvimento eterno do universo.<sup>38</sup>

139. O infinito e o finito, diz-se, são contrários? (cf. também p. 148; 151).

141. *Dever ser e limite* - momentos do Finito.

143. “No dever ser começa a passagem ao mais além da finitude, à infinitude”.

143. Diz-se que a razão tem seus limites. “Esta afirmação contém a inconsciência do fato de que, precisamente ao determinar-se qualquer coisa como limitada, vai-se além deste limite”.<sup>39</sup>

144. Uma pedra não pensa e, por isto, sua limitação não é um limite *para ela*. Mas também a pedra tem seus limites, por exemplo, a capacidade de se tornar oxidada, se ela tem uma base modificável pela ação de ácidos.

A evolução da pedra.

145. Tudo o que é humano salta para além dos seus limites (instinto, dor etc.), mas a *razão*, imaginem, “não deveria poder ultrapassar os seus limites”!

“Fique claro, porém, que nem toda superação de limites é uma verdadeira libertação em relação a eles”!

Um ímã, se tivesse consciência, consideraria livre a sua orientação para o norte (Leibniz)? - Não, porque ele conheceria *todos* os pontos cardeais e consideraria um *único* ponto como um *limite* à sua liberdade, como uma limitação etc.

<sup>38</sup> Pensamentos sobre a dialética.

<sup>39</sup> *Très bien!* [Em francês, no original - Muito bem!]

148. “É da natureza do próprio finito negar-se, negar a sua negação e tornar-se infinito”.<sup>40</sup> Não é uma força exterior que transforma (149) o finito em infinito, mas a sua própria natureza (finita).

151. “A má infinitude” - uma infinitude qualitativamente oposta à finitude, não ligada a ela, separada dela como se o finito estivesse *aquém* e o infinito *além*, como se o infinito estivesse *acima* do finito, *fora* dele...

153. Mas, de fato, o finito e o infinito são *inseparáveis*. Eles são uma *unidade* (155).

159. “A unidade do finito e do infinito não é uma justaposição externa, um laço ilegítimo, incompatível com sua determinação, que uniria duas entidades separadas e opostas, independentes uma da outra e, pois, inconciliáveis; ao contrário, cada um, em si mesmo, é esta unidade e cada um é apenas a superação de si próprio, sem ter sobre o outro o privilégio do ser-em-si e do ser determinado afirmativo. Como já mostramos, a finitude só é enquanto ultrapassagem de si; nela se contém a infinitude, o outro dela mesma”.<sup>41</sup>

“Mas a progressão infinita exprime algo mais (do que a simples comparação do finito e do infinito), nela há também a *conexão* [itálico de Hegel] do que é, ao mesmo tempo, distinto” (160).<sup>42</sup>

167. “A natureza do pensamento especulativo... consiste em apreender somente momentos opostos em sua unidade”.

A questão da passagem do infinito ao finito é considerada, por vezes, como a essência da filosofia. Mas esta questão se reduz à explicação da sua conexão...

168. “Nos outros domínios, igualmente, uma certa educação é indispensável para saber *colocar questões*, mas isto, na filosofia,

<sup>40</sup>A dialética das próprias coisas, da natureza, do curso dos acontecimentos.

<sup>41</sup> Aplicar aos átomos *versus* elétrons. Em geral, a infinitude da matéria em profundidade...

<sup>42</sup>A conexão (de todas as partes) da progressão infinita.

importa ainda mais, porque, sem ela, corre-se o risco de receber como resposta que a questão carece de sentido”.<sup>43</sup>

173-174. *O ser-para-si* = o ser infinito, ser qualitativo acabado. -A relação com o *outro* desapareceu: só resta a relação *consigo* mesmo. A qualidade chega ao extremo e torna-se quantidade.

O idealismo de Kant e de Fichte... (181) “permanece no dualismo” [nada esclarecido] “do ser determinado e do ser para-si...”.

Isto significa que esta *passagem* da coisa-em-si (mencionada na frase seguinte) ao fenômeno, do objeto ao sujeito, não se realiza?

Não compreendo por que o ser-para-si é *unidade* -aqui, Hegel me parece muito obscuro.

O *Um* - é o velho princípio  $\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\gamma$  (e o vazio). O vazio é considerado como *r fonte do movimento* (185) não apenas no sentido de que o lugar não está ocupado, mas que “ele contém também a ideia mais profunda de que no negativo em geral reside o fundamento do devir, da inquietude do movimento interno”.<sup>44</sup>

183. “A idealidade do ser-para-si, como totalidade, transforma-se primeiro em realidade e, especialmente como *uno*, na mais sólida, na mais abstrata”. Águas turvas...

A ideia da transformação do ideal em real é *profunda*: muito importante para a história. Mas também se vê que aí há muito de verdadeiro no que tange à vida pessoal do homem. Contra o materialismo vulgar. N.B. A distinção entre o ideal e o real não é absoluta nem exagerada.

189. *Nota*. As mônadas de Leibniz. O princípio do *Um* e seu caráter incompleto em Leibniz.

É visível que Hegel toma o seu desenvolvimento dos conceitos, das categorias, em conexão com toda a história da filosofia. Isto oferece um aspecto *novo* a toda a lógica.

193. “É uma proposição antiga que *o u m é múltiplo* e, particularmente, que o *múltiplo é um*.”

<sup>43</sup>*Bien dit!* [Em francês, no original - Bem observado!]

<sup>44</sup>N.B.: movimento interno.

195. “A diferença entre o um e o múltiplo foi determinada como a diferença da sua relação recíproca, que se decompõe em duas relações, a *repulsão* e a *atração*...”

Sem dúvida, Hegel tinha necessidade de todo este ser-para- si para deduzir como a qualidade se transforma em *quantidade* - a qualidade é uma determinação, uma determinação para si, posta, uma unidade -, tudo isto dá a impressão de ser muito artificial e vazio.

Notar, p. 203, a observação, não desprovida de ironia, contra “o procedimento do conhecimento que reflete sobre a experiência, que de início *percebe* determinações no fenômeno e, em seguida, toma- as como base e admite, para uma pretensa explicação delas mesmas, *matérias fundamentais* ou *forças* correspondentes, encarregadas de produzir tais determinações do fenômeno...”

#### Seção segunda: a quantidade

Em Kant, há quatro antinomias.<sup>45</sup> De fato, *cada* conceito, cada categoria, é *igualmente* (217) antinômico.

“O ceticismo antigo não poupou esforços para mostrar a contradição ou a antinomia em todos os conceitos que encontrava nas ciências”.<sup>46</sup>

Analisando Kant muito contundentemente (e muito engenhosamente), Hegel conclui que ele simplesmente repete na conclusão o que dissera nas premissas - especialmente a existência das categorias de *continuidade* e *descontinuidade*. Disso decorre que “nenhuma destas determinações, tomadas separadamente, é verdadeira, mas somente o é a sua unidade. Este é o verdadeiro modo dialético de considerá-las, assim como o seu verdadeiro resultado” (226).<sup>47</sup>

<sup>45</sup> [Kant enumerou-as: 1. O mundo começa no tempo e no espaço e o mundo é infinito; 2. Qualquer substância complexa compõe-se de coisas simples e não há nada simples no mundo; 3. A liberdade existe no mundo e no mundo tudo obedece às leis da natureza; 4. Existe um determinado ser necessário (Deus) como parte ou causa do mundo e não existe nenhum ser absolutamente necessário.]

<sup>46</sup> O papel do ceticismo na história da filosofia.

<sup>47</sup> A verdadeira dialética.

229. “A *descontinuidade*, como a *continuidade*, é um *momento* da *quantidade*..”

232. “O *quantum*, primeiramente quantidade com determinação ou limite, é, na sua determinação completa, o *número*.”

234. “O numeral (*Anzahl*) e a *unidade* constituem os momentos do número”.

Quantidade? *Enumeração*<sup>7</sup>.

248. A propósito do papel e do significado do *número* (muito sobre Pitágoras) há, entre outras, esta observação correta:

“Quanto mais as ideias tornam-se ricas em determinações e, por consequência, em relações, tanto mais complicada, mais arbitrária e sem sentido se torna a sua representação em formas como as dos números” (248-249). (A apreciação das ideias: ricas em determinações e, *por consequência*, em relações.)

A propósito das antinomias de Kant (mundo sem começo etc.), Hegel, mais uma vez, volta a mostrar, detalhadamente, que as premissas “admitem como demonstrado o que está por ser demonstrado” (267-268).

Mais adiante, a passagem da quantidade à qualidade é tão obscura nesta exposição teórica e abstrata que é incompreensível. Voltar a isto!

283.<sup>48</sup> O infinito na matemática. Até aqui, a sua justificação consiste *unicamente* na correção dos resultados (“demonstrada por outras razões”... e não na clareza do objeto - cf. Engels<sup>49</sup>).

285. No cálculo do infinitamente pequeno, uma certa inexatidão (admitida à partida) não é levada em conta e, no entanto, o resultado não é aproximado, mas *inteiramente* exatô!

<sup>48</sup>N.B.

“[Tudo indica que Lênin refere-se aqui às considerações de Engels sobre o infinito matemático e o caráter dialético das demonstrações nas matemáticas superiores. Cf. Anti-Dühring, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, ed. cit., p. 41-18 e 117-118.]

Entretanto, procurar neste caso uma justificação “não é tão supérfluo quanto seria se, a propósito do nariz, se procurasse provar o nosso direito de nos servir dele”.<sup>50</sup>

A resposta de Hegel é complicada, abstrusa etc. Trata-se das *matemáticas superiores*. Cf. Engels sobre o cálculo diferencial e integral.<sup>51</sup>

É interessante observar uma notação, de passagem, de Hegel: “transcendental, isto é, no fundo, subjetiva e psicológica”... “de um modo transcendental, e particularmente no sujeito” (288).

282-327 e ss.-379.

Análise muito detalhada do cálculo diferencial e integral, com citações de Newton, Lagrange, Carnot, Euler, Leibniz etc., que provam o quanto Hegel se interessava por este “desaparecer” do infinitamente pequeno, “este meio entre o ser e o não-ser”. Tudo isto é incompreensível sem um estudo das matemáticas superiores. É característico este título de *Carnot* “Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal” [“Reflexões sobre a metafísica do cálculo infinitesimal”]!!!

O desenvolvimento da noção de “relação” (379-384) é muito obscuro. Note-se, apenas, p. 394, a observação sobre os *símbolos*, contra os quais, em geral, não há nada a dizer. Mas *contra toda a simbologia* cabe dizer que, às vezes, ela é “um meio cômodo para evitar compreender, indicar e justificar as *determinações conceituais*” - porém, esta é precisamente a tarefa da filosofia.

“As definições correntes da força, da substancialidade, da causa e do efeito etc. são também símbolos para exprimir relações vitais ou espirituais, isto é, determinações falsas destas últimas” (394).<sup>52</sup>

<sup>50</sup> [Alusão ao dístico “Questão de direito” (“Há muito que uso o nariz para cheirar; pode-se saber que direito tenho para tanto?”), do poema satírico *Os filósofos*, de F. Schiller.]

<sup>51</sup> [É provável que, aqui, Lênin remeta a observações de Engels, pertinentes ao tema, contidas no já citado *Anti-Dühring*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. - cf. além das páginas referidas na nota 49, supra, as p. 74 e 103.]

<sup>52</sup>N.B.

### Seção terceira: a medida

“Na medida, expressas abstratamente, unem-se qualidade e quantidade. O ser como tal é esta igualdade imediata da determinação e de si mesmo. A imediaticidade da determinação está superada. A quantidade, pois, é o ser que regressou a si mesmo de uma tal forma que é simples igualdade consigo mesmo como indiferença em face da determinação” (395). O terceiro termo é a medida.

Kant introduziu a categoria da *modalidade* (o possível, o real, o necessário) e Hegel observa que, em Kant, esta “categoria significa a relação entre o objeto e o pensamento. Para este idealismo, o pensamento é essencialmente exterior à coisa-em-si (395)... a objetividade própria às outras categorias não pertence àquela da modalidade” (396).

De passagem (397): a filosofia indiana, na qual Brahma se converte em Shiva (transformação = desaparecimento, nascimento...).

Os povos divinizam a *medida* (399).

A medida transita à essência (*Wesen*)?

(A propósito da medida, não é sem interesse esta observação feita de passagem por Hegel: “Na sociedade civil evoluída, os numerosos indivíduos ocupados nas diferentes profissões estão numa determinada relação recíproca” [402].)

Acerca da categoria da gradualidade, Hegel anota:

“Recorre-se facilmente a esta categoria para representar ou para *explicar* o desaparecimento de uma qualidade ou de qualquer coisa, porque assim o desaparecimento parece realizar-se diante de nossos olhos; de fato, sendo a quantidade determinada como limite exterior, a sua *transformação* é evidente. Mas, na realidade, isto não explica nada; a transformação é essencialmente a passagem de uma qualidade a outra, ou, mais abstratamente, de um ser a um não-ser: neste processo, há uma outra determinação que não é a gradualidade - esta consiste apenas numa diminuição ou num aumento e na manutenção unilateral da grandeza...”.

“Que uma mudança que aparece simplesmente como quantitativa é também uma mudança qualitativa - eis o que os Antigos já haviam notado e demonstrado, por meio de exemplos populares, as

dificuldades que sobrevêm quando se ignora esta relação” (405-406)... (“o calvo”, arrancar um só fio de cabelo; “o monte”, retirar um grão...) - “o que tais exemplos refutam é a atenção unilateral à determinação abstrata da quantidade” (ou seja, sem levar em conta as múltiplas mudanças nas qualidades concretas etc.).

“Estas fórmulas não são... uma brincadeira vazia ou pedante; são em si mesmas corretas e surgem de uma consciência que se interessa pelos fenômenos do pensamento.”<sup>53</sup>

“Uma quantidade determinada, enquanto tomada como limite indiferente, é este aspecto da existência que está exposto a um ataque inesperado e é destruído. A *astúcia* do conceito consiste em que ele toma o ser determinado pelo lado em que sua qualidade não parece ter importância - e tanto assim que o engrandecimento de um Estado, de uma propriedade etc., que é a infelicidade deste Estado ou deste proprietário, aparece inicialmente como sua felicidade” (407).

“É um grande mérito conhecer os números empíricos da natureza, por exemplo, as distâncias entre planetas; mas é um mérito infinitamente maior dissolver os dados empíricos e elevá-los à *forma geral* de determinações quantitativas, de modo a fazer deles momentos de uma lei ou de uma medida”;<sup>54</sup> mérito de Galileu e de Kepler... “Eles *provaram* as leis que descobriram, demonstrando que o conjunto das particularidades apreendidas correspondem a elas” (416). É preciso, todavia, exigir uma prova ainda mais elevada dessas leis; é preciso exigir que suas determinações quantitativas sejam deduzidas das “qualidades ou dos conceitos determinados a que estão relacionados (como o tempo e o espaço)”.

O desenvolvimento do conceito de Medida, como quantidade específica e medida real (aí compreendidas as afinidade eletivas - por exemplo, elementos químicos, tons musicais), é muito obscuro.

Uma longa nota sobre a química, com uma polêmica contra Berzelius e sua teoria eletroquímica (433-445).

“A linha nodal das relações de medida” - passagens da quantidade à qualidade... Gradualidade e *saltos*.

<sup>53</sup>N.B.

<sup>54</sup>Lei ou medida.

E longas demonstrações, p. 448, segundo as quais a passagem gradual nada explica sem saltos.<sup>55</sup>

Na *Nota* encontramos, como é habitual em Hegel, fatos, exemplos (por isto, Feuerbach zomba de Hegel, afirmando que ele remete a *natureza* às suas *notas*. Feuerbach, *Oeuvres [Obras]*, II).<sup>56</sup>

448-450. Nota, intitulada no *índice* (não no texto!! pedantismo!!): “Exemplos de tais linhas nodais; sobre a tese de que não há saltos na natureza”.<sup>57</sup>

Os exemplos: química, música, água (vapor, gelo) - p. 449-450 - o nascimento e a morte.

Interrupções da continuidade, p. 450.<sup>58</sup>

450. “Diz-se que não há saltos na natureza<sup>59</sup> e a opinião corrente, quando quer compreender o nascimento ou a destruição, imagina, como vimos, compreendê-los representando-os como nascimento ou desaparecimento graduais. Mas já dissemos que as mudanças do ser não são a passagem de uma grandeza a outra, porém a passagem da qualidade à quantidade e inversamente, a transição de uma em outra, a interrupção do gradual e uma mudança de qualidade em relação ao ser determinado prévio.<sup>60</sup> A água resfriada não se solidifica pouco a pouco, primeiro tornando-se pastosa e depois chegando à consistência do gelo, mas se solidifica de um golpe; já atingindo a temperatura do congelamento, pode conservar-se líquida se estiver em repouso e, contudo, ao menor estremecimento, passa ao estado sólido.”

“A gradualidade do nascimento se funda (451) na representação segundo a qual o que vai nascer já existiria sensível ou realmente, mas, por causa da sua pequenez, ainda não seria perceptível; igual

<sup>55</sup>N.B.

<sup>56</sup> [A referência de Lênin é a uma passagem de Feuerbach em *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842)*. Há tradução ao português: *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Lisboa: Edições 70, s.d.]

<sup>57</sup> Saltos!

<sup>58</sup> Interrupções da continuidade.

<sup>59</sup>Saltos!

“Saltos!

mente, na gradualidade do desaparecimento, imagina-se que o não- ser ou o outro que emerge no lugar do que desaparece também já existe, mas não é ainda percebido - existindo não no sentido de que o outro esteja contido no outro dado nele mesmo, e sim no sentido de que existe como ser determinado, mas imperceptível. Assim, suprime-se completamente o nascimento e o desaparecimento; dito de outra forma, transforma-se o ser-em-si, o interior, no qual algo está contido antes de existir, numa pequena grandeza da existência externa e a diferença essencial ou conceituai numa diferença exterior meramente quantitativa. - Explicar um nascimento ou um desaparecimento pela gradualidade da mudança tem o incômodo da tautologia; uma tal explicação pressupõe que o que está nascendo ou desaparecendo está dado previamente e faz da mudança um simples deslocamento de uma diferença exterior e, por isto, não é realmente mais do que tautologia. A dificuldade encontrada aqui pelo entendimento que quer compreender assim consiste na passagem qualitativa de algo para o seu outro e seu contrário; para evitar esta dificuldade, o entendimento representa a identidade e a mudança como o quantitativo indiferente e exterior.”

“Na esfera moral, quando ela é considerada no domínio do ser, encontramos a mesma passagem da quantidade à qualidade; diferentes qualidades aparecem como fundadas numa diferença quantitativa. Há um mais e um menos pelos quais a medida da leviandade é transgredida e algo de totalmente diferente aparece, a saber, o crime, pelo qual o justo torna-se injusto e a virtude, vício. - Do mesmo modo, os Estados, pela diferença da sua grandeza, admitindo-se como igual todo o restante, adquirem um caráter qualitativo diferente” (452).

Adiante: a passagem do ser à essência é exposta de forma muito obscura.

Livro segundo: a doutrina da essência Seção primeira: a essência

“A verdade do ser é a essência” (3). Esta é a primeira frase, que parece profundamente idealista, mística. Mas imediatamente segue-se a ela, por assim dizer, um ar fresco. “O ser é o imediato. Posto que queira conhecer<sup>61</sup> a verdade - o que o ser é *em si e para si* -, o conhecimento *não se detém* (N.B.) no imediato e nas suas determinações, mas *vai mais longe* (N.B.), penetra-os (N.B.), com a hipótese de que *atrás* (itálico de Hegel) deste ser há ainda outra coisa que o próprio ser e de que este plano recuado é a verdade do ser. Este conhecimento é um conhecimento mediado, pois não se encontra imediatamente junto e na essência, mas começa por um outro, o ser, e deve percorrer um caminho preliminar, o caminho que vai mais além do ser ou, antes, o caminho que vai às suas profundidades”...<sup>62</sup>

Este movimento, o caminho do conhecimento, parece “a atividade do conhecimento”, “que é exterior ao ser”. “Mas este movimento é o movimento do próprio ser”.<sup>63</sup>

“A essência é o que é... pelo seu próprio movimento, o *movimento infinito* do ser” (4).

“A essência absoluta... não tem um *ser determinado*. Mas ela tem que passar ao ser determinado” (5).

<sup>61</sup> Teoria do conhecimento. [A propósito: por mais de uma vez, Hegel zomba (ver as passagens citadas sobre a gradualidade) da palavra (e da noção) “explicar”, sem dúvida para opor à solução metafísica absoluta (“isto já está explicado”!!) o processo eterno do conhecimento sempre mais aproximado. Ver tomo III, p. 463: “poderia ser conhecido ou, como se diz, explicado”. (Nota de Lefebvre e Guterman).]

<sup>62</sup> O “caminho”.

<sup>63</sup> Significação objetiva.

A essência está entre o ser e o conceito, como transição ao conceito (= o absoluto).

Subdivisões da *essência*: aparência (*Schein*), fenômeno (*Erscheinung*), realidade (*Wirklichkeit*).

O essencial e o não essencial (8). A aparência (9).

No não essencial, na aparência, há um momento do não-ser (10).

Isto é: o não essencial, o aparente, o superficial frequentemente desaparece, não é tão “sólido”, tão “firme” como a “essência”. Por exemplo: o movimento de um rio - a espuma por cima e as correntes profundas em baixo. Mas a *espuma é também* uma expressão da essência!

*A aparência e o ceticismo ou o kantismo:*

“Assim, a aparência é o fenômeno do ceticismo ou do idealismo - uma imediatividade tal que não é um algo ou uma coisa, um ser indiferente fora da sua determinação e da sua relação com o sujeito. O ceticismo não se permite afirmar *é*; o idealismo recente não se permite *enfrentar o conhecimento da coisa-em-si*; esta aparência não teria nenhum ser como base, a coisa-em-si não figuraria nos conhecimentos. Mas, ao mesmo tempo, o ceticismo admitia as múltiplas determinações da sua aparência ou, melhor, a sua aparência tinha como conteúdo toda a diversa riqueza do mundo. Igualmente, a manifestação do idealismo compreende toda a extensão dessas determinações múltiplas”.<sup>64</sup>

Incluem na aparência toda a riqueza do mundo e, em seguida, negam a objetividade da aparência!!!

“Tal aparência e tal fenômeno estão imediatamente (10, 11) determinados em toda esta diversidade. Este conteúdo, pois, pode não ter na sua base nenhum outro ser, nenhuma coisa ou coisa- em-si; para si, ele permanece tal como é; foi apenas traduzido do ser na aparência<sup>65</sup> - embora a aparência tenha, em si mesma, todas essas determinações diversas que são imediatas, determinações

<sup>64</sup>N.B.

<sup>65</sup>A imediatividade da aparência.

diversas umas em face das outras. A aparência, portanto, é ela mesma imediatamente determinada. Ela pode ter tal ou qual conteúdo, mas, qualquer que seja ele, a aparência não o põe ela mesma, possui-o imediatamente. O idealismo - leibniziano, kantiano ou fichteano ou sob outras formas assim como o ceticismo, não foi mais além do ser como determinação, mais além desta imediaticidade.<sup>66</sup> O ceticismo deixa que se lhe *ofereçam* o conteúdo desta aparência [“dado imediato”!]; qualquer que seja este conteúdo, ele é, para o ceticismo, *imediato*. A mônada leibniziana desenvolve suas representações a partir dela mesma; ela não é a força produtora e unificadora: as representações emergem nela como bolhas, são indiferentes, imediatas umas às outras e, por consequência, também em relação à mônada. Igualmente, o fenômeno kantiano é um conteúdo *dado* da percepção, pressupõe impressões, determinações do sujeito, imediatas umas em relação às outras e em relação ao sujeito. Decerto que a repulsão infinita no idealismo de Fichte não tem como base uma coisa-em-si, de modo que se converte numa pura determinação do Eu. Mas esta determinação é, ao mesmo tempo, *imediata* em relação ao Eu, que se apropria dela e suprime a sua exterioridade; ela é um *limite* para este Eu, que a pode superar, mas que nela tem um aspecto de indiferença pelo qual, mesmo estando no Eu, ela contém seu não- ser imediato” (11).

“As determinações que distinguem a aparência da essência são as determinações da própria essência” (12).

“É a imediaticidade do não-ser que constitui a aparência... Em essência, o ser é o não-ser. Sua nulidade em si é a *natureza negativa da própria essência*” (12).<sup>67</sup>

“Estes dois momentos, a nulidade, mas como conservação, e o ser, mas como momento - em outros termos, a negatividade que existe em si e a imediaticidade refletida, que constituem os momentos da aparência -, são, por isto, momentos da própria essência...”

“A aparência é a própria essência na determinação do ser...” (12-13).

<sup>66</sup> Não foram suficientemente ao fundo!!

<sup>67</sup> Aparência = natureza negativa da essência.

A aparência é:

1º. “nada”, o não-existente que existe;

2º. o ser como momento.

“Assim, a aparência é a própria essência, mas a essência numa certa determinação, de tal modo que é somente um momento seu, e a essência é o aparecer de si em si mesma” (14).

A aparência é a essência em *uma* das suas determinações, em *um* de seus aspectos, em *um* de seus momentos. A aparência é o aparecer da própria essência nela mesma.

“A essência... contém em si mesma a aparência, como movimento infinito no interior de si mesma”.

“Neste movimento interno, a essência é a reflexão. A aparência é a mesma coisa que a reflexão” (14).

A aparência (o que aparece) é o *reflexo* da essência nela mesma.

“O devir na essência, o seu movimento reflexivo, é, então, o movimento do nada ao nada e, por isto, um movimento de regresso a si mesma...” (15).

Isto é inteligente e profundo. Na natureza e na vida há movimentos que levam ao “nada”. Sem dúvida, não partem do “nada”. Sempre de alguma coisa.

“A reflexão é habitualmente compreendida em seu sentido *subjetivo*, como movimento da faculdade de julgar que vai além de uma representação imediatamente dada e busca para ela (ou, assim, compara) determinações gerais” (21). (Segue-se uma citação de Kant, *Crítica da faculdade de julgar*.) “Não se trata, aqui, contudo, nem da reflexão da consciência, nem da reflexão mais determinada do entendimento, que tem por determinações o particular e o universal, mas da reflexão em geral...”

Assim, também aqui, Hegel acusa Kant de *subjetivismo*. Hegel é (N.B.) pela “significação objetiva” (*sitsia verbo*<sup>66</sup>) da aparência, “do dado imediato” (o termo *dado* é frequente em Hegel, cf. p. 21-22). Filósofos menores discutem se é preciso tomar como base a essência

<sup>66</sup>[Se se pode dizer assim.]

ou o dado imediato (Kant, Hume, todos os machianos<sup>69</sup>). Hegel substitui *ou* por *e*, esclarecendo o conteúdo concreto deste *e*.

“*Die Reflektion ist das Scheinen des Wesens in sich selbst*”<sup>70</sup> (27)  
(Como traduzir? Reflexão? Determinação reflexiva? reflexão não é adequada).

“A essência é um movimento através de momentos distintos, mediação absoluta consigo mesma...” (27).

Identidade - Diferença - Contradição  
e mais *Gegensatz*,<sup>71</sup> em particular contraposição. (Razão de ser.)

Assim, Hegel explica a unilateralidade, a falsidade da “lei da identidade” (A=A), as categorias (todas as determinações do ser são categorias - p. 28).

“Se tudo é idêntico a si mesmo, então não há diferença, oposição, razão de ser” (29).

“A essência é... simples identidade consigo” (30).

O pensamento comum justapõe identidade e diferença, sem compreender “*este movimento de transição de uma destas determinações à outra*” (31).

Numerosos ataques contra a lei da identidade (A=A): seus partidários, “atendo-se a esta identidade *imóvel* que se opõe à diferença, não veem que deste modo transformam a identidade numa determinação *unilateral* que, como tal, está privada de verdade” (33).<sup>72</sup>

(“Tautologia vazia”: 32)

(“Contém apenas a verdade *formal, abstrata, incompleta*” - (33)).

As formas da reflexão: *exterior* etc., são desenvolvidas muito obscuramente.

Os princípios da diferença: “Todas as coisas são diferentes”... “A é também não-Á’... (44).

<sup>69</sup> [Seguidores de E. Mach.]

<sup>70</sup> [Die Reflektion é o aparecer da essência em si mesma.]

<sup>71</sup> [Oposição.]

<sup>72</sup>N.B. Os itálicos não são de Hegel.

“Não há duas coisas que sejam iguais uma à outra” (45). A diferença reside num lado ou noutro, *Rücksicht* etc., “*insofern*” etc.<sup>73</sup>

*Bien ditüF*<sup>74</sup>

“Contudo, a habitual ternura para com as coisas, que cuida apenas para que elas não se contradigam, esquece, aqui como alhures, que, deste modo, a contradição não se resolve, mas é somente deslocada para outro lugar, para *a reflexão subjetiva ou exterior*, que de fato ela contém, como superados e relacionados um ao outro na sua unidade, os dois momentos que, com este deslocamento ou afastamento, são expressos como simplesmente postos” (47).

(Esta ironia é encantadora! A “ternura” para com a natureza e a história [da parte dos filisteus] - o desejo de expurgar delas as contradições e a luta)...

O resultado da soma de mais e menos é zero. “O *resultado da contradição não é zero*” (59).

A resolução da contradição, a redução do positivo e do negativo a “apenas determinações” (61) transforma a *essência em fundamento* (ibidem).

“A contradição resolvida é, pois, o fundamento, a essência como unidade do positivo e do negativo...” (62).<sup>75</sup>

“Basta um pouco de experiência ao pensamento reflexivo para perceber que, quando se determina algo como positivo e se parte desta base, este algo se transforma imediatamente no negativo e, inversamente, o que se determina como negativo se transforma em positivo - e o pensamento reflexivo se confunde e se contradiz nessas determinações. A ignorância da natureza destas últimas leva a imaginar que esta confusão é qualquer coisa de falso, que não deve ocorrer e é atribuída a um erro *subjetivo*. E, de fato, esta transição permanece uma simples confusão na medida em que não existe *a consciência da necessidade desta transformação*” (63).

“A oposição do positivo e do negativo é sobretudo considerada no sentido de que aquele (segundo seu nome, que exprime o ser pos

<sup>73</sup> [Aspecto etc., “na medida em que” etc.]

<sup>74</sup> [Em francês, no manuscrito - *Bem observado*]

<sup>75</sup>N.B.

to, dado) seria objetivo e este subjetivo, pertencente apenas à reflexão externa, não pertinente ao objetivo em si e, pois, não existente para ele” (64). “De fato, se o negativo não é mais do que uma abstração de um arbítrio subjetivo”... então, este negativo não existe “para o positivo objetivo”...

“A *verdade* também é o positivo como saber coincidente com o *objeto*,<sup>76</sup> mas ela só é esta igualdade consigo mesma na medida em que o saber se relaciona negativamente com o outro, na medida em que *penetrou o objeto* e superou a negação que ele é. O erro é uma espécie de positivo como opinião que se conhece e se aferra na afirmação do que não é em si e para si.<sup>77</sup> Mas a ignorância é ou indiferente em face da verdade e do erro e, portanto, não é determinada nem positiva nem negativamente - a reflexão externa a determina, então, como uma ausência -, ou, enquanto objetiva, como determinação própria de uma coisa, é um impulso dirigido contra ela mesma, um negativo que contém em si uma direção positiva. Um dos mais importantes conhecimentos consiste em descobrir e manter firme esta natureza das determinações reflexivas, a saber, que a sua verdade reside apenas em sua relação recíproca e que, por isto, cada uma delas contém a outra em seu conceito; sem este conhecimento não se pode, falando propriamente, dar um único passo na filosofia” (66. Nota I).

Nota II. O princípio do terceiro excluído.

Hegel cita este princípio do terceiro excluído: “Algo é ou A ou não-A; não há um terceiro” (66) e o analisa. Se se quer dizer que “tudo é contraditório”, que tudo tem sua determinação positiva e negativa, então está bem. Mas se se entende por isto, como comumente, que de todos os predicados pode-se tomar um ou igualmente o seu contrário, então é “trivial”. O Espírito... é doce ou amargo? Verde, não verde? A determinação deve conduzir ao determinado; nesta trivialidade, não conduz a nada.

E depois - Hegel continua com ironia - diz-se que não há terceiro. Mas há um terceiro nesta tese mesma: o próprio A é este tercei-

<sup>76</sup>A verdade e o objeto.

<sup>77</sup>0 que é em si e para si.

ro, pois pode ser mais A ou menos A. “Este mesmo A é o terceiro que deve ser excluído” (67).

Isto é espirituoso e verdadeiro. Toda coisa concreta está em relações diversas e frequentemente contraditórias com todo o resto, *ergo*<sup>n</sup> é ela mesma e outra.

Nota III (ao fim do capítulo 2, primeira seção do livro II da *Lógica*). O princípio da contradição

“Se as primeiras determinações reflexivas - a identidade, a diferença e a oposição - são estabelecidas como princípios, mais ainda se deve conceber e estabelecer como princípio a determinação para a qual elas transitam como para a sua verdade, a saber, a contradição: *Todas as coisas são em si mesmas contraditórias* - notadamente no sentido de que esta proposição exprime a verdade e a essência das coisas. - A contradição que aparece na oposição é somente (67) o nada desenvolvido (68) ou implicado na identidade e que já aparecera na expressão segundo a qual o princípio da identidade nada afirma. Esta negação se determina mais tarde como diferença e como oposição que não é mais do que a contradição posta”.

“É um preconceito fundamental da lógica tradicional e da representação habitual tomar a contradição como não sendo uma determinação tão essencial e tão imanente quanto a identidade; mesmo se se tratasse de hierarquia e se as duas determinações devessem ser mantidas separadamente, seria necessário considerar a contradição como algo de mais profundo e essencial. Em face dela, a identidade é apenas a determinação do simples imediato, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo o movimento e de toda a vida; só enquanto tem em si mesma uma contradição uma coisa pode se mover, ter um impulso e uma atividade”.

“Habitualmente, afasta-se a contradição das coisas, do ser e do verdadeiro; afirma-se que nada é contraditório. Por outro lado, a contradição é remetida para a reflexão subjetiva, que a põe pelas

<sup>n</sup>[Logo.]

suas relações e comparações. Mas se pretende que ela nem mesmo estaria nesta reflexão, uma vez que - acredita-se - o contraditório não pode ser representado nem pensado. Habitualmente, a contradição passa por qualquer coisa de acidental, tanto na realidade quanto na reflexão, como se ela fosse algo de anormal, um paroxismo mórbido e efêmero”.

“Quanto à afirmação de que não há contradição, de que ela não seria um existente, não precisamos nos ocupar com uma tal proposição - uma determinação absoluta da essência deve encontrar-se em toda experiência, em toda realidade e em todo conceito. Anteriormente, mencionamos algo de análogo ao estudar o infinito, que é a contradição tal como aparece na esfera do ser. A própria experiência comum indica que há, pelo menos, uma multiplicidade (69) de coisas contraditórias, de instituições contraditórias etc., cujo caráter contraditório não existe apenas na reflexão exterior, mas nelas mesmas. Assim, não se pode considerá-la como uma anomalia, que aparece aqui e acolá; a contradição é o negativo na sua determinação essencial, o princípio de todo movimento interno, que é somente a sua ilustração. O próprio movimento exterior sensível é a sua existência imediata. Uma coisa se move não só na medida em que está num determinado momento num certo lugar e noutro momento em outro lugar, mas ainda na medida em que, estando no mesmo momento e no mesmo lugar, ela está e não está, é e não é. É preciso reconhecer, com os dialéticos da Antiguidade, as contradições que eles descobriram no movimento; mas daí não se segue que o movimento não existe - ao contrário, segue-se que o movimento é a contradição na esfera do ser determinado”.

“Do mesmo modo, o movimento interno propriamente dito, o impulso geral (o apetite ou o *nisus*<sup>79</sup> da mônada, a enteléquia da essência absolutamente simples) consiste em que algo existe em si mesmo e é a privação, ou seja, o negativo de si mesmo, em um único e idêntico aspecto. A identidade abstrata consigo mesma *ainda não é vida*, mas como o positivo em si mesmo é a negatividade, sai de si e

<sup>79</sup> [Esforço.]

se põe em movimento. Assim, uma coisa é viva somente na medida em que contém em si a contradição e justamente é esta força de apreender e manter a contradição em si. Contudo, se um existente não é capaz, na sua determinação positiva, de abarcar a sua determinação negativa e manter firmes uma na outra, este existente não é uma unidade viva, não é uma razão de ser (*Grund*, fundamento), mas parece na contradição. O pensamento especulativo consiste apenas no pensamento que retém a contradição e se mantém nela mesma, ao passo que a opinião (80) comum se deixa dominar por ela e deixa que suas determinações se resolvam somente em outras ou no nada”.

O movimento e o “movimento interno” (isto N.B.! - auto-movimento, espontâneo, interno-necessário), “a mudança”, “o movimento e a vida”, “o princípio de todo movimento interno”, o “impulso” ao “movimento” e à “atividade” - a oposição ao “ser morto” - quem diria que esta é a essência do hegelianismo, deste abstrato e *abstrusen* (pesado, abstruso) hegelianismo? Era preciso compreender esta essência, descobri-la, salvá-la,<sup>80</sup> destruí-la, expurgá-la - e foi o que fizeram Marx e Engels.

A ideia do movimento universal e da mudança (1813, *Lógica*) foi vislumbrada previamente à sua aplicação à vida e à sociedade. Foi aplicada à sociedade (1847) antes de ser demonstrada em sua aplicação ao homem (1859).<sup>81</sup>

“No movimento, no impulso etc., a contradição é ocultada para a representação pela *simplicidade*<sup>82</sup> de suas determinações; mas ela

<sup>80</sup> [Este “salvar” remete ao prefácio à segunda edição (1885) do *Anti-Dühring*, em que Engels escreve: “Marx e eu fomos, sem dúvida alguma, os únicos que salvaram da filosofia idealista alemã a dialética...” (cf. *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 10).]

<sup>81</sup> [As datas representam a publicação da *Ciência da lógica*, de Hegel (1812 a 1816, primeira edição), as polêmicas contra Weitling e Proudhon, os trabalhos preparatórios ao Manifesto do partido comunista (redigido em 1847 e publicado em 1848) e a publicação da Contribuição à crítica da economia política. (Nota da edição francesa). Quanto à última data, 1859, os editores da quinta edição em russo do texto lenineano (tomo 29 das Obras completas,) registram a referência à obra de C. Darwin, *A origem das espécies*. Y

<sup>82</sup> Oculta pela simplicidade.

se revela imediatamente na determinação das relações. Os exemplos mais banais - como os do alto e do baixo, da direita e da esquerda, do pai e do filho etc., até o infinito -, todos contêm a contradição. O alto é o que não está em baixo; a definição do alto consiste somente em não estar em baixo e ele só o é enquanto o outro é e inversamente; em cada determinação, o seu contrário está incluído. O pai é o outro do filho e o filho, o outro do pai; e cada um é somente o outro do outro; e, ao mesmo tempo, cada determinação é somente uma relação com o outro; seu ser é somente uma determinada posição...”

“A representação habitual contém, pois, em toda parte, a contradição (71), mas não alcança a consciência dela; permanece reflexão exterior que passa da igualdade à desigualdade ou da relação negativa à reflexão da diferença em si mesma. Opõe de modo externo estas duas determinações e só as tem em vista, nunca a passagem de uma à outra, que é o essencial e contém a contradição. - O ‘espírito’, para mencioná-lo aqui, consiste, ao contrário, na descoberta e na expressão da contradição. Apesar de não expressar o conceito das coisas e das suas relações e só ter por material e conteúdo determinações da representação, ele, no entanto, estabelece entre elas uma relação que contém a sua contradição e deixa transparecer o conceito através dela. - A razão pensante, porém, aguça, por assim dizer, a diferença esbatida do diferente, a simples diversidade da representação; aguça-as numa diferença essencial, na contradição. Só quando levados ao extremo da contradição os múltiplos se opõem de modo vivo e enérgico e só na contradição eles adquirem esta negatividade que é a pulsação interna do movimento espontâneo e da vida...” (71).

N.B. 1º. A representação habitual capta a diferença e a contradição, mas não a *transição* de uma à outra; ora, *esta transição é o mais importante*.

2º. “Espírito” e Razão.

O espírito capta a contradição, *enuncia-r*; põe as coisas em relação uma à outra, faz “transparecer o conceito através dela”, mas *não expressa* o conceito das coisas e de suas relações.

3º. A razão pensante (a inteligência) aguça a diversidade difusa do diferente, a simples diversidade das representações, até torná-la

uma diferença *essencial*, até à *oposição*. Só quando a contradição é levada ao extremo as diversidades se tornam móveis em relação umas às outras e vivas, adquirem esta negatividade que é *a pulsação interna do movimento espontâneo e da vida*.

Subdivisões:

*Der Grund* (fundamento ou razão de ser):

1º. A razão de ser absoluta - fundamento, “forma e matéria”, “conteúdo”.

2º. A razão de ser determinada como razão de ser de um conteúdo determinado.

(sua passagem na *mediação que condiciona, die bedingende Vermittelung*).

3º. A coisa-em-si (passagem à *existência*).

Observação. O *princípio da razão suficiente*

Habitualmente: “Tudo tem a sua razão suficiente”.

Isto, “geralmente, quer dizer apenas que tudo o que existe deve ser considerado não como ser imediato, mas como ser posto. É necessário prender-se não ao ser imediato ou à determinação em geral, mas regressar daí à sua razão de ser” (76). É supérfluo acrescentar: razão *suficiente*. O insuficiente não é razão.

Leibniz, que fez do princípio da razão suficiente a base da sua filosofia, compreendeu isto muito profundamente. “Leibniz opõe a razão suficiente à *causalidade*, em seu sentido estrito, como ação *mecânica*” (76). Ele procurava a “relação” das causas (77) - “a totalidade como unidade essencial”.

Ele procurou o *fim*, mas a teleologia não provém daqui; provém da doutrina do conceito.

“Não se pode perguntar como a forma se incorpora à essência, porque ela é somente o aparecer desta em si própria, a reflexão da essência em si mesma, reflexão que está (*sic!*) nela...” (81).

A forma é essencial. A essência está formada. De um modo ou de outro, em dependência da essência...

A *essência*, como identidade sem forma (consigo mesma), torna-se *matéria* (82).

“A matéria é... o fundamento propriamente dito, ou o substrato, da forma” (82).

“Quando se faz abstração de todas as determinações, de toda a forma de uma coisa, resta a matéria indeterminada. A matéria é algo de puramente *abstrato*. - (Não se pode ver, sentir etc. a matéria - o que se vê, sente, é uma *matéria determinada*, isto é, uma unidade da matéria e da forma)” (82).

A matéria não é o *fundamento* da forma, mas a unidade do fundamento e do fundamentado (83). A matéria é *passividade*, a forma é *atividade* (83). “A matéria deve se enformar e a forma deve se materializar...” (84).

“Aquilo que aparece como atividade da forma é também o movimento próprio da matéria...” (85-86).<sup>83</sup>

“Ambos, a atividade da forma e o movimento da matéria, são idênticos... A matéria é determinada como tal ou, dito de outra maneira, tem necessariamente uma forma e a forma é simplesmente a forma material, sólida...” (86).

Nota. Método de explicação formal, a partir de razões tautológicas.

Frequentemente, sobretudo nas ciências físicas, explica-se a “razão de ser” de uma maneira tautológica: o movimento da terra explica-se pela “força de atração” do sol. Mas o que é a força de atração? Também um movimento! (92). Uma tautologia vazia: por que este homem vai à cidade? Por causa da força de atração da cidade! (93). Também ocorre que, na ciência, se começa a apresentar como ‘razão de ser’ as moléculas (95), o éter (95), a “matéria elétrica” (96) etc. e, em seguida, verifica-se que “estes conceitos são, em verdade, determinações deduzidas do que eles deveriam fundamentar, hipóteses ou invenções de uma reflexão não crítica...” (96), então, não há nada a “explicar”, basta limitar-se aos fatos...

O fundamento real... não é uma tautologia, mas já “uma outra determinação do conteúdo...” (97).

A propósito da questão do “fundamento”, Hegel observa, entre outras coisas:

<sup>83</sup>N.B.

“Quando se diz da natureza que ela é a razão de ser do universo, o que se chama natureza é, de um lado, a mesma coisa que o universo, e o universo não é outra coisa que a própria natureza” (100). De outro lado, “para que a natureza se torne o universo, é preciso ainda uma multiplicidade de determinações vindas do exterior...”.

Posto que cada coisa tenha “várias determinações de seu conteúdo, várias relações e aspectos”, pode-se apresentar um sem-número de argumentos *a favor* e *contra* (103). É o que Sócrates e Platão chamaram de sofística. Tais argumentos não contêm toda “a extensão da coisa” nem a “esgotam” (no sentido de “tomar a unidade da coisa” e “envolver” todos os seus aspectos).

Passagem da razão de ser à condição.

Salvo erro meu, há muito de misticismo e pedantismo vazio nestes raciocínios de Hegel, mas a ideia fundamental é genial: a ideia do vínculo universal, multilateral, vivo, de tudo com tudo e do reflexo deste vínculo (Hegel invertido materialisticamente) nos conceitos humanos que, também eles, devem ser afinados, trabalhados, flexíveis, móveis, relativos, interligados, unos nas suas oposições, a fim de abarcar o universo. A continuação da obra de Hegel e de Marx deve consistir na elaboração *dialética* da história da ciência, da técnica e do pensamento humanos.<sup>84</sup>

O rio e as *gotas* neste rio. A situação de *cada* gota, sua relação com as outras; sua ligação com as outras; a direção de seu movimento; a velocidade; a linha do movimento - reta, curva etc. - para cima, para baixo. A soma do movimento. Os conceitos como *registros* de aspectos particulares do movimento, de gotas particulares (“as coisas”), de “correntes” particulares. Eis, aproximadamente, o quadro do mundo conforme a lógica de Hegel - descontados, naturalmente, o bom deus e o absoluto.<sup>85</sup>

<sup>84</sup>E a elaboração puramente “lógica”? Isto coincide. Ambas devem coincidir, como a indução e a dedução em *O capital*.

<sup>85</sup>Em Hegel, a palavra *momento* é frequentemente tomada no sentido de momento da *conexão*, de momento do encadeamento.

“Quando todas as condições de uma coisa estão presentes, ela entra na existência” (116).

Muito bem! Então, o que fazem aqui a Ideia absoluta e o idealismo? Divertida, esta “dedução” da existência...

#### Seção segunda: o fenômeno

Primeira frase: “*A essência deve necessariamente aparecer*” (119).

A aparição da essência é 1º. a existência (a coisa); 2º. o fenômeno (“O fenômeno é o que a coisa-em-si é, ou a sua verdade”, p. 120); “O mundo dos fenômenos se opõe ao mundo refletido em si mesmo, ao mundo em si...” (120); 3º. a relação (*Verhältnis*) e a *realidade*.

De passagem: “A prova é o *conhecimento* mediado” (121). “As diferentes espécies do ser exigem ou contêm a sua própria espécie de mediação; por isto, a natureza da prova, em cada uma delas, é diferente...” (121).

E a isto seguem-se histórias... sobre a existência de Deus! Este pobre bom deus, mal se menciona a palavra existência, sente-se ofendido!

A existência distingue-se do ser pelo fato de ser mediada (*Vermittlung*: 124) - pelo seu caráter concreto e seu encadeamento?

“A coisa-em-si e seu ser mediado estão ambos contidos na existência e ambos são existências; a coisa-em-si existe e é a existência essencial da coisa, ao passo que o ser mediado é a sua existência inessencial” (125).

A coisa-em-si se relaciona ao ser como o essencial ao inessencial?

“Esta coisa-em-si não deve ter em si mesma nenhuma multiplicidade determinada; por isto, adquire-a somente quando é trazida à reflexão exterior - mas permanece indiferente em relação a ela. (A coisa-em-si só tem cor quando levada aos olhos, odor, quando levada ao nariz etc.)” (126).

“Uma coisa tem a propriedade de produzir isto ou aquilo no outro e de se exprimir em sua relação de um modo particular”... (129). “A coisa-em-si existe, assim, essencialmente”... (131).

A nota trata da “coisa-em-si do idealismo transcendental”...

“A coisa-em-si como tal não é outra coisa que a abstração vazia de toda determinação, da qual, naturalmente, nada se pode saber, precisamente porque é a abstração de toda determinação”... (131).

“O idealismo transcendental... transpõe para a consciência toda determinação das coisas, quanto à forma e quanto ao conteúdo” (131). “Conforme este ponto de vista, é em mim, o sujeito, que ocorre o fato de ver as folhas da árvore não como negras, mas como verdes, o sol como redondo e não como quadrado, de sentir o açúcar como doce e não como amargo - que eu determine o primeiro e o segundo batimento de um relógio como consecutivos e não simultâneos, que eu determine o precedente como causa e não como efeito do seguinte etc.” (131). Mais à frente, Hegel observa que, aqui, examinou apenas o problema da coisa-em-si e da “reflexão exterior”.

“A insuficiência essencial desta perspectiva filosófica consiste em que ela se obstina a tomar a abstração da coisa-em-si como uma determinação definitiva, contrapondo à coisa-em-si a reflexão ou a determinação e a multiplicidade das qualidades; porém, na realidade, a coisa-em-si tem, ela mesma, essencialmente, esta reflexão externa e se determina como possuindo suas próprias determinações e propriedades, revelando o erro que há em determiná-la como uma abstração, como uma pura coisa-em-si” (132).<sup>86</sup>

“Muitas coisas diferentes estão em interação essencial por meio das suas propriedades; a propriedade é, ela mesma, esta interação, e a coisa nada é fora dela” (133).

A *Dingheit* (“coisidade”) passa à propriedade (134). A propriedade passa à “matéria” ou *Stoff* (“as coisas são feitas de matérias”) etc.

<sup>86</sup>O fundo = contra o subjetivismo e a separação entre a coisa-em-si e o fenômeno.

“O fenômeno é... antes de tudo, a essência na sua existência” ...  
(144) . “O fenômeno é... a unidade da aparência e da existência”  
(145) ...

Unidade nos fenômenos: “Esta unidade é a lei do fenômeno. A lei é, pois, o positivo na mediação do que aparece” (148).<sup>87</sup>

Tudo isto é extremamente obscuro. Mas há, aqui, um pensamento vivo: o conceito de lei é um dos degraus do conhecimento, pelo homem, da *unidade* e da *conexão*, da interdependência e da integralidade do processo universal. Aqui, Hegel “despedaça” e “retorce” as palavras e os conceitos para combater a hipóstase do conceito de *lei*, para combater a sua simplificação e a sua fetichização. N.B. para a física moderna!!!

“Esta estabilidade que se mantém, que o fenômeno tem na lei”...  
(149).<sup>88</sup>

“A lei é o reflexo do fenômeno na identidade consigo mesmo”  
(149). (A lei é o idêntico nos fenômenos: “o reflexo do fenômeno na identidade consigo mesmo”).<sup>89</sup>

“Esta identidade, o fundamento do fenômeno, que constitui a lei, é um momento próprio do fenômeno...” (150).<sup>90</sup> “A lei, pois, não está para além do fenômeno, mas *presente* nele imediatamente: o reino das leis é o reflexo *tranquilo* [itálico de Hegel] do mundo existente ou fenomênico”...  
. <sup>91</sup>

Esta é uma definição notavelmente materialista e notavelmente correta (em particular, a palavra “tranquilo”). A lei apreende o que é tranquilo - eis por que a lei, toda lei, é estreita, incompleta, aproximativa.

“A existência retorna à lei como à sua razão de ser: o fenômeno os contém a ambos, a simples razão de ser e o movimento que dissolve o universo fenomênico do qual ela é a essência” (150). “A lei é, pois, o fenômeno *essência*T(150).<sup>92</sup>

<sup>87</sup>Lei (dos fenômenos).

<sup>88</sup>N.B. A lei é o duradouro (o que permanece) no fenômeno.

<sup>89</sup>(A lei é o idêntico no fenômeno.)

“N.B.

<sup>91</sup> N.B. A lei = reflexo tranquilo dos fenômenos.

<sup>92</sup>N.B. A lei *é* o fenômeno essencial.

[*Ergo*, a lei e a essência são noções do mesmo gênero (da mesma ordem) ou, mais exatamente, do mesmo nível, que exprimem o aprofundamento do conhecimento humano dos fenômenos, do universo etc.].

O movimento do universo nos fenômenos, na essencialidade deste movimento, é a lei.<sup>93</sup>

“O reino das leis é o conteúdo *tranquilo* do fenômeno; este é o próprio conteúdo, mas no movimento intranquilo e como reflexo no Outro... O fenômeno, por esta razão, comparado à lei, é a totalidade, porque ele contém a lei e mais ainda, ou seja, o momento da forma que se move ela mesma” (151).<sup>94</sup>

Porém, mais adiante, mesmo obscuramente, ele parece reconhecer, p. 154, que a lei pode preencher esta lacuna, pode abarcar também o aspecto negativo e a totalidade do fenômeno. Voltar a este ponto!

O universo em si mesmo é idêntico ao mundo dos fenômenos, mas, ao mesmo tempo, opõe-se a ele (158). O que é positivo em um, é negativo no outro. O que é mau no mundo fenomênico é bom no mundo em si mesmo. Cf., diz Hegel aqui, a *Fenomenologia do Espírito*, p. 121 e ss.<sup>95</sup>

“O mundo fenomênico e o mundo essencial... são, ambos, o todo independente da existência; um deveria ser a existência refletida, o outro, a existência imediata; mas cada um se continua no seu outro e é, por isto, a identidade destes dois momentos... Ambos são, primeiramente, um todo independente, mas apenas como totalidade e só o são na medida em que cada um tem essencialmente em si o momento do outro...” (159-160).

Aqui, o fundamental é que o mundo dos fenômenos e o mundo em si são *momentos* do conhecimento da natureza pelo homem, degraus, *mudanças* ou aprofundamentos do conhecimento. O afastamento progressivo do mundo em si *do* mundo dos fenômenos - eis o que aqui não se verifica em Hegel.

<sup>93</sup>N.B. (A lei é o reflexo do essencial no movimento do universo.)

<sup>94</sup>(O fenômeno é a integralidade, a totalidade), “a lei = uma parte”. (O fenômeno é *mais rico* do que a lei.)

<sup>95</sup>[Cf., na edição brasileira citada da *Fenomenologia*..., a p. 108 e ss.]

N.B. Em Hegel, os “momentos” do conceito significam outra coisa que os “momentos” das transições?

“Assim, a Lei *é relação essencial*” (160) [itálicos de Hegel].

A lei é uma *relação*. N.B. isto para os machianos<sup>96</sup> e outros agnósticos e kantianos etc. Uma relação de *essências* ou entre essências.

“A palavra *mundo* exprime em geral a totalidade sem forma do múltiplo...” (160).

E o capítulo III (“A *relação essencial*”) começa com a proposição: “A verdade do fenômeno é a relação essencial...” (161).

*Subdivisões:*

Relação do *todo* com a parte (Sic!! R 168, esta relação passa a seguinte): - da *força* à sua *manifestação*; - do *interno* ao *externo*. Passagem à *Substância*, à *Realidade*.

“A verdade da relação consiste, pois, na *mediação*” (167).

“Passagem” à força: “A força é a unidade negativa na qual resolveu-se a contradição do todo e das partes, a verdade desta primeira relação” (170).

(Esta é uma das *mil* formulações semelhantes de Hegel que põem fora de si filósofos *ingênuos* do tipo Pearson, autor de *The Grammar of Science*.<sup>97</sup> - Ele cita uma passagem análoga e vocifera: “Eis o que se ensina nas nossas escolas: galimatias!” E ele tem razão num *certo* sentido, *parcialmente*. Ensinar *isto* é idiotice. É preciso, preliminarmente, *extrair* daí a dialética materialista. E restarão 90% de escória.)

A força aparece como “atributo” (171) “da coisa existente ou da matéria”... “Por isto, se se pergunta de que modo a coisa ou a matéria chegam a *ter* uma força, esta surge como ligada a elas exteriormente e nelas *impressa* por uma potência estranha” (171).

“Isto ocorre EM TODO desenvolvimento natural, científico e espiritual e é essencialmente necessário reconhecer que o começo

<sup>96</sup> [Cf. *supra*, a nota 69.]

<sup>97</sup> [Charles Pearson (1857-1936), matemático e filósofo inglês, positivista. Sua obra - Gramática da ciência —, na segunda edição londrina de 1900, foi objeto das críticas de Lênin em Materialismo e empiriocriticismo.]

(*das Erstè*), na escala em que algo primeiro só o é *interiormente* ou em seu *conceito*, é, precisamente por isto, apenas a sua existência passiva, imediata” (181).

O começo de tudo pode ser considerado como interior, passivo, e, ao mesmo tempo, como exterior.

Mas, aqui, o que nos interessa é outra coisa, a saber: o critério da dialética que acidentalmente escapou a Hegel: “*em todo desenvolvimento natural, científico e espiritual*” - eis onde está o *grão* da verdade profunda no envoltório místico da hegelianice!

Exemplo: o embrião do homem seria apenas o homem interior abandonado à potência do ser-outro, à passividade. No começo, Deus ainda não é Espírito. “*Imediatamente, pois, Deus não é mais do que natureza*” (182).<sup>98</sup>

(Isto também é característico!!)

#### Seção terceira: a realidade<sup>99</sup>

“A realidade é a unidade da Essência e da Existência” (184).

Subdivisões: 1º. “*o absoluto*”; 2º. a realidade propriamente dita. “*A realidade, a possibilidade e a necessidade* constituem os elementos formais do absoluto”; 3º. “a relação absoluta”: a *substância*.

“No absoluto, não há devir” (187) - e outros absurdos sobre o absoluto...

o absoluto é o absoluto absoluto.

o atributo é o absoluto relativo.

Numa “nota”, Hegel fala (de modo muito geral e nebuloso) dos equívocos das filosofias de Leibniz e Spinoza.

<sup>98</sup> Feuerbach se agarra a isto: Abaixo Deus, resta a Natureza. [*Tudo indica que a referência lenineana é ao texto, de 1851, de Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion (Lições sobre a essência da religião), que ele estudou e resumiu a partir do exemplar disponível na Biblioteca Nacional de Paris.*]

<sup>99</sup> [A palavra aqui utilizada por Hegel é Wirklichkeit, que pode também ser traduzida por “atualidade” ou “efetividade”; ela não se confunde, na terminologia hegeliana, com Realität, que designa a realidade imediata, fenomênico.]

Entre outros pontos, observar:

“À unilateralidade de um princípio filosófico opõe-se costumemente o princípio contrário e, como sempre, a sua unificação se realiza, ao menos como *totalidade dispersa*” (197).<sup>100</sup>

A *Realidade* é superior ao *Ser* e à *Existência*.

1º. O Ser é imediato.

“O *Ser* ainda não é *real*” (200). Ele transita a outro.

2º. A Existência (ela transita ao fenômeno) parte da razão de ser, das condições, mas ainda não há nela a unidade da “reflexão e do imediato”.

3º. A Realidade [é] unidade da Existência e do Ser-em-si.

“A Realidade é também superior à Existência...” (200).

“A necessidade real é... uma relação *plena de conteúdo*” (211)...  
“Esta necessidade, contudo, é, ao mesmo tempo, relativa...” (211).

“A necessidade absoluta é, pois, a verdade à qual regressam a realidade e a possibilidade, assim como a necessidade formal e real” (215).<sup>101</sup>

(Fim do tomo II da *Lógica*, Doutrina da Essência)

Observar que, na Pequena Lógica (*Enciclopédia*),<sup>101</sup> a mesma coisa é exposta muito mais claramente, com exemplos concretos. Cf. *idem* Engels e Kuno Fischer.<sup>103</sup>

A propósito da “possibilidade”, Hegel nota o vazio desta categoria e, na *Enciclopédia*, diz:

“Se qualquer coisa é possível ou impossível, isto depende do conteúdo, ou seja, da totalidade de momentos da realidade que, em

<sup>100</sup> Habitualmente: de um extremo a outro. Integralidade = sob forma de totalidade dispersa.

<sup>101</sup> [Aqui, Lênin inicia um novo caderno (Arquivos, n. 18.688)]. [Nota de Lefebvre e Guterman],

<sup>102</sup> [Lênin chama de “Pequena Lógica” a primeira parte da Enciclopédia das ciências filosóficas (há edição em português, sob o mesmo título, São Paulo, Loyola, 1995, 3 v.) para distingui-la da “grande” Ciência da lógica.]

<sup>103</sup> [Engels menciona a popularidade da Enciclopédia numa carta a Marx, de 21 de setembro de 1874 (cf. K.Marx-F. Engels, Werke. Berlin: Dietz Verlag, v. 33, 1966, p. 118-120). A referência de Lênin a Kuno Fischer (1824-1907) remete à obra deste hegeliano intitulada História da filosofia moderna (1901).]

seu desenvolvimento, se demonstra como necessidade” (*Enciclopédia*, p, 287, § 143, Zusatz [Aditamento]).

“A totalidade, o conjunto dos momentos da realidade, que, no seu *desenvolvimento*, se demonstra como necessidade”.

O desenvolvimento de todo o conjunto dos momentos da realidade.  
N.B. = A essência do conhecimento dialético.

Cf., ainda, *Enciclopédia*, tomo VI, p. 289; palavras eloqüentes sobre a futilidade da admiração satisfeita com a riqueza e a metamorfose dos fenômenos naturais e sobre a necessidade “de avançar no sentido de uma compreensão mais exata da harmonia *interna* e das *leis* da natureza” (298)... (*Proximidade ao materialismo.*)

Ibidem, p. 292: “A realidade desenvolvida, como intercâmbio do interno e do externo que coincidem numa unidade, a alternância de seus movimentos contraditórios que se unem num só movimento - é isto a necessidade”.

Ibidem, p. 294: “A necessidade não é cega na medida em que é compreendida...”

Ibidem, p. 295: “Acontece ao homem... que, da sua atividade, surja algo inteiramente diferente do que ele pensara e quisera...”

Ibidem, p. 301: “*A substância é um degrau essencial no processo de desenvolvimento da Ideia..!*”

Leia-se: uma fase importante no processo de desenvolvimento do *conhecimento humano* da natureza e da *matéria*.

*Lógica*, tomo IV:

“A substância é o Ser em todo Ser...” (220).

A relação de substancialidade transita à relação de causalidade (223).

“Somente como causa... a substância é real...” (225).

Por um lado, é preciso aprofundar o conhecimento da matéria até o conhecimento (o conceito) da substância para encontrar as causas dos fenômenos. Por outro, o conhecimento real da causa é o aprofundamento do conhecimento que vai da superfície dos fenômenos à substância. Dois tipos de exemplos deveriam esclarecer isto, extraídos 1º. da história da ciência natural e 2º. da história da filosofia. Mais exatamente: aqui, não cabem exemplos - uma comparação não é razão -, mas a *quintessência* dessas duas histórias, mais a história da técnica.

“O efeito não contém nada... que não esteja contido na causa” (226) e inversamente.

A causa e o efeito não são mais, pois, do que momentos da interdependência universal, do vínculo (universal), da conexão recíproca dos acontecimentos, apenas elos na cadeia do desenvolvimento...

N.B.: “É a mesma coisa que ora se apresenta como causa, ora como efeito - lá como estabilidade específica, aqui como ser-posto ou como determinação em um outro” (227).

A universalidade e o caráter inclusivo da conexão universal, expresso apenas incompleta e fragmentariamente pela causalidade.<sup>104</sup>

“Pode-se ainda notar aqui que, admitida a relação de causa e efeito, mesmo que num sentido impróprio, o efeito não pode ser maior do que a causa, uma vez que o efeito não é mais do que a manifestação da causa” (230).

Na sequência, a propósito da história. Nesta, comumente, são referidos *factos anedóticos* como pequenas “causas” de grandes acontecimentos - de fato, são apenas *pretextos*, estímulos externos “de que o espírito interno dos acontecimentos poderia não ter precisado” (230).<sup>105</sup> “Esses arabescos históricos, que fazem surgir de uma pequena haste uma grande figura, são, pois, um procedimento espirituoso, mas extremamente superficial” (ibid.).

Este “espírito interno” - cf. Plekhanov<sup>106</sup> - é uma sugestão *mística*, idealista, mas muito profunda sobre as causas históricas dos acontecimentos. Hegel subsume *inteiramente* a história à causalidade e compreende a causalidade mil vezes mais profunda e ricamente do que uma multidão de “sábios” contemporâneos.

“Assim, uma pedra que se move é uma causa; o seu movimento é uma determinação sua, além da qual, porém, ela contém ainda

<sup>104</sup> N.B.

<sup>105</sup> Na história, “pequenas causas de grandes acontecimentos”.

<sup>106</sup> [Lênin provavelmente se refere aqui a um artigo escrito por Plekhanov em 1891, por ocasião do 60º aniversário da morte do filósofo: cf. G. Plekhanov, “A filosofia de Hegel”, in *idem*, Questões fundamentais do marxismo, Rio de Janeiro: Vitória, 1956, p. 152-198.]

inúmeras outras - cor, forma etc. que não fazem parte da sua causalidade” (232).

A causalidade, tal como a compreendemos habitualmente, é apenas um pequeno aspecto da conexão universal, mas (acréscimo materialista) aspecto não da conexão subjetiva - e sim da conexão real e objetiva.

“Por meio do *movimento da relação determinada da causalidade* tem-se não apenas que a causa se extingue no efeito e, com isto, também o efeito, como na causalidade formal, mas ainda que a causa, na sua extinção, retorna no efeito e que este, desaparecendo na causa, igualmente retorna nela. Cada uma destas determinações se supera no seu ato de pôr-se e se põe na sua superação; não se trata, aqui, de uma transição externa da causalidade de um substrato a outro: este devir outro é, ao mesmo tempo, o seu próprio ato de pôr-se. Assim, a causalidade se pressupõe ou se condiciona” (235).

O “movimento de relação causai” - na realidade: o movimento da matéria, ou o movimento da história, tomado, apropriado na sua *conexão* interna a tal ou qual grau de extensão ou de profundidade...

“Antes de mais nada, a ação recíproca se apresenta como causalidade recíproca de substâncias postas que se condicionam mutuamente; cada uma é, em relação à outra substância, simultaneamente ativa e passiva” (240).

“Na ação recíproca, a causalidade original se apresenta como nascente da sua negação, da passividade, e como desaparecendo nela, como devir...”

“A necessidade e a causalidade desaparecem, pois, aí; elas contêm ambas: a identidade imediata como *conexão e relação*<sup>107</sup> e a absoluta *substancialidade dos diferentes*<sup>108</sup> e, portanto, a sua casualidade absoluta; a unidade primitiva da diferença substancial; portanto, a contradição absoluta. A necessidade é o ser, *porque* ela é a unidade do ser consigo mesmo, que é a sua própria *razão de ser*, mas, inversamente, porque tem uma razão de ser, ela não é o ser, é apenas

<sup>107</sup> “Conexão e relação”.

<sup>108</sup> “Unidade da substância na diferença”.

*reflexo, relação* ou *mediação*.<sup>109</sup> A causalidade é esta passagem posta do ser originário, da causa, ao reflexo ou ao ser-posto e, inversamente, do ser-posto ao ser originário; mas a identidade (241) própria (242) do ser e do reflexo é, ainda, a necessidade interna. Esta interioridade ou este ser-em-si supera o movimento da causalidade, com o que se perde a substancialidade dos aspectos que estão em relação e a necessidade se revela. A necessidade não se torna liberdade porque desaparece, mas porque a sua identidade ainda interna se manifesta” (242).<sup>110</sup>

Quando se lê Hegel sobre a causalidade parece, à primeira vista, estranho que ele tenha se detido tão pouco sobre este tema, muito apreciado pelos kantianos. Por quê? Porque, para ele, a causalidade é somente *uma* das determinações da conexão universal que ele apreendeu bem mais profunda e universalmente, sublinhando *sempre* e desde o início, em *toda* a sua exposição, as passagens recíprocas etc. Seria muito instrutivo comparar as “dores do parto” do neoempirismo (ou “idealismo físico”) com as soluções - ou, melhor, com o método dialético - de Hegel.

A notar, ainda, que, na *Enciclopédia*, Hegel enfatiza a insuficiência e o vazio do conceito *puro e simples* de ação recíproca.

*Tomo VI*, p. 308.

“De fato, a ação recíproca é a verdade imediatamente consecutiva à relação causa-efeito e se mantém, por assim dizer, no limiar do conceito. Precisamente por isto não é possível contentar-se com a aplicação desta relação quando se trata do conhecimento conceitual. Considerar um conteúdo dado somente do ponto de vista da ação recíproca<sup>111</sup> constitui uma atitude completamente irrefletida; tem-se diante de si simplesmente um fato e a exigência de mediação, fundamental quando se trata de relação causal, permanece de novo insatisfeita.<sup>112</sup> Observada mais de perto, esta insuficiência na

<sup>109</sup> Relação, mediação.

<sup>110</sup> A necessidade não desaparece ao tornar-se liberdade.

<sup>111</sup> Apenas ação recíproca = vazio.

<sup>112</sup> Exigência de mediação (conexão), eis o sentido da causalidade.

aplicação da relação de ação recíproca consiste em que esta relação, longe de ser equivalente ao conceito, deve, ela mesma, ser concebida e, para tanto, não se pode deixar os dois termos da relação no estado de dado imediato, mas, como demonstramos nos parágrafos' precedentes, é preciso reconhecê-los como momentos de um terceiro termo, superior, que é precisamente o conceito. Assim, por exemplo, se considerarmos os costumes do povo espartano *como* uma consequência da sua constituição e, inversamente, a sua constituição como uma consequência de seus costumes,<sup>113</sup> esta consideração pode ser correta sem, contudo, nos parecer suficiente, porque não nos permite compreender nem a constituição nem os costumes deste povo. Isto só seria possível se considerássemos os dois termos da relação, bem como todos os outros aspectos<sup>114</sup> da vida e da história do povo espartano, como decorrentes do conceito que os fundamenta” (309).

No fim do livro II da *Lógica* (tomo VI, p. 243), quando se trata da transição ao “Conceito”, encontra-se a seguinte definição: “O Conceito, o reino da subjetividade ou da liberdade”...

N.B. liberdade = subjetividade (ou)  
objetivo, consciência, tendência

<sup>113</sup> N.B.

<sup>114</sup> Todos os “aspectos particulares” e a totalidade (“*Begriff*”).

A lógica subjetiva ou a doutrina do conceito Do conceito em geral

Para as duas primeiras partes da *Lógica*, diz Hegel, não havia trabalhos preparatórios, mas, para esta parte, ao contrário, existem “materiais enrijecidos” que é “preciso tornar fluidos” (3)...

“O Ser e a Essência são ... momentos do seu devir (do conceito)” (5).

Inverter: os conceitos são o produto mais alto do cérebro, o produto mais alto da matéria.

“A lógica objetiva, que considera o *Ser* e a *Essência*, constitui, pois, para falar propriamente, a *exposição genética do Conceito*” (6)...

9-10. Grande importância da filosofia de Spinoza como filosofia da substância (este ponto de vista é muito *elevado*, mas é incompleto, não é o mais elevado - em geral, refutar um sistema filosófico não significa rejeitá-lo, mas desenvolvê-lo; não significa substituí-lo por um outro, contrário, unilateral, mas incluí-lo num sistema mais elevado). No sistema de Spinoza não há sujeito livre, independente, consciente ([falta-lhe ]“*я liberdade e a independência do sujeito consciente de si*” [10]), mas, em Spinoza, também o *pensamento* é um atributo da substância (10).

13 (*in finem*). De passagem: houve um tempo em que foi moda, na filosofia, “dizer o pior” da imaginação e da memória; *atualmente*, é moda reduzir a importância do conceito (“o cume do pensamento”) e exaltar “o ininteligível” [*alusão a Kant?*].

Passando (15) à crítica do *kantismo* — Hegel considera como o grande mérito de Kant ter posto em destaque a ideia da “unidade transcendental da apercepção” (a unidade da consciência em que se cria o conceito), mas censura sua *unilateralidade* e seu *subjetivismo*:

“O objeto... tal como está no pensamento, em si e para si... tal como está na intuição ou na representação, é fenômeno” (16). (Hegel *eleva* o idealismo kantiano do subjetivo ao objetivo e ao absoluto).<sup>115</sup>

Kant reconhece a objetividade dos conceitos (seu objeto é a verdade), mas deixa-os como subjetivos. Ele faz a sensação e a intuição precederem o entendimento. Eis o que Hegel diz sobre isto:

“No que concerne, em primeiro lugar, a esta relação do entendimento com os graus que o precedem, coloca-se a questão: qual é a ciência que se ocupa em determinar as formas destes graus? Na nossa ciência, como lógica pura, tais graus são o *ser* e a *essência*. Na psicologia, a *sensação* e a *intuição* e, em seguida, a *representação* em geral são colocadas como precedentes ao entendimento. Na fenomenologia do espírito, como doutrina da consciência, chegou-se ao entendimento por meio dos graus da consciência sensível e, em seguida, da percepção” (17). Kant expôs tudo isto de modo “muito incompleto”.

Na sequência, o fundamental:

“Aqui, é preciso considerar o conceito e não o entendimento subjetivo; o conceito não como o ato do entendimento consciente, mas o conceito em e para si, que é, ao mesmo tempo, tanto um grau da natureza quanto um grau do espírito. A vida ou a natureza orgânica é o grau da natureza onde aparece o conceito” (18).<sup>116</sup>

Segue-se uma passagem muito interessante (19-27), *na qual Hegel refuta Kant* NO PLANO DA TEORIA DO CONHECIMENTO (é esta passagem que Engels tinha em vista, *provavelmente*, quando, no *Feuerbach*, observou que o *essencial* contra Kant já fora dito por Hegel, tanto quanto isto era possível do ponto de vista idealista<sup>117</sup>) - revelando a duplicidade, a inconsequência de Kant, suas hesitações, por assim dizer, entre o empirismo (= materialismo) e o idealismo; Hegel conduz toda a sua argumentação *inteira e exclusivamente* a partir do ponto de vista DE UM IDEALISMO MAIS CONSEQUENTE.

<sup>115</sup> Da contemplação ao conhecimento da realidade objetiva...

<sup>116</sup> Exemplo típico de transformação do idealismo objetivo em materialismo.

<sup>117</sup> [Cf. F. Engels, L. Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, in *Marx-Engels*, Obras escolhidas, ed. cit., v. 3, p. 180.]

O Conceito não é a noção mais alta; ainda mais alta é a *Ideia* = unidade do conceito e do real.

“Isto é apenas um conceito’ - diz-se habitualmente, opondo-se ao conceito, como algo mais perfeito, não apenas a *Ideia*, mas também a existência sensível, espacial, temporal, tangível (20). Assim, considera-se o abstrato menos importante do que o concreto, porque dele se teria retirado muito de matéria. Nesta opinião, a abstração significa que extraímos do concreto, unicamente para nossa utilização subjetiva, tal ou qual traço característico, de modo a não reduzir o valor ou a dignidade do objeto deixando de parte tantas outras qualidades ou propriedades suas; acredita-se que a abstração as conserva em sua realidade, mas num mais-além, em toda a sua validade; portanto, o entendimento não apreende toda esta riqueza e se contenta com a pobre abstração apenas por causa da sua *impotência*.<sup>118</sup> Porém, o abandono da opinião que toma a matéria dada da intuição e a diversidade da representação como o real oposto ao conceito e ao pensamento é a condição não somente de toda filosofia, mas também da religião<sup>119</sup> - por que se teria necessidade da religião e qual seria o seu sentido, se o fenômeno efêmero e superficial do sensível e do particular é considerado como a verdade? Eis por que o pensamento abstrativo não deve ser visto como o simples pôr de lado a matéria sensível que, por isto, nada perderia da sua realidade; ele é, sobretudo, a sua superação e a sua redução, como mero fenômeno, ao essencial, que só se manifesta como conceito” (20-21).

*No fundo*, Hegel tem toda a razão contra Kant. O pensamento, elevando-se do concreto ao abstrato, *não se afasta* - se ele é *verdadeiro* (N.B.) (e Kant, como todos os filósofos, fala do pensamento verdadeiro) - *da verdade*, mas, ao contrário, se aproxima dela. As abstrações da *matéria*, da *lei natural*, a abstração do *valor* etc., em suma, *todas* as abstrações científicas (corretas, sérias, não arbitrarias) refletem a natureza mais profundamente, mais exatamente, mais *completamente*. Da intuição viva ao pensamento abstrato *e dele à prática* - tal é o caminho dialético do conhecimento *do verdadeiro*,

<sup>118</sup> Kant menospreza a força da razão.

<sup>119</sup> O idealista mais consequente se agarra a Deus!

do conhecimento da realidade objetiva. Kant rebaixa a ciência, para abrir o caminho à fé; Hegel eleva a ciência, assegurando que o conhecimento é o conhecimento de Deus. O materialista aprofunda o conhecimento da matéria, da natureza, relegando Deus e a canalha filosófica que o defende à lixeira.

“O principal mal-entendido que reina aqui consiste em que o princípio natural, ou o começo de que se parte na evolução natural ou na história do indivíduo que se forma, é tomado como o verdadeiro e o primeiro no conceito” (21). (É certo que os homens começam *daqui*, mas a *verdade* não está no começo, mas no fim, mais exatamente: na continuação. A verdade não é a *primeira* impressão)... “A filosofia, porém, não deve ser o relato do que ocorre, mas o conhecimento do que, neste ocorrer, é verdadeiro...” (21).

Kant - eis o “idealismo psicológico”: nele, as categorias são *apenas* “determinações que provêm da consciência”. Elevando-se do entendimento (*Verstand*) à razão (*Vernunft*), Kant reduz a importância do pensamento, negando-lhe a faculdade de “alcançar a verdade completa” (23).

Kant “denuncia como um abuso o fato de a lógica, que deveria ser simplesmente um *cânone* do *juízo*, ser considerada como *organon* para a produção de conhecimentos *objetivos* (23). Os conceitos da razão, nos quais se deveria pressentir uma força mais alta [frase idealista!] e um conteúdo mais profundo [*correto!*], já não têm nada de *constitutivo* [seria preciso dizer: de objetivo], o que é próprio das categorias; eles são *simples* ideias; é certo que é permitido utilizá-los, mas estas entidades inteligíveis, que deveriam expressar toda a verdade, não significam mais do que *hipóteses* - a que seria arbitrário e louco atribuir uma verdade em si e para si -, uma vez que *não surgem em nenhuma experiência*. Poder-se-ia alguma vez supor que a filosofia negaria a verdade das essências inteligíveis porque elas carecem da matéria espacial e temporal da sensibilidade?” (23).

Aqui, no fundo, Hegel também tem *razão*: o *valor* é uma categoria privada de matéria sensível, mas ela é *mais verdadeira* do que a lei da oferta e da procura.

Hegel, porém, é um idealista - daí o absurdo sobre o “*constitutivo*” etc.

Kant, por um lado, reconhece muito claramente a “objetividade” do pensamento (“identidade do conceito e da coisa”) (24); por outro lado:

“Mas, de outra parte, ele afirma que não podemos conhecer as coisas tal como são em si e para si e que a verdade é inacessível à razão cognoscente (24);<sup>120</sup> esta verdade, que consiste na unidade do objeto e do conceito, seria apenas fenômeno; e isto porque o conteúdo é somente a diversidade da intuição. A este respeito, já observamos que, ao contrário, é precisamente o conceito que supera essa diversidade, na medida em que ela pertence à intuição em oposição ao conceito, e que é pelo conceito que o objeto é reconduzido à sua essencialidade não acidental; esta se manifesta no fenômeno e, por isto, o fenômeno não é simplesmente algo sem essência, mas uma manifestação da essência” (24-25).<sup>121</sup>

“Considerar-se-á sempre como surpreendente que a filosofia de Kant tenha reconhecido esta relação do pensamento e da existência sensível, diante da qual se deteve, como uma relação apenas relativa ao fenômeno; e embora tenha reconhecido e expressado uma unidade superior de ambos na ideia, por exemplo na ideia do entendimento intuitivo, ela se deteve nesta relação relativa e na afirmação de que o conceito é e permanece inteiramente separado da realidade;<sup>122</sup> assim, reconheceu como *verdade* aquilo que ela mesma estabelecera como conhecimento finito e o que reconhecera como *verdade*, e de que estabelecera o conceito determinado, foi declarado excessivo, inadmissível e ser-de-pensamento” (26).<sup>123</sup>

Na lógica, a *Ideia* torna-se a “criadora da natureza” (26).<sup>124</sup>

A lógica é a “ciência formal” (27) *em oposição* às ciências concretas (da natureza e do espírito), mas o seu objeto é a “verdade pura”... (27).

<sup>120</sup> Hegel em defesa da cognoscibilidade da coisa-em-si.

<sup>121</sup> O fenômeno é manifestação da essência.

<sup>122</sup> N.B.

<sup>123</sup> N.B.

<sup>124</sup> Ha-ha-haü!

O próprio Kant, perguntando-se o que é a verdade (*Crítica da razão pura*, p. 83) e oferecendo uma resposta trivial (“correspondência do conhecimento com o objeto”), refuta-se a si mesmo, já que “a afirmação fundamental do idealismo transcendental” é a de que “o conhecimento não pode apreender a coisa-em-si” (27) - e está claro que tudo isto são “ideias não verdadeiras” (28).

Argumentando contra a noção puramente formal da lógica (que se encontra em Kant) e dizendo que do ponto de vista habitual (verdade = correspondência com o objeto) dois “termos são necessários” para esta correspondência, Hegel afirma que o formal, na lógica, é a “verdade pura” (29) e que

“este formal deve, por isto, ser interiormente muito mais rico em determinações e em conteúdo e deve ser concebido como tendo uma força muito maior sobre o concreto do que habitualmente se reconhece...” (29).

“Mesmo que se veja nas formas lógicas apenas as funções formais do pensamento, já por isto elas devem ser examinadas para aferir em que medida correspondem à verdade. Uma lógica que não se ocupa com este problema não pode pretender mais do que o valor de *uma descrição histórico-natural dos fenômenos do pensamento*” (31) (nisto consiste precisamente o mérito imortal de Aristóteles), mas “é preciso ir mais longe”... (31).

Assim, não apenas a descrição das formas do pensamento e não apenas a descrição *histórico-natural dos fenômenos do pensamento* (em que isto se distingue da descrição das *formas*<sup>7.</sup>), mas também a *correspondência com a verdade*, quer dizer??, a quintessência ou, mais simplesmente, os resultados, a suma da história do pensamento?? Aqui, em Hegel, obscuridade idealista, insuficiência. *Misticismo*.

*Não* a psicologia, *não* a fenomenologia do espírito, *mas* a lógica = ao problema da Verdade.<sup>125</sup>

Cf. *Enciclopédia*, tomo VI, p. 319: “De fato, porém, as formas lógicas, como formas do conceito, constituem *o espírito vivo do real*..<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Nesta concepção, a lógica coincide com a teoria do conhecimento. Eis aqui um problema muito importante.

<sup>126</sup> Leis gerais do movimento do *universo* e do *pensamento*.

O conceito, no seu desenvolvimento em “conceito adequado”, torna-se Ideia (33). “O conceito, em sua objetividade, é a própria coisa em si e para si” (33).<sup>127</sup>

= objetivismo + misticismo e traição à ideia de evolução.

#### Seção primeira: a subjetividade

O movimento dialético que vai do “conceito” - do conceito puramente “formal” - ao *juízo* e, depois, ao *silogismo* e, enfim, à transformação do conceito subjetivo em sua *objetividade* (34-35).

Primeiro traço distintivo do conceito: *universalidade*. N.B.: o conceito vem da *essência*, que viera do *ser*.

O que se segue - o desenvolvimento do *universal*, do *particular* e do *singular* - é, no mais alto grau, abstrato e *abstruso*.

Kuno Fischer expõe muito mal esses raciocínios abstrusos - tomando apenas *o mais fácil* - exemplos da *Enciclopédia* - e acrescentando trivialidades (contra a revolução francesa. Kuno Fischer, tomo VIII, 1901, p. 330) etc., sem indicar ao leitor *como* procurar a chave das difíceis passagens, dos matizes, das transposições etc. de todos os conceitos hegelianos<sup>128</sup>.

Visivelmente, aqui também, o principal para Hegel é *assinalar* as TRANSIÇÕES. De um certo ponto de vista, sob certas condições, o universal é o particular e o particular é o universal. Não apenas 1) *conexão*, e conexão inseparável de todos os conceitos e juízos, mas 2) *transições* de um a outro, e não somente transições, mas também 3) *identidade dos contrários* - eis o principal para Hegel. Mas isto apenas “transparece” em MEIO AO NEVOEIRO de uma exposição arqui-*abstrusa*. Uma história do pensamento do ponto de vista da evolução e da aplicação dos conceitos universais e das categorias da lógica - *voilà ce qu'il faut*<sup>129</sup> <sup>130</sup>

<sup>127</sup> N.B.

<sup>128</sup> Estas partes da obra deveriam chamar-se: excelente meio para arranjar uma dor de cabeça! [Esta nota, no original, inicia em francês e finaliza em inglês.]

<sup>129</sup> [Em francês, no original: *Eis o que é necessário!*] Ou isto é mesmo um tributo à velha lógica formal? Sim! E ainda um tributo ao misticismo = idealismo.

<sup>130</sup> *Voilà* [em francês, no original - *Eis*] uma abundância de “determinações” e de *Begriffsbestimmungen* [determinações conceituais] desta parte da lógica!

Citando, na p. 125, o “famoso” silogismo - “Todos os homens são mortais; Caio é um homem; logo, Caio é mortal” Hegel aduz espirituosamente: “Quando se ouve enunciar este silogismo, morre-se de tédio”,<sup>131</sup> o que decorreria da sua “forma inútil”, e faz ainda uma observação profunda:

“Tudo é um *silogismo*,<sup>132</sup> um universal que, pela particularidade, está unido à singularidade; mas é certo que nem todos se compõem *de três proposições*” (126).<sup>133</sup>

Muito bem! As “figuras” lógicas mais comuns - (tudo isto no primeiro parágrafo, sobre a primeira figura do silogismo) são as mais simples relações das coisas, diluídas escolasticamente, *sit vetiia verbo*.<sup>134</sup>

Sobre Kant, entre outras observações:

“As antinomias kantianas da razão não são mais do que isto: primeiro, coloca-se como fundamento uma determinação do conceito e, em seguida, uma outra, com a mesma necessidade...” (128-129).<sup>135</sup>

A formação de conceitos (abstratos) e as operações com *elesjá implicam* a representação, a certeza, a *consciência* das leis objetivas e da conexão universal. Separar a causalidade desta conexão é um absurdo. É impossível negar a objetividade dos conceitos, a objetividade do universal no particular e no singular. Hegel é muito mais profundo e conseqüente do que Kant e outros ao estudar o reflexo dos movimentos do mundo objetivo no movimento dos conceitos. Tal como a forma simples do valor, o ato isolado da troca de uma mercadoria por outra já envolve, numa forma não desenvolvida, todas as contradições fundamentais do capitalismo - assim como a mais simples *generalização*, a primeira e mais simples formação de *conceitos* (juízos, silogismos etc.) denota o conhecimento progressivamente mais *profundo*, pelo homem, da *conexão universal objetiva*. É aqui

<sup>131</sup> Certo!

<sup>132</sup> “Tudo é um *silogismo*”.

<sup>133</sup> N.B.

<sup>134</sup> [Em latim, no original - Se assim se pode dizer.]

<sup>135</sup> A análise do silogismo em Hegel. E-B-A. *Eins; Besonderes; Allgemeines* [singular; particular; universal] etc. recorda a imitação de Hegel por Marx no primeiro capítulo. [A referência de Lênin é ao capítulo inicial de O capital.]

que se deve procurar o sentido verdadeiro, a significação e o papel da lógica de Hegel.<sup>136 137 138</sup> N.B. este ponto.

Dois aforismos:<sup>139</sup>

1) Plekhanov critica o kantismo (e o agnosticismo) mais de um ponto de vista vulgarmente materialista do que materialista dialético, *na medida em que* rejeita liminarmente as suas reflexões e não as retifica (como Hegel retificou Kant) aprofundando-as, generalizando-as ou alargando-as, mostrando a conexão e as transições de todos os conceitos.

2) No início do século XX, os marxistas criticaram os discípulos de Kant e de Hume mais à maneira de Feuerbach e de Büchner do que à de Hegel.

“Uma experiência baseada na indução é considerada válida, *mesmo que* se admita que a percepção *não está completa*”,<sup>140</sup> é suficiente admitir que não se pode ter qualquer instância contra esta experiência, na medida em que ela é verdadeira em si e para si” (142).

Esta passagem está no § “o silogismo indutivo”. A verdade mais simples, obtida pela indução mais simples, *jamaís é completa*, posto que a experiência seja sempre inconclusa. *Ergo*: conexão da indução com a analogia - com o ato de *presumir* (prever cientificamente), a relatividade de cada conhecimento e o conteúdo absoluto em cada passo à frente do conhecimento.

*Aforismo*: não se pode compreender plenamente *O capital* de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido *toda a Lógica* de Hegel. Portanto, meio século depois de Marx, nenhum marxista o compreendeu.!

A *passagem* do silogismo por analogia ao silogismo da necessidade - do silogismo indutivo ao silogismo por analogia, do

<sup>136</sup> É preciso regressar a Hegel para analisar qualquer lógica corrente ou *teoria do conhecimento* (os kantianos etc.).

<sup>137</sup> N.B. Inverter: Marx *aplicou* a dialética de Hegel na sua forma desenvolvida à economia política.

<sup>138</sup> N.B. Sobre o verdadeiro sentido da lógica de Hegel.

<sup>139</sup> Acerca da crítica ao kantismo contemporâneo, ao machianismo [cf., *supra*, nota 69] etc.

<sup>140</sup> N.B.

silogismo do universal ao particular - o silogismo do particular ao universal - a exposição da *conexão* e das *passagens* [*conexão são passagens*], eis a tarefa de Hegel. Hegel *efetivamente* demonstrou que as formas e as leis lógicas não são um envoltório vazio, mas um *reflexo* do mundo objetivo.<sup>141</sup> Mais exatamente: não demonstrou, mas *pressentiu genialmente*.

Na *Enciclopédia*, Hegel observa que a distinção entre o *entendimento* e a *razão*, em *conceitos de um ou outro tipo*, deve ser compreendida como se segue:

“Nossa atividade se detém sobre uma forma abstrata e negativa do conceito<sup>142</sup> ou o apreende, conforme a sua verdadeira natureza, como sendo simultaneamente positivo e concreto. Assim, por exemplo, a liberdade compreendida como o contrário abstrato da necessidade é apenas um conceito do entendimento; pelo contrário, o verdadeiro conceito de liberdade (aquele da Razão) contém em si mesmo a necessidade como superada” (347-348, tomo VI).<sup>143</sup>

*Ibidem*, p. 349: *Aristóteles* descreveu as formas lógicas tão completamente que, “no fundo”, nada havia a *acrescentar*.

Habitualmente se considera que as “figuras” do silogismo são um formalismo vazio. “Mas estas figuras têm um sentido muito profundo, fundado na necessidade de que *cada momento*, como determinação do conceito, se torne o todo e a *razão mediadora*” (352, tomo VI).

*Enciclopédia*, p. 353:

“O sentido objetivo das figuras do silogismo consiste em que todo o racional se revela um triplo silogismo<sup>144</sup> e, particularmente, de modo tal que cada um de seus membros ocupa tanto o lugar de extremo quanto o de meio. É este, precisamente, o caso das três subdivisões da ciência filosófica: a Ideia lógica, a Natureza e o Espírito. Aqui, inicialmente, a Natureza é o termo médio, unificador. A

<sup>141</sup> Aforismo.

<sup>142</sup> Conceitos abstratos e concretos.

<sup>143</sup> Liberdade e necessidade. [*Esta passagem, mais as que se seguem até o fim desta seção, são tomadas da Pequena lógica (Nota de Lefebvre e Guterman).*]

<sup>144</sup> N.B.

Natureza, esta totalidade imediata, desenvolve-se nos dois termos extremos, a Ideia lógica e o Espírito”.<sup>145</sup>

“A Natureza, esta totalidade imediata, desenvolve-se nos dois termos extremos, a Ideia lógica e o Espírito”. A lógica é a teoria do conhecimento. O conhecimento é o reflexo da natureza pelo homem. Mas não é um reflexo simples, imediato, total; este processo consiste em toda uma série de abstrações, de formulações, de formação de conceitos, leis etc. - e estes conceitos, leis etc. (o pensamento, a ciência = ideia lógica)<sup>146</sup> *abarcam* relativamente, aproximativamente, as leis universais da natureza eternamente em movimento e em desenvolvimento. Aqui há, *realmente*, objetivamente, *três* termos: 1º. a natureza; 2º. o conhecimento do homem - o *cérebro* do homem (como produto superior desta natureza); e 3º. a forma do reflexo da natureza no conhecimento humano; e esta forma são os conceitos, as leis, as categorias etc. O homem não pode abarcar = refletir = reproduzir *toda* a natureza, na sua “totalidade imediata”; pode somente aproximar-se dela eternamente criando abstrações, conceitos, leis, um quadro científico do universo etc.

“Mas o Espírito só é Espírito enquanto mediado pela Natureza” ... “O Espírito é precisamente aquilo que, na Natureza, conhece a Ideia lógica e assim eleva a Natureza à sua essência”... A Ideia lógica é a “substância absoluta do Espírito como da Natureza, o universal que tudo penetra” (353-354).<sup>147</sup>

Acerca da analogia, observação certa:

“O *instinto* da razão presente que tal ou qual determinação, descoberta empiricamente, funda-se na *natureza interna* ou no gênero do objeto dado e se embasa nesta determinação” (tomo VI, p. 359).

P. 358: é o jogo com analogias vazias que suscita um legítimo desprezo pela filosofia da natureza.<sup>148</sup>

Na lógica habitual, distingue-se formalisticamente o pensamento da objetividade:

<sup>145</sup> N.B. Hegel “tão somente” diviniza esta “Ideia lógica”, as leis, a universalidade.

<sup>146</sup> N.B.

<sup>147</sup> N.B.

<sup>148</sup> Contra ele mesmo!

“O pensamento é aqui visto como atividade subjetiva e formal e o objetivo, em oposição ao pensamento, é visto como algo de estável e dado por si mesmo. Este dualismo, porém, não é verdadeiro e não é inteligente tomar as determinações do subjetivo e do objetivo sem análise, sem se interrogar sobre a sua origem...” (359-360). De fato, o subjetivo é apenas uma fase do desenvolvimento a partir do ser e da essência - e, depois, esta subjetividade “rompe dialeticamente seu limite” e, “pelo silogismo, abre-se à objetividade” (360).

Muito profundo e inteligente! As leis da lógica são o reflexo do objetivo na consciência subjetiva do homem.

Tomo VI, 360:

“O conceito realizado” é o objeto.

Esta passagem do sujeito, do conceito, ao objeto parece “estranha” (360), mas por objeto não se deve compreender simplesmente o ser, mas o concreto, “finito nele mesmo, completo, independente...” (361).

“O mundo é o ser-outro da Ideia”.

A subjetividade (ou o conceito) e o objeto são *o mesmo* e *não o mesmo* (362).<sup>149</sup>

“É um equívoco considerar o subjetivo e o objetivo como uma oposição rígida e abstrata. Ambos são dialéticos...” (367).

#### Seção segunda: a objetividade

(*Lógica*), V, 178:<sup>150</sup>

Duplo sentido da objetividade: “a objetividade também aparece com dupla significação: oposição ao conceito subsistente por si mesmo e também ser em e para-si...” (178).<sup>151</sup>

“Sustenta-se que o conhecimento da verdade é o conhecimento do objeto tal como é, isento dos acréscimos da reflexão subjetiva” (178)...<sup>152</sup>

<sup>149</sup> Absurdos sobre a prova ontológica e Deus!

<sup>150</sup> [Aqui, Lênin retorna à Grande lógica (Wissenschaft der Logik)]. [Nota de Lefebvre e Guterman]

<sup>151</sup> Objetividade.

<sup>152</sup> Conhecimento do objeto.

Seguem-se observações sobre o “mecanismo” muito abstrusas e quase inteiramente absurdas. *Idem* sobre o “quimismo”, a fase do “juízo” etc.

O parágrafo intitulado “A lei” (198-199) não oferece o que se poderia esperar de Hegel sobre uma questão tão interessante. É estranho: por que a “lei” é referida ao “mecanismo”?

A noção de *lei* é aproximada aqui às noções de “ordem”, “uniformidade”, “necessidade” “alma’ da totalidade objetiva”, “o princípio do movimento interno”.<sup>153</sup>

E tudo isto segundo a ideia de que o mecanismo é o ser-outro do Espírito, do Conceito etc., da alma, da individualidade... Jogo de analogias vazias, visivelmente!

Observar: encontra-se, página 210, a noção de “necessidade natural” - “ambos, mecanismo e quimismo, estão envolvidos pela necessidade natural”, porque aqui vemos a “submersão do conceito na exterioridade” (*ibidem*).<sup>154</sup>

“Já se mencionou que a oposição entre a teleologia e o mecanismo é, antes de mais nada, a oposição mais geral entre a liberdade e a necessidade.<sup>155</sup> Kant expôs a oposição sob esta forma nas antinomias da razão, como a terceira antinomia das ideias transcendentais” (213). Resumindo brevemente os argumentos de Kant, a tese e a antítese, Hegel assinala o seu vazio e mostra a que leva o raciocínio de Kant:<sup>156</sup>

“A solução kantiana desta antinomia particular é a mesma que a solução geral; consiste especialmente em afirmar que a razão não pode provar nem a tese nem a antítese, porque as leis puramente empíricas da natureza não nos oferecem nenhum princípio determinante *a priori* sobre a possibilidade das coisas - logo, ambas devem ser consideradas como MÁXIMAS SUBJETIVAS e não como PROPOSIÇÕES OBJETIVAS; que, de um lado, sempre devo refletir sobre todos os eventos naturais segundo o princípio do mecanismo natural,<sup>157</sup> mas que isto

<sup>153</sup> Esta aproximação é muito importante.

<sup>154</sup> “Natureza = submersão do conceito na exterioridade” (ha-ha-ha!).

<sup>155</sup> Liberdade e necessidade.

<sup>156</sup> Hegel contra Kant (liberdade e necessidade).

<sup>157</sup> Muito bem! [*Em inglês, no original*]

não impede de, oferecendo-se a oportunidade, discutir certas formas naturais segundo outra máxima, particularmente o princípio das causas finais, - como se estas duas máximas, que, ademais, só seriam necessárias à razão humana, não fossem tão incompatíveis quanto as proposições iniciais. Como já observamos anteriormente, de um tal ponto de vista não se estuda absolutamente a única questão que tem interesse filosófico, a saber: qual dos dois princípios é verdadeiro em si e para si; de um tal ponto de vista, é indiferente saber se estes princípios devem ser considerados como objetivos, o que significa aqui como determinações da natureza existente exteriormente, ou como simples máximas de um conhecimento subjetivo; todo este conhecimento é, para falar propriamente, subjetivo, ISTO É, ACIDENTAL, porque ocorre, CONFORME A OCASIÃO, a uma ou a outra máxima, consoante o que creia conveniente, sem se indagar, quanto ao resto, sobre a verdade destas mesmas determinações, sejam elas determinações dos objetos ou do conhecimento” (216).

#### Hegel

“A finalidade revelou-se como o terceiro termo conforme o mecanismo e o quimismo; ela é a sua verdade. Como ela é ainda interior à esfera da objetividade ou da imediaticidade do conceito total, não é ainda afetada pela exterioridade (216-217) enquanto tal e se opõe ao mundo objetivo a que se relaciona. Sob este ângulo, a causalidade mecânica (na qual se inclui, em geral, o quimismo) aparece ainda nesta relação de finalidade que é exterior, mas superada em si e para si” (217).

“Compreende-se, assim, a natureza da subordinação das duas formas precedentes do processo objetivo; este outro, que era para elas progressão infinita, é o conceito que lhes é posto inicialmente como exterior e que é fim; o conceito não é apenas a sua substância, mas também a exterioridade é o momento essencial que constitui a sua determinação. A técnica mecânica ou química, pela sua natureza mesma de ser determinada exteriormente, submete-se ela própria à relação de finalidade, que então deve ser considerada mais de perto” (217).

#### Dialética materialista

As leis do mundo exterior, da natureza, divididas em *mecânicas* e *químicas* (isto é muito importante), são os fundamentos da atividade humana dirigida a um fim.

O homem, em sua atividade prática, tem diante de si o mundo objetivo: depende dele e determina a sua atividade por ele.

Sob este ângulo, do ponto de vista da atividade prática (que coloca uma finalidade) do homem, a causalidade mecânica e química do mundo aparece como algo *exterior*, secundário, oculto.

Duas formas do processo *objetivo*: a natureza (mecânica e química) e a atividade do homem *que se coloca um fim*. A relação entre estas duas formas. Os fins do homem parecem inicialmente estranhos (“outros”) em relação à natureza. A consciência do homem, a ciência (“o conceito”), reflete a essência, a substância da natureza, mas, ao mesmo tempo, esta consciência é exterior à natureza (não coincide com ela imediatamente, de uma só vez).

A técnica mecânica e química serve aos fins do homem precisamente porque seu caráter (sua essência) consiste na sua determinação pelas condições externas (leis da natureza).

*[A técnica e o mundo objetivo. A técnica e seus fins.]*

“O fim tem diante de si um certo mundo objetivo mecânico e químico ao qual a sua atividade se relaciona como a algo dado”... “Eis por que ele possui ainda uma existência verdadeiramente exterior ao mundo, precisamente na medida em que esta objetividade se opõe a ele”... (220).

De fato, os fins humanos são produzidos pelo mundo objetivo e o supõem - encontram-no como um dado, como presente. Mas *parece* ao homem que seus fins são tomados de fora do mundo, independentes do mundo (“liberdade”).

(N.B.: tudo isto no § sobre o “fim subjetivo”. 217-221)

“O fim, pelo meio, se une à objetividade e, nesta, a ele mesmo” (221, § “o meio”).

“Como o fim é finito, ele tem um conteúdo finito; por isto, ele não é algo de absoluto ou de racional em e para si. Mas o meio é o termo médio exterior do silogismo que é a consumação do fim; neste silogismo se manifesta, pois, o racional que consiste em se manter neste outro exterior e precisamente por esta exterioridade.<sup>158</sup> Como tal, o meio é mais elevado que os fins finitos da finalidade externa; a charrua tem mais dignidade do que as satisfações que ela prepara e que são fins. O instrumento se conserva, ao passo que as satisfações imediatas passam e são esquecidas. Nos seus instrumentos, o homem adquire poder sobre a natureza externa, ao passo que, nos seus fins, ele é sobretudo subordinado” (226).<sup>159</sup>

O prefácio do livro é datado: Nuremberg, 21.VII.1816.

Tudo isto no § “O fim realizado”.

O materialismo histórico como uma das aplicações e desenvolvimento das ideias geniais que existem em Hegel na forma embrionária.

“O processo teleológico é a tradução, na objetividade, do conceito (*sic!*) que existe distintamente como conceito...” (227).

<sup>158</sup> Germes do materialismo histórico em Hegel.

<sup>159</sup> Hegel e o materialismo histórico.

Quando Hegel tenta - por vezes até mesmo com grande esforço - subordinar a atividade humana dirigida a fins às categorias lógicas, dizendo que esta atividade é um “silogismo”,<sup>160</sup> que o sujeito (o homem) desempenha o papel de um termo qualquer na “figura” lógica do silogismo etc. - isto não é apenas um jogo vazio. Há aqui um conteúdo muito profundo e puramente materialista. É preciso inverter: a atividade prática do homem teve que levar a consciência humana a repetir, milhares e milhares de vezes, as diferentes figuras lógicas *para que* estas pudessem adquirir o sentido de *axiomas*. *Nota bene* a isto.<sup>161</sup>

“O movimento do fim, agora, pôs a exterioridade não somente no conceito - o fim não é apenas um dever-ser e uma vontade, mas ainda, como totalidade concreta, idêntico à objetividade imediata” (235).<sup>162</sup> No fim do § sobre o “fim realizado”, no fim da seção segunda, “Objetividade”, passagem à seção terceira: “A Ideia”.<sup>163</sup>

Notável: à Ideia como unidade do conceito e do objeto, à Ideia como *verdade*, Hegel chega *por meio* da atividade prática do homem, dirigida a um fim. Isto se aproxima muitíssimo à ideia de que o homem comprova pela *prática* a correção objetiva das suas ideias, conceitos, conhecimentos, ciência.<sup>164</sup>

#### Seção terceira: a Ideia

Começo da seção terceira: *A Ideia*

“A Ideia é o conceito adequado, o VERDADEIRO OBJETIVO; OU, dito de outra forma, o verdadeiro enquanto tal” (236).

Esta introdução à seção terceira (Ideia) da segunda parte da *Lógica* (“Lógica subjetiva”) (tomo V, 236-243) e os §§ correspondentes da *Enciclopédia* (§ 213-§ 215)<sup>165</sup> são certamente a melhor exposição da dialética. Também aqui a unidade da lógica e da gnosiologia é genialmente demonstrada.

<sup>160</sup> N.B. As categorias lógicas e a prática humana.

<sup>161</sup> N.B.

<sup>162</sup> N.B.

<sup>163</sup> N.B.

<sup>164</sup> Do conceito subjetivo e do fim subjetivo à verdade *objetiva*.

<sup>165</sup> N.B.

A palavra “Ideia” emprega-se também no sentido de uma representação simples. Kant:

“Kant dotou novamente a palavra ‘Ideia’ do sentido de conceito racional.<sup>166</sup> O conceito racional deve ser, segundo Kant, o conceito do incondicionado; mas, em relação ao fenômeno, deve ser transcendental, isto é, este *Vernunftbegriff*<sup>167</sup> não pode ter nenhum uso empírico (225).<sup>168</sup> De acordo com ele, os conceitos da razão devem servir para conceber (*begreifert*), e os conceitos do entendimento para compreender (*verstehen*) as percepções. - Mas, de fato, se estes últimos são realmente conceitos, então são conceitos através dos quais se concebe...”<sup>169</sup>

Ainda sobre Kant, ver mais adiante.

“É igualmente falso considerar a Ideia como algo de ‘irreal’ - como quando se diz: *isto é apenas uma ideia*” (237).

“Se os *pensamentos* são algo de *subjetivo* e de acidental, evidentemente não têm valor, mas isto não os torna inferiores às *realidades* efêmeras e provisórias que, também elas, não têm mais valor do que o de acasos e fenômenos. Se, pelo contrário, inversamente, a Ideia não deve ser considerada como verdadeira porque é *transcendente* aos fenômenos, porque nada lhe corresponde no mundo sensível, isto é um peculiar mal-entendido, que lhe nega valor sob o pretexto de que ela não possui o que constitui o fenômeno, o *ser não verdadeiro do mundo objetivo*” (238).

Quando se trata de ideias práticas, o próprio Kant reconhece como vulgar invocar a experiência contra as ideias: ele as apresenta como um *maximum* ao qual é preciso aproximar o real. E Hegel continua:

“Todavia, como se chegou ao resultado de que a Ideia é a unidade do conceito e do objetivo, o verdadeiro, não se pode considerá-la somente como *fim* a que se haveria de aproximar, mas que sempre permaneceria como uma espécie de *mais além* - *è preciso*, ao

<sup>166</sup> Hegel contra Kant.

<sup>167</sup> [*Conceito racional*]

<sup>168</sup> Contra a transcendência tomada como separação entre o verdadeiro e o empírico.

<sup>169</sup> Muito bem! [*Em francês, no original*]

contrário, reconhecer que toda realidade só o é na medida em que tem em si a Ideia e a expressa (238).<sup>170</sup> O objeto, o mundo objetivo e subjetivo, não somente *deve coincidir* com a Ideia, mas ele mesmo é a unidade do conceito e da realidade; a realidade que não corresponde ao conceito é mero *fenômeno*, é o subjetivo, o acidental, o arbitrário que não é a verdade”.<sup>171,172</sup>

“A Ideia, em primeiro lugar, é a simples verdade, a identidade do conceito e da objetividade como universal...” (242).

“Em segundo lugar, ela é a relação da subjetividade para-si do simples conceito e de sua objetividade *distinta* dele; aquela é essencialmente a *tendência* a superar esta separação...”.

“Enquanto é esta relação, a Ideia é o *processo* que tende a se diferenciar na individualidade e na natureza inorgânica desta - e a subordinar esta última ao poder do sujeito e a regressar à primeira e simples universalidade. A identidade da Ideia consigo própria é a mesma coisa que este *processo*; o pensamento que libera o real da aparência da variabilidade desprovida de finalidade e a ilumina pela Ideia deve representar esta verdade do Real não como um repouso morto, não como uma simples *imagem*, embaçada, sem impulso nem movimento - não como Gênio, ou um número ou um pensamento abstrato; a Ideia, em virtude da liberdade que nela alcança o conceito, contém em si também a *oposição mais áspera* consigo mesma; sua serenidade consiste na segurança e na certeza com as quais ela produz e supera eternamente esta oposição e nela se une a si mesma...”

A Ideia (leia-se: o conhecimento humano) é a unidade (a concordância) do conceito e da objetividade (“o universal”). Isto, em primeiro lugar.

Em segundo lugar, a Ideia é a *relação* da subjetividade para-si (= por assim dizer, independente) e da objetividade *distinta* (desta Ideia).

A subjetividade é a *tendência* a abolir esta separação (entre a Ideia e o objeto).

O conhecimento é o *processo* de imersão do entendimento na Natureza inorgânica, para subordiná-la ao poder do sujeito e chegar a conceitos gerais (o conhecimento das leis nos fenômenos). A coincidência do pensamento com o objeto é um *processo*. O pensamento (= o homem) não deve representar a verdade sob a forma de repouso morto - sob a forma de simples quadro (imagem) pálido (embaçado), sem impulso, sem movimento -, como um gênio, um número, um pensamento abstrato.

A Ideia tem em si a oposição mais violenta; o repouso (para o pensamento do homem) consiste na segurança e na certeza com as quais ele cria eternamente (esta oposição entre o pensamento e o objeto) e a supera eternamente...

O conhecimento é o processo pelo qual o pensamento se aproxima infinita e eternamente ao objeto. O *reflexo* da natureza no pensamento humano deve ser compreendido não de modo “morto”,

<sup>170</sup> Hegel contra o “mais além” kantiano.

<sup>171</sup> A concordância dos conceitos com as coisas *não* é subjetiva.

<sup>172</sup> [Na coluna da esquerda, o texto de Hegel; na coluna da direita, o comentário de Lênin.]

não “abstratamente”, não *sem movimento*, NAO SEM CONTRADIÇÃO, MAS  
NO PROCESSO ETERNO DO MOVIMENTO, do surgimento das contradições e  
da sua resolução.<sup>173</sup>

“A Ideia é... a Ideia do *verdadeiro* e do *bom*, como *conhecimento* e *vontade*... O processo deste conhecimento finito e (N.B.) da ação (N.B.) transforma a universalidade inicialmente abstrata em totalidade, pelo que ela se torna *objetividade perfeita*”. (Cf. *Enciclopédia*, tomo VI, § 213 (385))  
“A Ideia é a *verdade*-, pois a verdade é a correspondência da objetividade ao conceito... Mas também *todo* o real como verdadeiro é Ideia... O ser singular é apenas um dos aspectos da Ideia; ela tem, pois, a necessidade de outras realidades que igualmente surgem como subsistentes em si; é somente em seu conjunto e em sua relação que o conceito se realiza. O singular, tomado em si mesmo, não corresponde a seu conceito; esta limitação de seu ser determinado constitui a sua finitude e é a condição de seu desaparecimento”.

A Ideia é o conhecimento e a vontade (o desejo) do homem... O processo do conhecimento (transitório, finito, limitado) e da ação transforma os conceitos abstratos em objetividade plena.

O ser *isolado* (o objeto, o fenômeno etc.) é apenas um aspecto da Ideia (da verdade). A verdade carece ainda de outros aspectos do *real*, que também parecem independentes e isolados (subsistentes separadamente, em si). É *somente no seu conjunto e na sua relação* que a verdade se realiza.

O *conjunto* de todos os aspectos do fenômeno, do real e suas relações mútuas - eis do que se compõe a verdade. Às relações (= transições = contradições) dos conceitos = conteúdo principal da lógica e seus conceitos (e suas relações, transições e contradições) são mostrados como reflexos do mundo objetivo. A dialética *das coisas* produz a dialética das *ideias* e não o inverso.<sup>174</sup>

Este aforismo deveria ser expresso mais popularmente, *sem* empregar a palavra dialética. Por exemplo, assim: na mudança, na relação mútua de *todos os* conceitos, na *identidade das suas contradições*, nas *transições* de um conceito a outro, na eterna passagem de um a outro, no movimento dos conceitos, Hegel *pressentiu* genialmente uma relação correspondente das coisas, da natureza.<sup>175</sup>

<sup>173</sup> N.B.

<sup>174</sup> Hegel *pressentiu* genialmente a dialética das coisas (dos fenômenos, do universo, da *natureza*) na dialética dos conceitos.

<sup>175</sup> Exatamente *pressentiu*, não mais.

relação recíproca dos conceitos “de todos eles” sem exceção

I.N.B.

cada conceito está numa certa *relação*, numa certa conexão com *todos* os outros.

passagem dos conceitos de um no outro de “todos” sem exceção<sup>176</sup>

relatividade da contradição dos conceitos...

identidade das contradições dos conceitos...

(§ 213) (386) “Por verdade entende-se, antes de mais nada, o fato de saber como algo *é*. Esta, porém, é apenas a minha verdade em relação à consciência ou a verdade formal, a mera justeza (*Richtigkeit*). Mas a verdade, num sentido mais profundo, consiste em a objetividade ser idêntica ao conceito...”.

“Um homem mau é um homem falso, vale dizer, um homem que não se comporta de acordo com seu conceito ou sua destinação. Mas nada pode existir carecendo inteiramente da identidade do conceito e do real. Mesmo o mau e o falso só *existem* na medida em que sua realidade se comporta de alguma maneira conforme seu conceito...”

“Tudo o que merece o nome de filosofia sempre teve como seu fundamento a consciência da unidade absoluta DAQUILO QUE O ENTENDIMENTO SÓ RECONHECE EM SUA SEPARAÇÃO...”.

“Os graus do ser e da essência, bem como os graus do conceito e da objetividade, considerados até aqui não são, nesta distinção, algo de imóvel e de estável, mas se revelam como dialéticos e a sua verdade consiste em que são momentos da Ideia”.<sup>177</sup>

(Tomo VI, 388)

Os momentos do conhecimento (= da “Ideia”) da natureza pelo homem - eis o que são as categorias lógicas.

Tomo VI, p. 388 (§214):<sup>178</sup>

“A Ideia pode ser concebida como a razão (esta é a verdadeira significação filosófica da razão), mas ainda como sujeito-objeto, como unidade do real e do ideal, do finito e do infinito, da alma e do

<sup>176</sup> Em que consiste a dialética?

<sup>177</sup> As diferenças entre ser e essência, entre conceito e objetividade, são relativas.

<sup>178</sup> [Textos da Pequena Lógica]

corpo, como o possível que contém em si mesmo a sua realidade, como aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente etc. - todas estas expressões são legítimas porque a Ideia contém todas as relações do entendimento, mas no seu infinito regresso e na sua identidade”.<sup>179</sup>

“É fácil, para o entendimento, mostrar que tudo o que é dito da Ideia é *contraditório*. Contudo, o mesmo pode lhe ser atribuído e, com efeito, a Ideia já o fez; - este é o trabalho da razão que, decerto, não é tão fácil como o do entendimento. - Se o entendimento mostra que a Ideia se contradiz a si mesma porque, por exemplo, o subjetivo é apenas o subjetivo e o objetivo sempre lhe é contraposto, que o ser é algo totalmente diferente do conceito e que, por isto, não pode ser derivado dele, que o finito é apenas finito e é exatamente o contrário do infinito que, portanto, não pode ser idêntico a ele e assim sucessivamente com todas as determinações - a lógica prova, ao contrário, a tese oposta e especialmente que o subjetivo que é apenas o subjetivo, o finito que é apenas o finito, o infinito que não deixa de ser infinito etc. não têm verdade, se contradizem e transitam ao seu contrário; e que este trânsito e a unidade em que os extremos se incluem como superados, como aparência ou como momentos, revelam-se a verdade destes extremos” (388).

“Quando o entendimento se volta contra a Ideia, ele é vítima de um duplo mal-entendido. Primeiro, ele toma os termos extremos da Ideia - pouco importa como se expressem -, considerados em sua unidade, como abstrações que se encontram fora da sua unidade concreta.<sup>180</sup> O entendimento ignora também a *relação* dos termos, mesmo quando posta de maneira expressa; assim, por exemplo, ele negligencia até A NATUREZA DA CÓPULA NO JULZO, que indica que o SINGULAR, O SUJEITO, É TAMBÉM O NAO SINGULAR E O UNIVERSAL (389).<sup>181</sup> Em segundo lugar, o entendimento considera que a *sua* reflexão, conforme a qual aquela Ideia idêntica a si mesma contém o seu

<sup>179</sup> (A Ideia) a verdade é universal.

<sup>180</sup> As abstrações e a “unidade concreta” dos contrários.

<sup>181</sup> Belo exemplo: o mais simples e claro; a dialética dos conceitos e suas raízes materialistas.

próprio negativo, a sua contradição, é uma reflexão *externa*, que não faz parte da Ideia mesma. De fato, porém, esta não é uma operação do próprio entendimento; É A PRÓPRIA IDEIA QUE É A DIALÉTICA,<sup>182</sup> que eternamente separa e distingue o idêntico do diferente, o subjetivo do objetivo, o finito do infinito, a alma do corpo - apenas nesta medida a Ideia é CRIAÇÃO ETERNA, VIDA ETERNA E ETERNO ESPIRITO"... (389).<sup>183</sup>

VI, §215, p. 390:

"A Ideia é essencialmente *processo*, porque a sua identidade só é a identidade absoluta e livre do conceito na medida em que é a negatividade absoluta, ou seja, dialética".<sup>184</sup>

Por isto, a expressão "unidade" do ser e do pensamento, do finito e do infinito etc. é *inexata*, porque ela exprime "uma identidade que permanece *em repouso*". Não é verdade que o finito simplesmente neutralize o infinito e *vice versa*. De fato, há aqui um *processo*.<sup>185</sup>

A cada segundo, na Terra, morrem mais de dez homens e nascem ainda mais. Captar "movimento" e "momento". A cada momento dado... captar este momento. *Idem* quanto ao simples movimento *mecânico* (contra Tchernov<sup>186</sup>).

"A Ideia enquanto processo percorre três estágios no seu desenvolvimento. A primeira forma da Ideia é a *Vida*... A segunda... é... a Ideia como *Conhecimento*, que aparece na dupla forma de Ideia *teórica* e *prática*. O processo do conhecimento tem como resultado o restabelecimento da unidade enriquecida pela diferença e disto advém a terceira forma, a forma da Ideia *absoluta*"... (391).

A Ideia é a "verdade" (§ 213). A Ideia, isto é, a *verdade* como processo - porque a verdade é *processo* -, percorre em seu *desen*

<sup>182</sup> A dialética não reside no entendimento humano, mas na "Ideia", ou seja, na realidade objetiva.

<sup>183</sup> "Vida eterna" = dialética.

<sup>184</sup> A Ideia é processo.

<sup>185</sup> N.B. isto.

<sup>186</sup> [V. M. Tchernov (1873-1952), que Lênin criticara em *Materialismo e empiriocriticismo, opõe-se às concepções de Engels acerca da essência do movimento mecânico em seu ensaio Marxismo e filosofia transcendental* (1907) - é a este trabalho que, certamente, Lênin se refere aqui.]

*volvimento* três graus: 1º. a vida; 2º. o processo do conhecimento, que inclui a *prática* do homem e a *técnica* (cf. *supra*); 3º. o grau da Ideia absoluta (isto é, da verdade completa).<sup>187</sup>

A vida dá origem ao cérebro. No cérebro do homem reflete-se a natureza. Verificando e aplicando na prática e na técnica a correção destes reflexos, o homem chega à verdade objetiva.

### Seção III Capítulo I: A vida

“Conforme as ideias habituais que se fazem da lógica” (244), nela não há lugar para o problema da *vida*. Mas, se o objeto da lógica é a *verdade*, “*e a verdade como tal está essencialmente no conhecimento*”, é preciso tratar do conhecimento - e, em relação com o conhecimento, é preciso falar da *vida* (245).

Por vezes, atrás da pretensa “lógica pura”, coloca-se ainda a lógica “aplicada”, mas então...

“é preciso incluir toda ciência na lógica, porque cada uma delas é lógica aplicada,<sup>188</sup> na medida em que tomam seu objeto na forma do pensamento e do conceito” (244).

A ideia de incluir a *vida* na lógica é compreensível - e genial - do ponto de vista do *processo* de reflexão, na consciência (primeiro individual) humana, do mundo objetivo e da verificação desta consciência (reflexo) pela prática; ver

*Enciclopédia*, § 216: os membros particulares do corpo só são o que são na sua relação. Uma mão separada do corpo só é mão pelo nome (Aristóteles).

“O juízo original da vida consiste em que ela, como sujeito individual, se separa do objetivo” (243)...<sup>189</sup>

<sup>187</sup> A verdade é processo. Da Ideia subjetiva o homem vai à verdade objetiva através da “prática” (e da técnica).

<sup>188</sup> Toda ciência é lógica aplicada.

<sup>189</sup> A vida = o sujeito individual se separa do objetivo.

Se se considera a relação do sujeito com o objeto na lógica, é preciso ter em conta as premissas gerais da existência do sujeito *concreto* (= vida do HOMEM) no meio objetivo.<sup>190</sup>

Subdivisões:

1º. “Totalidade subjetiva” e “objetividade indiferente”.

2º. Unidade do sujeito e do objeto.

1º. a vida como “o indivíduo vivo” (§ A)

2º. “o processo da vida”.

3º. “o processo da espécie”, da reprodução do homem, e passagem ao *conhecimento*.

“Esta objetividade do vivo é *organismos*; ela é o *meio* e o *instrumento* do fim...” (251).

Mais adiante, a subsunção a categorias lógicas da “sensibilidade”, da “irritabilidade” - como o *particular* distinguido do universal!!!? - e da “reprodução” é um jogo vazio. Está esquecida a *linha nodal*, a passagem dos fenômenos naturais a um *outro* plano.

Etc. A dor é uma “existência real” da contradição no indivíduo vivo  
!!!<sup>191</sup>

Ou ainda: a reprodução do homem é “a sua identidade realizada” (de dois indivíduos de sexo diferente) - “a unidade negativa da espécie que se reflete nela mesma a partir da sua separação” ... (261).<sup>192</sup>

## Capítulo II: A Ideia do conhecimento

(p. 262-327)

“A realidade do conceito em geral é a forma da sua existência; trata-se de determinar esta forma; sobre ela se funda a distinção

<sup>190</sup> Inverter = materialismo puro. Excelente, profundo e correto!! E ainda N. B.: ele prova a extrema justeza dos termos “*ati sich*” [em si] e “*für sich*” [para si]!! *Enciclopédia*, § 219: “A natureza inorgânica subjugada pela vida aceita sua derrota porque ela é *em sí* o que a vida é *para si*”.

<sup>191</sup> Hegel e o jogo com “conceitos orgânicos”.

<sup>192</sup> O ridículo em Hegel. Jogo com o organismo.

entre o que o conceito é em si mesmo ou como subjetivo e o que ele é quando imerso na objetividade e, depois, na ideia da vida” (263).<sup>193</sup>

“O Espírito não é somente infinitamente mais rico do que a Natureza, mas... também a unidade absoluta das contradições no conceito constitui a sua essência” (264).<sup>194</sup> *Hegel contra Kant:*

Em Kant, o eu aparece como “sujeito transcendental do pensamento” (264);<sup>195</sup> “e, segundo o próprio Kant, este eu tem o inconveniente de nos obrigar a nos servir dele para fazer qualquer juízo sobre ele...” p. 265

“Na sua crítica dessas determinações” (a saber: das determinações unilaterais abstratas da metafísica formalista, pré-kantiana, da alma), “Kant muito simplesmente prosseguiu na maneira cética de Hume; em especial, ele manteve o eu tal como aparece na consciência, mas rejeitando dele todo elemento empírico, porque apenas a sua essência, a coisa-em-si, deveria ser conhecida; assim, nada mais restava do que o fenômeno do *eu penso*)<sup>196</sup> que acompanha todas as representações e do qual não temos a menor ideia” (266).

Hegel, evidentemente, vê o ceticismo no fato de, para Hume e Kant, os fenômenos não serem a coisa-em-si *que aparece*,<sup>197</sup> de eles separarem os fenômenos da verdade objetiva, de eles duvidarem da objetividade do conhecimento, de eliminarem todo o empírico da coisa-em-si... E Hegel prossegue:

“É preciso reconhecer, seguramente, que não se tem a menor noção nem do eu, nem do que quer que seja, nem sequer do que é a própria noção, enquanto não se *compreende* e se permanece preso apenas à simples, imóvel, *representação* e ao *nome*”(226).<sup>198</sup>

<sup>13</sup> A consciência subjetiva e a sua imersão na objetividade.

<sup>194</sup> Misticismo!

<sup>195</sup> Ou seja: em Kant, ele é uma forma vazia (“deduzida de si mesmo”), sem uma análise concreta do processo do conhecimento.

<sup>196</sup> N.B. Kant e Hume - céticos.

<sup>17</sup> Onde Hegel vê o ceticismo de Hume e Kant?

<sup>198</sup> Não se pode compreender fora do processo de compreensão (conhecimento, estudo concreto etc.).

Para compreender é necessário começar empiricamente, estudar, elevar-se da empiria ao universal. Para aprender a nadar, é necessário entrar na água.

A velha metafísica, buscando conhecer a *verdade*, dividia os objetos conforme o critério da verdade em substâncias e fenômenos (269). A crítica de Kant *renunciou* ao estudo do verdadeiro (269):<sup>199</sup> “Porém, limitar-se aos fenômenos e ao que se revela como simples representação à consciência cotidiana é renunciar ao conceito e à filosofia” (269).

§ A: “A *Ideia do Verdadeiro*. A ideia subjetiva é, primeiro, *tendência...* tendência a superar a sua própria subjetividade, a tornar concreta a sua realidade inicialmente abstrata e a preenchê-la com o *conteúdo* do mundo pressuposto por sua subjetividade... (274)... Posto que o conhecimento é a ideia como fim, ou como ideia subjetiva, a negação do mundo pressuposto como sendo em si é a *primeira* negação...” (275).

Isto é, o primeiro *degrau*, momento, começo, início do conhecimento é a sua finitude e a sua subjetividade, a negação do mundo em si - o fim do conhecimento é inicialmente subjetivo.

Hegel contra Kant:

“Curiosamente, nossos contemporâneos conservaram este aspecto da *finitude* e o reconheceram como a relação *absoluta* do conhecimento, como se o finito como tal devesse ser o absoluto!<sup>200</sup> Deste ponto de vista, atribui-se ao objeto um não sei qual caráter de *coisa-em-si mais além* do conhecimento e ele é considerado, tanto quanto a verdade, como um *mais-além* absoluto para o conhecimento.<sup>201</sup> As determinações do pensamento em geral, as categorias, as determinações reflexivas, bem como o conceito formal e seus momentos encontram-se aí não como determinações finitas em si e para si, mas como elemento subjetivo oposto àquela *coisa-em-si*

<sup>199</sup> Kant se limita aos “fenômenos”.

<sup>200</sup> Kant erigiu em absoluto *um* dos aspectos.

<sup>201</sup> Em Kant, a coisa-em-si é um “mais-além” absoluto.

vazia;<sup>202</sup> esta falsa relação gnosiológica é tomada como verdade - eis um erro que, na nossa época, tornou-se opinião geral” (276).

A natureza finita, transitória, relativa, condicionada do conhecimento humano (de suas categorias, da causalidade etc.) é tomada por Kant como *subjetivismo* e não como a dialética da Ideia (= da própria natureza); e ele separou o conhecimento do objeto.

“Mas o conhecimento deve resolver, mediante o seu próprio progresso, a sua finitude e, ao mesmo tempo, a sua contradição” (277).<sup>203</sup>

“É igualmente unilateral representar a análise como se no objeto não houvesse nada que não *tivesse sido colocado nele* e imaginar que as determinações obtidas são apenas *extraídas* dele. A primeira maneira de representar as coisas, como se sabe, é a do idealismo subjetivo, para o qual a atividade do conhecimento na análise é somente o ato unilateral de *pôr*, ato atrás do qual se oculta a *coisa-em-si*; a segunda maneira é a do chamado realismo, para o qual o conceito subjetivo é uma identidade vazia que recebe *do exterior* as determinações reflexivas”.<sup>204</sup>

“Mas estes dois momentos não devem ser separados; o lógico, na forma abstrata em que se manifesta na análise, certamente só existe no conhecimento, tal como, inversamente, ele não é apenas *posto*, mas também *existe em si*” (280).<sup>205</sup>

Os conceitos lógicos são subjetivos na medida em que permanecem “abstratos”, na sua forma abstrata, mas, ao mesmo tempo, exprimem as *coisas-em-si*. A natureza é, *ao mesmo tempo*, concreta e abstrata, fenômeno e essência, momento e relação. Os conceitos humanos são subjetivos na sua abstração, na sua separação, mas são objetivos na sua totalidade, no seu processo, no seu resultado, na sua tendência, na sua fonte.

É muito bom o § 225 da *Enciclopédia*, no qual *conhecimento* (“teórico”) e a “vontade”, “a atividade prática”, são apresentados co-

<sup>202</sup> O subjetivismo de Kant.

<sup>203</sup> Mas o *progresso* do conhecimento o conduz à verdade objetiva.

<sup>204</sup> Hegel contra o idealismo subjetivo e o “realismo”.

<sup>205</sup> A objetividade da lógica.

mo dois métodos, dois aspectos, dois meios para destruir “a unilateralidade” da objetividade e da subjetividade.

E, mais adiante, 281-282, muito importante sobre a *passagem* das categorias uma a outra (e, contra Kant, 282).<sup>206</sup>

*Lógica*, p. 282:

“Kant... reconheceu... que a conexão determinada, os conceitos das relações e os próprios princípios sintéticos são *dados* para a lógica formal; mas a sua dedução deveria ser A EXPOSIÇÃO DA TRANSIÇÃO da unidade simples da consciência em si para tais determinações e distinções; Kant, porém, recusou-se a demonstrar PROGRESSÃO SINTÉTICA DO CONCEITO QUE SE PRODUZ A SI MESMO” (282).

Kant não demonstrou a *passagem* das categorias uma para a outra.

286-287 - Retornando ainda uma vez às matemáticas superiores (mostrando, entre outras coisas, a sua familiaridade com a solução gaussiana da equação  $x^m - 1 = O^{207}$ ), Hegel se refere novamente à questão do cálculo diferencial e integral e observa que “a matemática, até hoje, não conseguiu justificar por si mesma, isto é, matematicamente, as operações fundadas nesta passagem” (passagem de umas grandezas a outras) “porque ela não é de natureza matemática” (287). *Leibniz*, a quem se atribui a honra da descoberta do cálculo diferencial, realizou esta passagem do “modo mais insuficiente, alheio ao conceito e não matemático...” (287).

“O conhecimento *analítico* é a primeira premissa de todo silogismo - a relação imediata do conceito e do objeto; a identidade, pois, é a determinação que este conhecimento reconhece como sua e ele é somente a apreensão do que é. O conhecimento sintético, porém, quer *conceber* o que é, ou seja, abarcar a multiplicidade das determinações na sua unidade. Ele é, portanto, a segunda premissa do

<sup>206</sup> N.B.

<sup>207</sup> [A solução desta equação foi oferecida por K. F. Gauss na obra *Disquisições aritméticas* (1801).]

silogismo, que tende a colocar em relação o que é diferente como tal. Eis por que o seu objetivo é a necessidade” (288).

A propósito do procedimento de algumas ciências (por exemplo, a física) que tomam como explicação toda espécie de “forças” etc. e violentam os fatos etc., Hegel faz a seguinte observação inteligente:

“A pretensa explicação e a prova do concreto conteúdo nas teorias se revela em parte como uma tautologia e em parte como uma confusão da verdadeira relação; esta confusão serve também para mascarar o erro do conhecimento, que unilateralmente admitiu a experiência da qual somente podia extrair suas definições simples e princípios,<sup>208</sup> descartando a refutação fundada sobre a experiência, não tomada na sua totalidade concreta,<sup>209</sup> mas como exemplo e, naturalmente, no seu aspecto vantajoso às hipóteses e teorias. Nesta subordinação da experiência concreta às definições pressupostas, o fundamento da teoria se obscurece e se demonstra apenas o aspecto que convém à teoria”.<sup>210</sup>

Exemplo: a ridícula pomposidade com banalidades etc.

*Kant e Jacobi* refutaram a velha metafísica (por exemplo, Wolff). Kant mostrou que as “provas estritas” conduzem às antinomias (317), “mas Kant não refletiu sobre a própria natureza desta prova, que está ligada a um determinado conteúdo finito; ora, uma deve desaparecer ao mesmo tempo que o outro”.<sup>211</sup>

O conhecimento sintético ainda não é completo, porque “o conceito não se torna um consigo mesmo no seu objeto ou na sua realidade... Nele, a Ideia ainda não alcança a verdade, em virtude da não correspondência do objeto e do conceito subjetivo” (319). “Mas a esfera da necessidade é o ponto mais alto do ser e da reflexão; ela transita, em si e para si, para a liberdade do conceito, a identidade interna transita para a sua manifestação, que é o conceito como conceito...”.

<sup>208</sup> Notavelmente correto e profundo.

<sup>209</sup> Cf. a economia política da burguesia.

<sup>210</sup> Contra o subjetivismo e a unilateralidade.

<sup>211</sup> Ou seja: Kant não compreendeu a lei universal dialética do “finito”?

“A Ideia, na medida em que o conceito *para si* é agora determinado em si e para si, é a Ideia *prática, a ação*” (319). E o § seguinte se intitula “B: a Ideia do Bem”.

O conhecimento teórico deve apresentar o objeto na sua necessidade, nas suas relações onilaterais, no seu movimento contraditório, em si e para si. Mas o conceito humano só apreende “completamente” esta verdade objetiva do conhecimento, só a abarca e a domina quando o conceito se torna “ser para si” no sentido da prática. Vale dizer: a prática do homem e da humanidade é a verificação, o critério da objetividade do conhecimento. Este é exatamente o pensamento de Hegel? É preciso voltar a este ponto.<sup>212</sup>

Por que, então, a partir da prática, da ação, passagem exclusivamente ao “Bem”? Isto é estreito, unilateral! E o *útil*?

Certamente, aqui o útil tem lugar. Ou, para Hegel, o útil seria igualmente o bem?

Tudo isto no capítulo “A Ideia do conhecimento” (capítulo II) - na passagem para a Ideia Absoluta (capítulo III) - ou seja: sem nenhuma dúvida, a prática, para Hegel, constitui um elo na análise do processo do conhecimento, notadamente como passagem à verdade objetiva (“absoluta”, como diz Hegel). Marx, portanto, segue diretamente Hegel, introduzindo o critério da prática na teoria do conhecimento: cf. as teses sobre Feuerbach.<sup>213</sup>

<sup>212</sup> Hegel sobre a prática e a objetividade do conhecimento.

<sup>213</sup> [Cf. K. Marx-F. Engels, A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533 e ss.]

*A prática na teoria do conhecimento*

(320) “Enquanto subjetivo, o conceito pressupõe de novo um ser-outro que é em si; é *impulso* a se realizar, o fim que quer, por si mesmo, dar-se objetividade no mundo objetivo e realizar-se. Na Ideia teórica, o conceito subjetivo, como geral, privado de determinações em si e para si, opõe-se ao mundo objetivo, do qual extrai o conteúdo determinado. Na Ideia prática, contudo, ele se opõe ao real como real; mas a certeza que é própria do sujeito em seu ser determinado em si e para si é a certeza da sua realidade e da *irrealidade* do mundo...”

Esta determinação contida no conceito, igual a ele e que traz em si a exigência de uma realidade singular, exterior, é o Bem. O Bem aparece com a dignidade do Absoluto, porque ele é a plenitude do conceito no interior de si mesmo, o objetivo na sua forma de unidade livre e de subjetividade. Esta Ideia É SUPERIOR À IDEIA DO CONHECIMENTO já que não tem apenas a dignidade do universal, mas também a do ABSOLUTAMENTE REAL...

Eis por que a atividade do fim não está dirigida contra ela mesma, com o propósito de receber interiormente e de se apropriar de uma dada determinação; ao contrário, ela se esforça para pôr a sua própria determinação e para se dar a realidade sob a forma de realidade exterior mediante a superação das determinações do mundo externo”...

*Alias:*<sup>214</sup> a consciência humana não apenas reflete o mundo objetivo, mas também o cria.

O conceito (=ohomem), como subjetivo, pressupõe de novo o ser-outro em si (= a natureza independente do homem). Este conceito (= homem) é o *desejo* de se realizar, de se dar uma objetividade no mundo objetivo e de fazer-se realidade.

Na Ideia teórica (no domínio da teoria), o conceito subjetivo (o conhecimento?), enquanto universal e privado em si mesmo de determinações, opõe-se ao mundo objetivo do qual extrai um conteúdo e uma matéria determinados.

Na Ideia prática (no domínio da prática), este conceito *com* o real (ativo?) opõe-se à realidade.

A certeza que o sujeito (aqui subitamente no lugar do conceito) tem no seu ser em si e para si, como sujeito determinado, é a certeza da sua própria realidade e da *irrealidade* do mundo.

Vale dizer; o mundo não satisfaz o homem e o homem decide transformá-lo mediante a sua ação.

O essencial: o “bem” é “a exigência de um real externo”, isto é, por “bem” enten- de-se a *prática* humana = exigência de uma *realidade* exterior.

A PRÁTICA É SUPERIOR AO CONHECIMENTO (TEÓRICO) porque ela tem a dignidade não apenas do universal, mas também do real imediato.

“...A atividade do fim não está dirigida contra si mesma...”

mas, pela supressão de alguns aspectos, fenômenos, traços determinados do mundo *exterior*, ela procura *dar-se uma realidade sob a forma da realidade exterior...*

<sup>214</sup> [Dito de outra forma.]

“O bem realizado é bom porque ele já está no fim subjetivo\* na sua ideia; a realização lhe confere um ser determinado exterior” ..; (322).

“Da parte do mundo objetivo pressuposto por ele - cuja pressuposição implica a subjetividade e a finitude do bem e que, SENDO OUTRO, SEGUE SEU PRÓPRIO CAMINHO -, a realização do próprio bem está sujeita a obstáculos e até mesmo à impossibilidade...” (323).

O “mundo objetivo” segue “seu próprio caminho” e a prática humana, que tem diante de si este mundo objetivo, encontra “obstáculos” para a realização do seu fim e até se choca com a “impossibilidade”.<sup>215</sup>

“O Bem permanece, assim, um *dever ser*, ele é em si e para si, mas o Ser, como última e abstrata imediaticidade, permanece, em oposição ao Bem, determinado igualmente como um Não-Ser” (323).

O bem, os bons propósitos permanecem um *dever subjetivo*.

“A Ideia do Bem consumado é, decerto, um postulado absoluto, mas apenas um postulado, ou seja, um absoluto marcado pela DETERMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE. Aqui, DOIS MUNDOS AINDA ESTÃO EM OPOSIÇÃO, o domínio do *subjetivo*, nos *puros* espaços do pensamento *transparente*, e o domínio do *objetivo*, no elemento de uma *realidade diversa* exterior, que é o reino das trevas. O desenvolvimento completo desta oposição não resolvida, deste fim absoluto ao qual se opõe irresistivelmente o limite desta realidade, foi considerado mais de perto na *Fenomenologia do Espírito*, p. 453 e ss.” (323)...<sup>216</sup>

*Zombaria* sobre os “puros espaços do pensamento transparente” no reino da subjetividade, a que se opõem as “trevas” da realidade “objetiva”, “diversa”.

“Nesta última [= a ideia teórica diferenciada da ideia prática]... o conhecimento se sabe apenas como apreensão, como identidade indeterminada em si e para si, do conceito consigo mesmo; a realização, isto é, a objetividade determinada em si e para si é, para a ideia teórica, *um dado*, e o *ser verdadeiro* É A REALIDADE QUE EXISTE INDEPENDENTEMENTE DA POSIÇÃO SUBJETIVA. Ao contrário, para a ideia prática,

<sup>215</sup> N.B.

<sup>216</sup> Dois mundos; o subjetivo e o objetivo.

esta realidade que se opõe a ela como limite insuperável é o nada em si e para si, que deve receber a sua determinação verdadeira e o seu valor único mediante os fins do Bem. Eis por que o próprio querer É

UM OBSTÁCULO À REALIZAÇÃO DE SEU FIM, NA MEDIDA EM QUE SE SEPARA DO CONHECIMENTO E PORQUE A REALIDADE EXTERIOR NÃO RECEBE DESTE QUERER

a forma DO QUE VERDADEIRAMENTE EXISTE; assim, a ideia do Bem só encontra o seu acabamento na ideia do Verdadeiro” (324).

O conhecimento... encontra diante de si o ser verdadeiro como uma realidade dada independentemente das opiniões (*Setzen*) subjetivas.<sup>217</sup> (Isto é materialismo puro!) O querer do homem, sua prática, se opõe ela mesma à realização do seu fim... porque se separa do conhecimento e não reconhece a realidade exterior como o ser verdadeiro (verdade objetiva). É necessária a *unidade da prática e do conhecimento*.

E, na sequência imediata:

“Mas esta passagem, a ideia do Bem a realiza através de si mesma” (passagem da ideia da verdade à ideia do Bem, da teoria à prática e *vice-versa*). “No silogismo da ação, a primeira premissa é a relação imediata do fim bom com a realidade de que se apropria e que, na segunda premissa, dirige, como *meio* EXTERIOR, contra a realidade exterior” (324).

“O silogismo da ação”... Para Hegel, a *ação*, a prática, é um “*silogismo lógico*”, uma figura lógica. E isto é verdade!<sup>218</sup> Não, decerto, no sentido de que o ser-outro da figura da lógica seja a prática do homem (= idealismo absoluto), mas no sentido inverso: a prática humana, repetida milhões de vezes, fixa-se na consciência mediante as figuras lógicas. Tais figuras adquirem a solidez de um preconceito e um caráter axiomático precisamente em virtude dessa repetição infinita.<sup>219</sup>

Primeira premissa: o *fim bom* (fim subjetivo) *versus* a *realidade* (“realidade exterior”)

Premissa 2: *meio* externo (*instrumento*) (objetivo)

<sup>217</sup> N.B.

<sup>218</sup> N.B.

<sup>219</sup> N.B.

Premissa 3: ou conclusão: unidade do sujeito e do objeto, verificação das ideias subjetivas, critério da verdade objetiva. <sup>1</sup>

325. “ A realização do bem, apesar de uma realidade que se opõe a ele, é a mediação, absolutamente necessária para a relação imediata e para a efetivação do bem...” (325).

“Contudo, se o fim do bem não deve ser realizado pela ação, isto seria uma recaída do conceito na sua posição anterior à ação - posição de uma realidade determinada como sem valor (*nichtig*) e, todavia, pressuposta *como* real; uma recaída que se torna progresso na má infinitude e cujo único fundamento reside em que, na superação daquela realidade abstrata, esta superação é também imediatamente esquecida, ou seja, esquece-se que esta realidade tinha sido pressuposta como inexistente em si e para si, como realidade não objetiva” (325).

A não realização dos fins (da atividade humana) deve-se à apreensão da realidade como não existente, ao seu não reconhecimento como realidade objetiva.<sup>220</sup>

“Uma vez que a atividade do conceito objetivo transforma a realidade exterior e que, assim, a sua determinação é superada, a sua realidade apenas aparente, as suas determinações externas e a sua nulidade se encontram suprimidas e ela é *posta* como existente em si e para si...” (326).

A atividade do homem que elaborou uma representação objetiva do mundo *transforma* a realidade externa, abole a sua determinação (transforma tal ou qual de seus aspectos, qualidades) e lhe retira os traços de aparência, de exterioridade e de nulidade, tornando-a existente em si e para si (= objetivamente verdadeira).<sup>221</sup>

“Neste processo... a determinação do bem como *simplesmente subjetivo*, como fim limitado por seu conteúdo, a necessidade de realizá-lo apenas pela atividade subjetiva e esta própria atividade são superadas. No RESULTADO, a mediação se supera ela mesma - ela é uma imediaticidade que não é o restabelecimento da pressuposição, mas

<sup>220</sup> N.B.

<sup>221</sup> N.B.

sobretudo sua superação. Assim, a ideia do conceito determinado em si e para si é agora posta *não apenas no sujeito ativo*, mas também como uma realidade imediata; e, inversamente, esta é (tal como no CONHECIMENTO) uma OBJETIVIDADE VERDADEIRA” (326).

O resultado da ação é a verificação do conhecimento subjetivo e o critério da verdadeira objetividade.

327. “Assim, neste resultado, o *conhecimento é resgatado* E UNIDO A IDEIA PRÁTICA; a realidade dada é, ao mesmo tempo, determinada como o fim absoluto realizado, mas não como na pesquisa teórica (ou seja, como mundo objetivo sem a subjetividade do conceito), e sim, como um mundo objetivo cuja razão interna e cuja existência real é o conceito. Isto é a Ideia absoluta” (327). (Fim do capítulo II. Passagem ao capítulo III: “A Ideia absoluta”).

### Capítulo III: A Ideia absoluta

327. “A Ideia absoluta é, tal como se manifestou, a identidade da ideia teórica e da ideia prática, cada uma das quais, por si mesma, é ainda unilateral...” (327).

A unidade da ideia teórica (do conhecimento) e da *prática* - *N.B. isto. E* esta unidade encontra-se *precisamente na teoria do conhecimento*, já que se obtém como resultado “a ideia absoluta” (e a ideia = “objetivamente verdadeira”, tomo V, 236).

Resta considerar, agora, não mais o conteúdo, mas “a universalidade da sua forma - isto é, o *método*” (329).

“Na pesquisa teórica, o método é também *instrumento*, meio subjetivo pelo qual ela se relaciona com o objeto... No conhecimento verdadeiro, ao contrário, o método não é apenas uma multiplicidade de certas determinações, mas a determinação em si e para si do conceito que só é meio (meio termo no silogismo) porque tem também um sentido objetivo”... (331).

“O método absoluto (isto é, o método de conhecimento da verdade objetiva) não opera como uma reflexão exterior, mas extrai a determinação do seu próprio objeto, porque é, em si mesmo, seu princípio e sua alma imanente. - Isto era o que Platão exigia do

conhecimento: *considerar as coisas em e para si mesmas*, em parte 1 em sua generalidade e em parte sem se afastar delas, sem procurar 1 circunstâncias secundárias, exemplos e comparações, tomando ape-1 nas essas coisas e elevando à consciência o que lhes é imanente”... J (336).

]

Este método do “conhecimento absoluto” é *analítico*, “mas, | igualmente, *sintético*”... (336).

“Este momento tanto analítico quanto sintético do *juízo*, pelo qual o universal que está no início se determina por si mesmo como o *outro de si mesmo*, pode ser designado como *dialético*”(336).<sup>222</sup>

Esta definição não é das mais claras!!!

1) A definição do conceito a partir de si mesmo (*a própria* coisa deve ser considerada nas suas relações e no seu desenvolvimento);

2) a contradição na própria coisa, as forças e as tendências contraditórias em cada fenômeno;

3) a unidade da análise e da síntese.

Tais são, aparentemente, os elementos da dialética. Seria possível apresentá-los de modo mais detalhado, como a seguir:<sup>223</sup>

1º. a *objetividade* da análise (nada de exemplos, nada de digressões, mas a coisa em si mesma);

2º. todo o conjunto das múltiplas *relações* desta coisa com as outras;

3º. o *desenvolvimento* desta coisa (ou fenômeno), seu movimento próprio, sua vida própria;

4º. as *tendências* (e aspectos) internas contraditórias nesta coisa;

5º. a coisa (o fenômeno etc.) como soma e *unidade dos contrários*;

6º. a *luta* ou o desenvolvimento destes contrários, a contradição das tendências etc.;

7º. a unidade da análise e da síntese - a análise dos elementos particulares e o conjunto, a soma destes elementos;

<sup>222</sup> Uma das definições da *dialética*.

<sup>223</sup> *Elementos da dialética*.

De modo sumário, pode-se definir a dialética como a doutrina da unidade dos contrários. Desse modo, será captado o núcleo da dialética, mas esta definição exige explicações e desenvolvimentos.

8º. as relações de cada coisa (fenômeno etc.) não são apenas múltiplas, mas universais. Toda coisa (fenômeno, processo etc.) está ligada a *todas* as outras;

9º. não somente a unidade dos contrários, mas também as *transições* DE CADA determinação, qualidade, traço, aspecto, propriedade a *cada* outra (a seu contrário);

10º. processo infinito de descoberta de *novos* aspectos, relações;

11º. processo infinito de aprofundamento do conhecimento humano das coisas, fenômenos, processos etc., que vai do fenômeno à essência e da essência menos profunda à essência mais profunda;

12º. da coexistência à causalidade e de uma forma de conexão e de interdependência a outra, mais profunda, mais universal;

13º. reiteração, na fase superior, de alguns traços, propriedades etc. da inferior;

14º. aparente retorno do velho (negação da negação);

15º. luta do conteúdo com a forma e vice-versa. A rejeição da forma, remanejamento do conteúdo;

16º. passagem da quantidade à qualidade e vice-versa (15º. e 16º. são *exemplos* do 9º.).

“A dialética é uma das antigas ciências que foram ignoradas na metafísica moderna e, depois, na filosofia popular, tanto entre os antigos quanto entre os modernos...” (336). Diógenes Laércio disse de *Platão* que ele foi o inventor da *dialética*, a terceira ciência filosófica (como Tales, quanto à filosofia da natureza, e Sócrates, quanto à filosofia moral)<sup>224</sup>, mas os que mais alardeiam este mérito de Platão lhe dedicam pouca atenção...”<sup>225</sup>

<sup>224</sup> [É no livro III de Vidas, opiniões e sentenças dos filósofos mais ilustres que Diógenes Laércio menciona a elaboração da dialética por Platão. Esta obra, composta de dez livros, oferece uma importante fonte para o estudo das concepções dos antigos filósofos gregos.]

<sup>225</sup> Platão e a dialética.

“Frequentemente se considerou a dialética como uma *arte*, como se ela estivesse fundada num *talento* subjetivo e não pertencesse à objetividade do conceito” (336).<sup>226</sup> Foi um importante mérito de Kant reintroduzir a dialética, reconhecê-la como uma “propriedade necessária” da “razão” (337); mas o resultado da aplicação da dialética deve ser o “inverso” (do que afirmou Kant) - *ver mais adiante*.

O que se segue é um *esboço da dialética* - muito interessante, claro, importante:

“Além de a dialética habitualmente aparecer como algo de acidental, ela recebe também uma forma mais exata, a saber: sobre qualquer objeto, por exemplo, o mundo, o movimento, um ponto etc., mostra-se que lhe é próprio alguma determinação; por exemplo, mostra-se, seguindo a ordem dos objetos citados, a finitude no espaço ou no tempo, a presença *neste* espaço, a negação absoluta do espaço; e, em seguida, mostra-se que a qualidade exatamente contrária igualmente lhe pertence, por exemplo, a infinitude no tempo e no espaço, a não presença neste lugar, a relação com o espaço e, portanto, a espacialidade. A antiga escola eleata dirigia a sua dialética especialmente contra o movimento;<sup>227</sup> Platão, com frequência, contra as ideias e conceitos dos seus contemporâneos, sobretudo os sofistas, mas também contra as categorias puras e as determinações reflexivas; o ceticismo posterior estendeu-a não só aos chamados fatos imediatos da consciência e máximas da vida cotidiana, mas também a todos os conceitos científicos (337).<sup>228</sup> A conclusão que se extrai de tal dialética é, em geral, a *contradição* e a *nulidade* das afirmações estabelecidas. Mas isto pode ter um duplo sentido: um sentido objetivo, ou seja, que o *objeto* que assim se contradiz ele mesmo se abole e se anula - esta foi a conclusão dos eleatas, que negam a *verdade* do mundo, do movimento, do ponto -, ou um sentido subjetivo, ou seja, *que atribui a insuficiência ao conhecimento*. E esta última conclusão se interpreta de duas maneiras: ou que a dialética produz, mediante um artifício

<sup>226</sup> A objetividade da dialética.

<sup>227</sup> Da história da dialética.

<sup>228</sup> Papel do ceticismo na história da dialética.

de prestidigitação, uma falsa aparência<sup>229</sup> (este é o ponto de vista do chamado senso comum, que se aferra à evidência *sensível* e às representações e expressões habituais)...

por exemplo, Diógenes: o Cão<sup>230</sup> demonstra o movimento caminhando - é “refutação vulgar” diz Hegel.

ou, então, esta conclusão da nulidade subjetiva não se refere à dialética mesma, mas, antes, ao conhecimento contra o qual ela é dirigida, precisamente no sentido do ceticismo ou do kantismo, contra o *conhecimento em geral*” (338).<sup>231</sup>

“Aqui, o preconceito fundamental é o de que a dialética não tem mais do que um *resultado negativo*” (338).

Kant, entre outras coisas, teve o mérito de chamar a atenção para a dialética e para o estudo das “determinações do pensamento em si e para si” (339).

“O objeto, tal como é sem o pensamento e sem o conceito, é uma representação ou um nome; ele é o que é nas determinações do pensamento e do conceito...”<sup>232</sup>

“Não se deve, pois, considerar defeito de um objeto ou de um conhecimento, quando, por sua natureza ou por uma conexão externa, eles se mostrem dialéticos...”<sup>233</sup>

“Assim, todas as oposições consideradas como sólidas, por exemplo, o finito e o infinito, o singular e o universal, não são contraditórias por uma justaposição exterior, mas são, como o provou o estudo da sua natureza, transição em si e para si” (339).<sup>234</sup>

<sup>229</sup> A dialética é vista como prestidigitação.

<sup>230</sup> [Diógenes de Sinope (ca. 413-327 a. C.), representante da escola cínica, recebeu o apelido de Cão pelo seu estilo de vida pobre e seu desprezo pelas convenções públicas.]

<sup>231</sup> O kantismo também = ceticismo.

<sup>232</sup> Correto! a *representação* e o *pensamento*, o desenvolvimento de ambos, *nil aliud* [nada mais].

<sup>233</sup> O objeto se manifesta como dialético.

<sup>234</sup> Os conceitos não são imóveis, mas, em si e para si, pela sua natureza = transição.

(340) “Este é o ponto de vista indicado antes, segundo o qual um universal primeiro, considerado em si e para si, revela-se o outro de si mesmo...”<sup>235</sup>

“Mas o Outro não é, essencialmente, a negação vazia, o nada, AQUILO QUE SE CONSIDERA O RESULTADO HABITUAL DA DIALÉTICA: é o Outro do primeiro termo, a negação do imediato; ele é, portanto, determinado como o mediato - e contém em si a determinação geral do primeiro termo (340). Este é, assim, essencialmente *conservado* e *mantido* no Outro.<sup>236</sup> - Manter no resultado o positivo na *sua* negação, manter no resultado o conteúdo da premissa - eis o mais importante no conhecimento racional; basta a reflexão mais simples para se convencer da verdade absoluta desta exigência e, se são necessários *exemplos* para prová-la, toda a lógica não é outra coisa” (340).

Nem a pura negação, nem a negação vazia, nem a negação *cética*, nem a hesitação, nem a dúvida são características e essenciais na dialética - a qual, bem entendido, contém em si um elemento de negação e até mesmo como o elemento mais importante -, mas a negação como momento da conexão, momento do desenvolvimento; que mantém o positivo, isto é, sem qualquer hesitação, sem ecletismo.

A dialética consiste na negação do *primeiro* termo, na sua substituição pelo *segundo* (na transição do primeiro ao segundo, na indicação da conexão do primeiro com o segundo etc.). O segundo pode ser compreendido como o predicado do primeiro

- “por exemplo, o finito é o infinito, o uno é o múltiplo, singular é o universal” ... (341).

(341) . “Dado que o primeiro termo ou o imediato é o conceito *em si* e, portanto, somente é negativo em si,<sup>237</sup> seu momento dialético consiste em que a *diferença* que contém *em si* está posta no seu interior. Pelo contrário, o segundo termo é o *determinado* (341), *diferença* ou a relação (342); seu momento dialético consiste em por a *unidade* que está contida nele...” (341-342).

<sup>235</sup> O primeiro conceito universal (também = o primeiro conceito universal que se encontre).

<sup>236</sup> Isto é muito importante para compreender a dialética.

<sup>237</sup> “Em si” = em potência, ainda não desenvolvido, desdobrado.

Em relação às coisas simples e originárias, às “primeiras” afirmações positivas etc., o “momento dialético” - *vale dizer*, o método científico - exige que se indique a diferença, a conexão, a transição. Sem isto, a afirmação positiva é incompleta, imóvel, sem vida. Em relação ao “segundo termo”, o termo negativo, o “momento dialético” exige que se indique a “*unidade*”, ou seja, a conexão do negativo com o positivo, a descoberta deste positivo no negativo. Da afirmação à negação, da negação à unidade com o afirmado: sem isto, a dialética se converte numa negação vazia, num jogo ou em ceticismo.

“Se, então, a negação, o determinado, a relação, o juízo e todas as determinações que se incluem neste segundo momento não aparecem, para si mesmos, já como contradição e como dialéticos, isto se deve apenas a um defeito do pensamento que não confronta as suas ideias. Porque a matéria - as determinações *opostas numa relação* - estão já *postas* e disponíveis para o pensamento. Mas o pensamento formal erige a identidade em lei, deixa o conteúdo contraditório dado cair na esfera da representação, no espaço e no tempo,<sup>238</sup> onde os termos contraditórios se mantêm *externos um ao outro* na justaposição e na sucessão e assim aparecem diante da consciência SEM CONTATO RECÍPROCO” (342).

Os objetos “aparecem diante da consciência sem contato recíproco” - eis a essência da antidialética. Aqui, entretanto, Hegel parece ter mostrado as orelhas de asno do idealismo, referindo-se ao tempo e ao espaço como algo de *inferior ao pensamento*. Ademais, num *certo* sentido, a representação é, com efeito, inferior. O fundo da coisa consiste em que o pensamento deve *incluir* toda a “representação” em seu movimento *e, para tanto*, deve ser dialético. A representação está mais *próxima* da realidade do que do pensamento? Sim e não. A representação não pode apreender o movimento *em sua totalidade*; por exemplo, ela não capta o movimento à velocidade de 300 mil quilômetros por segundo,<sup>239</sup> mas o *pensamento* pode e deve captá-lo. O pensamento que brota da representação também reflete a realidade; o tempo é uma forma de ser da realidade objetiva. Aqui,

<sup>238</sup> N.B.

<sup>239</sup> [Velocidade de propagação da luz, velocidade máxima de qualquer movimento possível]

no conceito de tempo (e não na relação entre a representação e pensamento), reside o idealismo de Hegel.

“Este pensamento erige, pois, um princípio fundamental de terminado, a saber, que a contradição é ininteligível; mas, na realidade, o pensamento da contradição é o momento essencial do conceito. O pensamento formal, de fato, pensa a contradição, mas logo se desvia dela e, em seu preconceito, afasta-se no sentido da negação abstrata” (342).

“A negatividade que se acaba de considerar constitui o *ponto de viragem* no movimento do conceito. Ela é o ponto simples da relação negativa consigo mesma, a fonte interna de toda atividade, de todo movimento espontâneo vivo e espiritual, a alma dialética que toda verdade tem em si<sup>240</sup> e só por isto é verdade - pois somente nesta subjetividade se funda a superação da oposição do conceito e da realidade e a unidade que é o Verdadeiro.<sup>241</sup> - A segunda negação, a negação da negação a que chegamos agora, é esta superação da contradição, mas esta superação, tanto quanto a contradição, não é um *ato* da reflexão exterior; é o momento mais *interior*, mais *objetivo* da vida (343) e do Espírito, graças ao qual existem o sujeito, a pessoa, a liberdade”.

Eis o importante aqui: 1º. a descrição da dialética: movimento espontâneo, fonte da atividade, movimento da vida e do espírito; unidade das noções do sujeito (o homem) com a realidade; 2º. o mais alto grau da objetividade (o momento mais objetivo).

Esta negação da negação é o terceiro termo, diz Hegel (343) - “quando se quer *contar*” -, mas também se pode considerá-la o *quarto* (quadruplicidade) (344), contando *duas* negações, a negação “simples” ou “formal” e a negação “absoluta” (343).

Para mim, esta distinção não está clara - o absoluto não equivale ao concreto?

“Ainda que esta unidade, assim como toda a forma do método - a *triplicidade* seja apenas o aspecto externo superficial do método do conhecimento” (344)<sup>242</sup>

<sup>240</sup> O sal da dialética.

<sup>241</sup> Critério da verdade (unidade do conceito e da realidade).

<sup>242</sup> N.B.: a “triplicidade” da dialética é seu aspecto externo superficial.

- já é, todavia, diz ele, um “mérito infinito do kantismo” o tê-lo indicado (mesmo sem o conceito).

“Também o formalismo se apropriou da triplicidade e manteve o seu *esquema* vazio; mas a desordem superficial e a vacuidade das pretensas *construções* filosóficas modernas, apenas consistentes na manutenção deste esquema formal, carente de conceito e determinação imanente, usado para estabelecer uma ordem externa, tornaram aquela forma maçante e lhe conferiram má reputação. Contudo, a banalidade deste uso não pode comprometer seu valor interno e é preciso apreciar altamente o fato de que assim foi descoberta, ainda que incompleta, uma figura da razão” (345).<sup>243</sup>

O resultado da negação da negação é o terceiro termo, não “um terceiro termo imóvel, mas precisamente esta unidade (dos contrários) que é movimento e atividade mediando-se a si mesma...” (345).

O resultado desta transformação dialética no “terceiro termo” na síntese, constitui uma nova premissa, uma nova afirmação etc., que, de novo, torna-se fonte de uma análise ulterior. Mas neste “terceiro” grau já entra o “*conteúdo*” do conhecimento (“o conteúdo do conhecimento como tal já entra no domínio da análise”) - e o *método* se expande em *sistema* (346).

O começo de todos os raciocínios, de toda análise - a primeira premissa parece agora indeterminado, “incompleto”; surge uma necessidade de demonstrá-lo, de “deduzi-lo” (347) e se obtém “o que pode aparecer como a exigência de um infinito progresso *regressivo* na demonstração e na dedução” - mas, por outra parte, a nova premissa impulsiona *para a frente*...

“Assim, o conhecimento avança de conteúdo em conteúdo. Antes de tudo, esta progressão se determina pelo fato de começar por determinações simples, a que se seguem determinações continuamente mais *ricas* e mais *concretas*. De fato, o resultado contém o seu começo e seu movimento enriqueceu-o com uma nova determinação. O universal constitui o fundamento; por isto, a progressão não deve ser tomada como um fluir de uma coisa à outra. No método

<sup>243</sup> [Hegel ataca violentamente o formalismo, o jogo ocioso com a dialética. (Nota da edição francesa).]

absoluto, o conceito *se conserva* em seu ser-outro, o universal na sua particularização, no juízo e na realidade; ele eleva a cada degrau da determinação seguinte toda a massa do seu conteúdo anterior e, pela sua progressão dialética, não deixa nada para trás e carrega consigo todo o adquirido e se enriquece e se condensa em si mesmo...” (349).

Este fragmento resume bastante bem todo o sentido da dialética.

Mas a *expansão* exige também o *aprofundamento* (“*in-sich-gehen*”<sup>244</sup>) e “a maior extensão é também a intensidade mais alta” (349).

“Eis por que o mais rico é o mais concreto e o mais subjetivo e o que se retoma na profundidade mais simples é também o mais potente e dominante” (349).<sup>245</sup>

(350) “Assim, cada progresso nas determinações, na medida em que se afasta do começo indeterminado, é também um *retorno em direção a ele*, de modo que os processos que ao princípio podem parecer diferentes (o aprofundamento regressivo do começo e o progresso das determinações novas) coincidem e são idênticos” (350).

Não se pode depreciar este começo indeterminado:

“Não se pode depreciá-lo porque assim ele poderia ser admitido apenas como hipotético e provisório.<sup>246</sup> O que se poderia apresentar contra ele - por exemplo, os limites do conhecimento humano, a necessidade de se examinar o instrumento do conhecimento antes de dirigir-se às coisas - são também pressuposições que, como determinações concretas, exigem elas mesmas sua mediação e fundamentação. Como elas não apresentam, do ponto de vista formal, nenhuma vantagem sobre o *começo...* e como, em virtude do seu conteúdo concreto, têm necessidade de serem deduzidas, pode-se considerar que são PRETENSÕES INÚTEIS as suas demandas de uma atenção preferencial. Seu conteúdo é falso porque transformam em irrefutável e absoluto o que é conhecido como finito e não verdadeiro,

<sup>244</sup> [Literalmente, *entrar-em-si*.]

<sup>245</sup> N.B. isto: *o mais rico é o mais concreto* e o mais *subjetivo*.

<sup>246</sup> N.B.: Hegel contra Kant.

isto é, um conhecimento limitado determinado como forma e instrumento em oposição ao seu conteúdo; este conhecimento falso é, ele mesmo, também forma, explicação, regressão. - Igualmente, o método da verdade sabe que o começo é imperfeito porque é começo, mas, ao mesmo tempo, sabe que esta imperfeição é uma necessidade, porque a verdade é apenas a marcha para si mesma por meio da negatividade do imediato...” (351).<sup>247</sup>

“Em virtude da natureza do método, a ciência se apresenta como um *círculo* fechado sobre si mesmo, no qual o fim retorna pela *mediação do começo*, fundamento simples; e este círculo é um *círculo constituído por círculos*... Os anéis desta cadeia são as ciências particulares...” (351).<sup>248</sup>

“O método é o conceito puro que se refere apenas a si mesmo; por conseguinte, é a simples relação consigo mesmo que é o ser. Mas agora ele é também o ser em sua *plenitude*, o conceito que se concebe a si mesmo, o ser como totalidade concreta e também completamente intensiva...” (352).<sup>249</sup>

“Em segundo lugar, esta ideia [a ideia do conhecimento absoluto] é ainda lógica, está encerrada no pensamento puro e é ainda ciência do conceito divino. Decerto que sua exposição sistemática é ela mesma uma realização, porém mantida dentro daquela esfera. Como a ideia pura do conhecimento está, assim, encerrada na subjetividade, ela é *tendência* a superar esta última e a pura verdade torna-se, como último resultado, *o começo de uma outra esfera e de uma outra ciência*. Aqui, basta indicar esta transição”.

“E, sobretudo, já que a Ideia se põe como unidade absoluta do conceito puro e da sua realidade e, assim, coincide com a imediatez do ser, ela, como totalidade, manifesta-se sob esta forma (353) - Natureza”.<sup>250</sup>

Esta frase da *última* página (353) da *Lógica* é notável. Transição da ideia lógica à *Natureza*. O materialismo está ao alcance da mão.

<sup>247</sup> Contra Kant (correto).

<sup>248</sup> A ciência é um círculo de círculos.

<sup>249</sup> N.B.: conexão do método dialético com o “ser em sua plenitude”; com o ser pleno de conteúdo e concreto.

<sup>250</sup> Passagem da Ideia à *Natureza*...

Engels tinha razão: o sistema de Hegel é um materialismo posto de cabeça para baixo. Esta não é a última frase da *Lógica*, mas o que se lhe segue até o fim da página não é importante.<sup>251</sup>

Fim da *Lógica*. 17 de dezembro de 1914.

Observações gerais

É curioso que todo o capítulo sobre a Ideia “absoluta” quase não mencione a palavra “deus” (escapou-lhe uma vez: o “conceito divino” faz uma pequena aparição); ademais - N.B. *isto* -, este capítulo não contém especificamente quase nenhum *idealismo* específico, mas tem como objeto essencial o *método dialético*. Síntese e resumo, a última palavra e a essência da lógica de Hegel é o *método dialético* - e isto deve ser observado com ênfase. Mais ainda: na obra *mais idealista* de Hegel há *menos* idealismo e *mais* materialismo. É “contraditório”, mas é um fato!

Tomo VI, p. 399.<sup>252</sup>

*Enciclopédia*, § 227 - excelentes coisas sobre o método *analítico* (“decompor” o fenômeno “concreto dado” - “dar a forma de abstração” a seus aspectos particulares e “destacar” “a espécie ou a força e a lei” (p. 398)<sup>253</sup>) e sobre a sua aplicação:

Não é de forma nenhuma (como se costuma dizer) questão da “nossa decisão arbitrária” utilizar o método analítico ou o método sintético - “isto depende da própria forma do objeto a conhecer” (399).

Locke e os empiristas adotam o ponto de vista analítico. E se diz frequentemente que “o conhecimento não pode fazer mais do que isso” (399).

“Mas logo se percebe que isto é uma perversão das coisas e que o conhecimento que quer tomar as coisas como elas *são* incorre por

<sup>251</sup> N.B.: na *pequena Lógica* (*Enciclopédia* § 244, Zusatz, p. 414), a última frase do livro é: “Mas esta ideia que é, é a Natureza”.

<sup>252</sup> [Daqui em diante, os textos citados por Lênin são extraídos da *Pequena lógica*.]

<sup>253</sup> N.B.: “a espécie ou a força e a lei” (gênero = lei!).

isso numa contradição consigo mesmo”.<sup>254</sup> Por exemplo, um químico “esmaga” um pedaço de carne e nele descobre azoto, oxigênio etc. “Mas, então, essas matérias abstratas já não são mais carne”.

Pode-se ter muitas definições, porque os objetos possuem vários aspectos:

“Quanto mais rico é o objeto a definir, isto é, quanto mais aspectos ele oferece ao exame, mais diversas são as definições possíveis” (§ 229) - por exemplo, a definição da vida, do Estado etc.

Spinoza e Schelling apresentam, em suas definições, uma massa de elementos “especulativos” (aqui, aparentemente, Hegel utiliza esta palavra em seu melhor sentido), mas sob “a forma de simples asserção”. Ora, a filosofia deve demonstrar e deduzir tudo e não se limitar a definições.

A divisão deve ser “natural e não puramente artificial, isto é, arbitrária” (401).

Pág. 403-404 - contra as “construções”, o “jogo” das construções, quando se trata do conceito, da Ideia, da “unidade do conceito e da objetividade...”

Na *Pequena lógica*, § 233, a seção *b*, intitula-se “A vontade” (o que, na Grande *lógica*, é “A Ideia do bem”).

A atividade é uma “contradição” - o fim é real e irreal, possível e não possível... etc.

“Formalmente, o desaparecimento desta contradição consiste em que a atividade supera a subjetividade do fim e, com isto, também a objetividade, a oposição, em virtude da qual os dois são finitos, e supera não apenas a unilateralidade dessa subjetividade, mas supera a subjetividade em geral” (406).

<sup>254</sup> Muito justo! Cf. a observação de Marx n' *O capital*. [A observação referida por Lênin é a seguinte passagem da Enciclopédia, que Marx cita em nota de rodapé: “A razão é ao mesmo tempo astuta e poderosa. A astúcia consiste sobretudo na atividade mediadora, que, fazendo as coisas atuarem umas sobre as outras e se desgastarem reciprocamente, sem interferir diretamente neste processo, leva a cabo apenas os próprios fins da razão”. cf. K. Marx, *O capital*. Crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, Livro I, v. 1, p. 203.]

A posição de *Kant* e de *Fichte* (particularmente na filosofia moral) é a posição finalista, a posição do dever-ser subjetivo (fora da relação com o objetivo)...

Referindo-se à Ideia absoluta, Hegel ironiza (§ 237) as “declamações” a respeito dela, como se tudo se revelasse nela e assinala que “a Ideia absoluta ... é ... o universal; mas este universal não é simplesmente uma forma abstrata à qual (*sic!*) todo conteúdo particular se opõe como um outro; é uma forma absoluta a que retornam todas as determinações, toda a plenitude de conteúdo por elas posto.<sup>255</sup> Sob este ponto de vista, pode-se comparar a Ideia absoluta a um ancião que expressa as mesmas verdades religiosas que uma criança, mas para quem elas têm o sentido de toda a sua vida. Mesmo que a criança entenda o conteúdo da religião, esta é ainda, para ela, algo fora do qual se encontram toda a vida e todo o universo” (409).<sup>256</sup>

“É o movimento em sua totalidade que nos interessa...” (§ 23 7).<sup>257</sup>

“O conteúdo é o desenvolvimento vivo da Ideia...”. “Cada um dos graus até aqui considerados é uma imagem do absoluto, mas, antes de tudo, uma imagem limitada...”

§ 238, *Zuzats* [Aditamento]:

“O método da filosofia é, ao mesmo tempo, analítico e sintético - não no sentido de que ela justaponha ou alterne simplesmente estes dois métodos do conhecimento finito, mas no sentido de que os contém em si como superados e no sentido de que ela se comporta simultaneamente de modo analítico e sintético EM CADA UM DOS SEUS MOVIMENTOS.<sup>258</sup> O pensamento filosófico opera analiticamente enquanto apenas recebe o seu objeto, a Ideia, deixando-a afirmar-se e não fazendo mais do que assistir a seu movimento e a seu desenvolvimento.<sup>259</sup> Nesta medida, a filosofia é inteiramente passiva.

<sup>255</sup> *Très bien!* [Em francês, no original - Muito bem!]

<sup>256</sup> Bela comparação! Em lugar da religião banal, é preciso tomar todo tipo de verdades abstratas.

<sup>257</sup> Excelente!

<sup>258</sup> *Très bien!* [Em francês, no original - Muito bem!]

<sup>259</sup> Muito bem (e bem formulado).

Mas, ao mesmo tempo, o pensamento filosófico é sintético e se manifesta como atividade do próprio conceito. Isto exige um esforço para conter as suas próprias ideias e as suas opiniões particulares, que tendem sempre a se exteriorizar...” (411).

(§ 243, p. 413) “O método, portanto, não é a forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo...”.

(Fim da *Enciclopédia*.)

APÊNDICE  
PLANO DA DIALÉTICA (LÓGICA) DE HEGEL<sup>260</sup>

Sumário da pequena lógica (*Enciclopédia*)

- I. *A teoria do ser*
  - A) *Qualidade*
    - a) Ser
    - b) Ser-aí
    - c) Ser-para-si
  - B) *Quantidade*
    - a) A quantidade pura
    - b) O quanto
    - c) O grau
  - C) *A medida*
- II. *A teoria da essência*
  - A) *A essência como fundamento da existência*
    - a)
      - Identidade- a diferença - o fundamento
      - b) A existência
      - c) A coisa
    - B) *O fenômeno*
      - a) O mundo dos fenômenos
      - b) Conteúdo e forma
      - c) Relação

<sup>260</sup> [Este fragmento, que não consta da edição francesa que serve de base para nossa tradução, faz parte de um caderno de Lênin intitulado Filosofia, no qual também se encontra o comentário sobre o livro A Lógica de Hegel, de G. Noël O fragmento foi redigido em 1915. Dada a sua evidente relação com o texto do caderno que forma a edição de Lefebvre e Guterman, traduzido acima, resolvemos introduzi-lo como apêndice neste volume. Seguimos aqui, na formatação do texto, os mesmos padrões usados na edição francesa do caderno anterior, explicitados na nota 1 desta segunda parte. Como base para nossa tradução, utilizamos V. I. Lênin, Cahiers philosophiques. In: id., Oeuvres, Paris-Moscou: Éditions Sociales-Éditions du Progrès, 1971, v. 38. p. 302-305.)

- C) *A realidade [Wirklichkeit]*
  - a) Relação de substancialidade
  - b) Relação de causalidade
  - c) Ação recíproca

III. *A teoria do conceito* A) *O conceito subjetivo*

- a) Conceito
- b) Julgamento
- c) Silogismo
- B) *O objeto*
  - a) Mecanismo
  - b) Quimismo
  - c) Teleologia
- C) *Aldeia*
  - a) A vida
  - b) Conhecer
  - c) A Ideia absoluta

O conceito (o conhecimento) descobre no ser (nos fenômenos imediatos) a essência (a lei da causa, da identidade, da diferença etc.). É este o *caminho* realmente *universal* de todo conhecimento humano (de toda ciência) em geral. Este é o caminho tanto das *ciências da natureza* quanto da *economia política* (e da história). *Neste sentido*, a dialética de Hegel é a generalização da história do pensamento. É uma tarefa extremamente fecunda, ao que parece, seguir esse movimento de modo mais concreto, mais detalhado, na *história das ciências particulares*. Na lógica, a história do pensamento deve, no geral, coincidir com as leis do pensamento.

É evidente que Hegel vai muitas vezes do abstrato ao concreto (*Seiti* - abstrato, *Dasein* - concreto; *Fürsichsein*),<sup>261</sup> mas outras tantas segue o caminho oposto (conceito subjetivo - objeto - verdade (Ideia absoluta)).<sup>262</sup> Não seria isso uma inconseqüência do idealismo (o que Marx chamava *Ideenmystik*<sup>263</sup> em Hegel)? Ou há para isso

<sup>261</sup> [*Ser, ser-aí, ser-para-si.*]

<sup>262</sup> O *Sein* [ser] abstrato somente como *momento* no navropei [*na totalidade universal*].

<sup>263</sup> [*Mística das ideias.*]

razões mais profundas? (Por exemplo: ser = *nada* = ideia de devir, de desenvolvimento.) De início, *surgem* impressões, depois *algo* se destaca, e, em seguida, desenvolvem-se os conceitos de *qualidade*<sup>264</sup> (determinação da coisa ou do fenômeno) e de *quantidade*. Depois, o estudo e a reflexão orientam o pensamento no sentido do conhecimento da identidade - da diferença - do fundamento - da essência *versus* fenômeno - da causalidade etc. Todos estes momentos (avanços, graus, processos) do conhecimento se dirigem do sujeito para o objeto, comprovando-se por meio da prática e conduzindo através desta comprovação à verdade (= à Ideia absoluta).

Se Marx não nos deixou a *Lógica* (com L maiúsculo), deixou-nos a lógica de *O capital* - e seria conveniente utilizar a fundo esta observação para o problema aqui discutido. Em *O capital*, são aplicados a uma ciência a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento (não são necessárias três palavras: é a mesma coisa) de um materialismo que recolheu tudo o que há de precioso em Hegel e que o fez avançar.

Mercadoria - dinheiro - capital ►

► Produção de *Mehrwert*<sup>265</sup> absoluta

► Produção de *Mehrwert* relativa.

História do capitalismo e análise dos conceitos que a resumem.

Ponto de partida - o “ser” mais simples, o mais comum, o mais notório, o mais imediato: uma mercadoria singular (= ao “*Sein*” em economia política). Sua análise como relação social. Análise *dupla*, dedutiva e indutiva - lógica e histórica (as formas do valor).

Comprovação através dos fatos, da prática - é assim que, em *cada* passo, se faz a análise.

<sup>264</sup> Qualidade e sensação (*Empfindung*) são a mesma coisa, diz Feuerbach. Certamente o primeiro e primordial é a sensação, mas *nela*, inevitavelmente, a *qualidade*...

<sup>265</sup> [*Mais-valia*.]

202 ♦ V. I. Lênin

Cf., quanto a essência *versus* o fenômeno,

- ▶ preço e valor - oferta e procura *versus Wert (kristallisiert Arbeit)*<sup>266</sup>
- ▶ salário e preço da força de trabalho.

<sup>266</sup> [*Valortrabalho cristalizado.*]

## ÍNDICE DE NOMES

### A

Ainslie, Douglas, 19 Aristóteles,  
10,21,44,100,101,154, 158,171

### B

Bergson, Henri, 24,79  
Berzelius, Jöns Jacob, 120  
Büchner, Georg, 157

### C

Carnot, Nicolas, 118 Croce,  
Benedetto, 23,28

### D

Darwin, Charles, 80,132 Descartes,  
René, 77 Diógenes de Sinope, 187  
Diógenes Laércio, 185 Dostoievski,  
Fiódor Mikhailovitch, 48

### E

Engels, Friedrich, 7,11,15,16,26, 28,30,  
31, 33,42, 50, 55, 58,67, 78,80,85, 86,  
87,108,111,112,  
117,118,132,143,150,170 Erasmo de  
Roterdã, 55 Euler, Leonhard, 118

### F

Feuerbach, Ludwig, 54,86,95,121,  
142,157,178 Fichte, Johann Gottlieb,  
54,104,  
115,196 Fischer, Kuno, 143,155,

### G

Galileu Galilei, 120 Gauss,  
Karl Friedrich, 176

### H

Haldane, J. B. S., 78  
Heidegger, Martin, 52,86  
Heráclito, 16,109 Hume,  
David, 127,157, 173

### J

Jacobi, Carl Gustav, 177 James, William,  
23

### K

Kant, Immanuel, 10,28,48, 70, 77,  
102,104,106,107,112,115,  
116,117,119,126,127,149,  
150,151,152,153,154,156,  
157,161,165,173,174,175,  
176,177,186,187,192,193,196  
Kepler, Johannes, 120 Kierkegaard,  
Soren, 52,71

L

La Rochefoucault, François de, 48  
Lagrange, Joseph-Louis, 118 Lamarck,  
Jean-Baptiste, 80 Leibniz, Gottfried  
Wilhelm, 16,43,  
113,115,118,134,142,176 Locke, John,  
194

M

Mach, Ernst, 127 Maquiavel, Nicolau,  
55 Marx, Karl, 7,11,15,30,31,39,42,  
48,49,50,55,63,64,69,72,83,  
85,87,91,132,136,143,178, 195,200,201  
McTaggart, John Ellis, 19 Moeller van  
der Bruck, Arthur, 90 Morus, Thomas,  
55 Mussolini, Benito, 8,9

N

Newton, Isaac, 118 Nietzsche,  
Friedrich, 48,54,58,71 Noel, George,  
199

P

Parmênides, 16,105,109,110  
Pearson, Charles, 141 Pitágoras,  
117  
Platão, 16,40,71,90,100,105,110,  
136,185,186 Plehkanov, Gueorgui  
Valentinovich, 145,157 Proudhon,  
Pierre Joseph, 132

## R

Rimbaud, Arthur, 92

## S

Saint-Simon, Claude-Henri de  
Rouvroy, conde de, 55 Schelling,  
Friedrich Wilhelm Joseph, 54,195  
Schiller, Friedrich, 118  
Schopenhauer, Arthur, 48  
Sócrates, 136,185 Spengler.  
Oswald, 86 Spinoza, Baruch,  
105,110, 111, 142, 149,195

## T

Tales, 185  
Tchernov, Viktor Mikhailovitch,  
170

## V

Voltaire (François-Marie Arouet),  
46

## W

Weitling, Wilhelm, 132 Wolff,  
Christian, 105,177