UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA JURÍDICA
Campus de Jacarezinho

DIOGO MARIANO CARVALHO DE OLIVEIRA

A DIALÉTICA ENTRE HEGEL E MARX: ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA JURÍDICA E DA FORMA POLÍTICA

JACAREZINHO
2018

DIOGO MARIANO CARVALHO DE OLIVEIRA

A DIALÉTICA ENTRE HEGEL E MARX: ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA JURÍDICA E DA FORMA POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Estadual do Norte do Paraná como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciência Jurídica.

Área de concentração: Teorias da Justiça e Exclusão Social

Linha de pesquisa: Função Política do Direito

Orientador: Prof. Dr. Jorge Sobral da Silva Maia
Co-orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

JACAREZINHO

2018

O48a Carvalho de Oliveira, Diogo Mariano.

A dialética entre Hegel e Marx: elementos para uma crítica da forma jurídica e da forma política / Diogo Mariano Carvalho de Oliveira. -- Jacarezinho, 2018.

343f.

Orientador: Jorge Sobral da Silva Maia.
Co-orientador: Oswaldo Giacóia Jr.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Ciência Jurídica) -- Universidade Estadual do Norte do Paraná, Programa de Pós-graduação em Ciência Jurídica, *Campus* de Jacarezinho, 2018.

1. Dialética hegeliana e marxiana. 2. Forma valor e forma jurídica. 3. Crítica marxista do direito. 4. Origens da teoria da soberania moderna. 5. Forma política e estado de exceção.
A dialética entre Hegel e Marx: elementos para uma crítica da forma jurídica e da forma política.

CDD: 340
CDU: 340.12

DIOGO MARIANO CARVALHO DE OLIVEIRA

A DIALÉTICA ENTRE HEGEL E MARX: ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA JURÍDICA E DA FORMA POLÍTICA

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do grau de Mestre em Ciência Jurídica' e aprovada em sua forma final pela Banca examinadora do Programa de Pós-graduação em Ciência Jurídica do Centro de Ciências Sociais Aplicadas – UENP.

Banca Examinadora

_____

Orientador: Prof. Dr. Jorge da Silva Maia Sobral

_____

Prof. Dr. Maurício de Aquino

_____

Prof. Dr. Vinicius Gomes Casalino

_____

Coordenador: Prof. Dr. Fernando de Brito Alves

Jacarezinho, 15 de março de 2018.

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer é algo um tanto paradoxal. Ao mesmo tempo em que ele é um ato aparentemente confortável e ligeiramente descomplicado, ele também é uma tarefa verdadeiramente hercúlea e temerosa, já que um incômodo receio nos assombra diante da possibilidade de nos esquecermos de alguém absolutamente merecedor de nosso agradecimento, ou, principalmente, da possível incapacidade de escrever um agradecimento que não faça jus à altura do auxílio, afeto e cuidado prestados pelos agradecidos.

Essa última circunstância, na verdade, é inevitável. É da natureza dos afetos que eles jamais possam ser adequadamente descritos e exprimidos na letra. A captura rija pela palavra é o próprio sufocamento do fôlego de sua significância tão vívida e expressiva. A tentativa de aprisionar um sentimento tão fulgurante como a gratidão em palavras é de pronto uma empreitada fadada ao fracasso; é a luta vã e desde logo perdida de exprimir nas cadeias de alguns traços e grafias mortas a incandescente vivacidade desse afeto. Por isso, escrevo esse agradecimento já com o pesar de não o fazê-lo de modo adequado e suficiente, e peço desculpas àqueles que deviam ter seus nomes inscritos aqui, mas que aqui não o encontrarão por uma infeliz displicência deste escritor.

Eis aqui minha *mea culpa*. E espero honestamente não ser fiel a ela.

O primeiro agradecimento é de carregada substância. Sua frugalidade certamente não faz jus ao conteúdo que sua forma tenta exprimir. São aos meus pais que agradeço em primeiro lugar, pois foram primeiro as suas pegadas que me nortearam no mundo, e porque antes mesmo que eu pudesse ter minhas próprias pegadas, foram com as suas que eles me conduziram e me apresentaram ao mundo. E ainda hoje, por algumas vezes, eles teimam em me tirar do chão para que eu possa descansar meus pés. Mas sei que, por algumas vezes, é preciso também que eu esteja ali para dar descanso aos seus pés às vezes cansados, e espero que a minha disposição seja a contento e manifeste a mesma confiança que sempre tive no apoio deles. A Valter e Rubia, meus mais sinceros e cálidos agradecimentos e meu franco amor. Obrigado por tudo o que fizeram até aqui, e por tudo o que ainda irão fazer. Espero um dia retribuir à altura com todo o carinho e atenção que sempre e prontamente me ofereceram. Nas pessoas deles, estendo todo meu carinho e gratidão a todos da minha família, que direta e indiretamente participaram da produção desta pesquisa.

Também não poderia deixar de agradecer aos meus irmãos, Carol e Douglas, que com todas as suas qualidades e defeitos, são também obrigados – por uma feliz contingência cósmica – a lidar com todas as minhas qualidades e defeitos. E apesar de vez em quando nos testarmos

um diante do outro, no final o que prevalece é sempre o amor e o respeito mútuo. Irmãos são irmãos, mas muitas vezes são pais, e também muitas vezes são filhos. Eles são o primeiro laço familiar multifacetado, aquele mais primitivo e camaleônico, que muitas vezes nos põe diante de nossos maiores desafios, mas que também é capaz de nos fazer gozar na partilha das grandes alegrias; que nos enraivece com frivolidades, mas que também nos consola nos grandes lutos que enfrentamos. Agradeço, assim, genuinamente, pela paciência, pelo aprendizado e pela amizade incondicional.

Em tempo, agradeço igualmente à Lígia e sua família, esposa de meu irmão Douglas, que estabeleceram com ele uma relação de parceria e cumplicidade e lhe acolheram em sua segunda família.

Com distinção, um especial agradecimento deve ser feito à Amanda, minha namorada, companheira e amiga; meu par na construção amorosa de nosso pós-encontro compartilhado. Sem ela dificilmente este trabalho poderia ser concluído. Pois todo empreendimento intelectual não custa somente tempo, esforço e dedicação, mas também preparo e empenho espiritual, e devo grande parte do incentivo e da energia necessária para esse trabalho a ela. Sem ela o percurso de elaboração e maturação dessa já fatigante tarefa teria sido ainda mais dificultoso. Agradeço imensamente pelo seu amor, carinho, paciência e prontidão em todos os momentos de necessidade.

Direciono meus agradecimentos também às pessoas de Cláudia Andrade, Ademar Rodrigues, Felipe Andrade e Paula Rossito, cordiais anfitriões e pessoas de indisputável boa índole, que também contribuíram de modo afável para a comodidade do processo de produção desse projeto.

Não poderia deixar de agradecer, ainda, em especial aos camaradas José Mauro Garboza Jr., Murilo Nogueira Nucini, Caio Benedete e Lucas Bertolucci, por quem eu mantive e mantenho fraterna e vultosa relação de amizade, mas, além disso, de intenso e enriquecedor intercâmbio intelectual. Eles são a inusitada prova de que críticos de diferentes matrizes teóricas podem dialogar produtivamente, e mais, de que é imprescindível que sejamos mestres e aprendizes uns dos outros – embora, no final das contas, eu tivesse a impressão de que acabávamos todos na posição de mestres ignorantes, aprendendo aquilo que, no fundo, já sabíamos, e ensinando uns aos outros um punhado de coisas que desconhecíamos, numa espécie de partilha comunista da ignorância.

Reitero com especial apreço os agradecimentos ao camarada José, companheiro de longa data das trincheiras da luta teórica, que se dispôs a ler os manuscritos dessa dissertação,

contribuindo com anotações e sugestões que ajudaram inestimavelmente a tornar este trabalho um pouco mais preciso e consistente.

Também agradeço aos amigos Thiago Yudi Matsuda, Matheus Teixeira de Almeida, Pedro Augusto, Guilherme Fraga Selonk e Guilherme Barbosa que, junto aos amigos já mencionados, muito colaboraram para tornar os dias difíceis que acompanharam a presente composição bem menos difíceis, e os dias fáceis ainda mais leves. Obrigado pelos ouvidos amigos, pelos risos compartilhados e pela morada concedida sempre de bom grado.

Ainda no que toca às inestimáveis amizades que me cercaram e ainda me cercam, agradeço a alguns dos meus amigos que, na medida do possível, ainda mantenho contato e por quem nutro meu carinho, entre eles Matheus Belló, Fernando Marçal, Gabriel Padial, Bruno Tamburussi Bueno, Fernando Simões, Ricardo Galera, Mariana Pedi, Matheus Ortiz, Maria Gabriela Velloso e Pedro Gonzaga.

Por outro lado, também sou grato a amigos antigos e recém-encontrados, que assistiram e participaram afetivamente na conclusão do presente, a saber, dentre alguns deles, João Henrique Vasques, Felipe Ornellas, Youssef Salim, Pedro Canton e Alexandre Alves.

Não poderia me esquecer, igualmente, de meus amigos e colegas de mestrado, com quem dividi grande parte do tempo de elaboração deste trabalho, além de muitas ideias e reflexões. Sou grato pela oportunidade de pôr meus pensamentos e considerações à prova, bem como de poder aprender com as profícuas críticas e as diversas e ímpares concepções com as quais tive contato. Meus agradecimentos à Turma XIII do Programa de pós-graduação em Ciência Jurídicas da Universidade Estadual do Norte do Paraná, nomeadamente à Angélica Alves, Caio Vinicius Roldão Agarie, Marco Antonio Turatti Junior, Emmanuela Denora, Letícia Almeida, Tiago Brito, Ana Luiza Godoy Pulcinelli, Alana Fagundes Valério, Lucas Octávio Noya dos Santos, Danieli Leite, Igor Henrique Luz, Henrique Hoffman, Ana Paula Meda, Ricardo Utrabo, José Eduardo Balera, Gilmara Takassi, Marcos Fogaça, Brunna Rabelo Santiago, Thiago Giazzi e Yuliana Herrera Miranda.

Convém, em tempo, significativo reconhecimento à insigne cooperação dos camaradas de militância do Círculo de Estudos da Ideia e Ideologia, que estiveram sempre dispostos ao diálogo, à partilha de experiências, à indicação de referências e à exposição de críticas e comentários acerca de diversos aspectos importantíssimos para o desenvolvimento desse trabalho, sem contar o valente estímulo ao engajamento militante. Reconheço sobremaneira os camaradas por todos os préstimos, nomeadamente Flávio Ricardo da Silva, Max Paulo Silveira, Fernando José Fagundes Ribeiro, Jenifer Bello, Carlos Pereira, Rafael Oliveira, Gabriel Tupinambá, Arthur Martins, Rodrigo Gonsalves, Germano Nogueira Prado, Caio Cesar Batista

Carvalho, Srdjan Cvjeticanin, Dennis Yao, Alex Barbosa Paula, Joelton Nascimento, José Mauro, Carlos Inácio, Beatriz Cabrera, Mario Senhorini, Patrícia Ferreira, Daniel Fabre, Daniel Alves, Adriano Lourenço, Vinícius Marinho, Fred Lyra, Daniel Nourry, Martina Schneider, Anna Savitskaia, Silvia Ramos, Philippe Campos, Antonio Victor, Eduardo Urzúa, Hugo Gomes Penaranda, Ramon Frias, Paulo Roberto Spina, Victor Pimentel, Thiago Sobral, Felipe Kantor, Douglas Rodrigues Barros, Matheus Cornely, Sabrina Keuner, Ricardo Camera, Matheus Artur de Souza, Mateus Forcella Biagini, Thor Veras e Diogo Lentz Meller.

Também agradeço, com efeito, ao prof. Dr. Jorge Sobral da Silva Maia, meu orientador durante esta dissertação de mestrado e autor em conjunto numa série de artigos científicos que pudemos desenvolver, que não apenas desempenhou sua função com absoluta maestria e suportou comigo de forma integral a responsabilidade e o peso de nossas concepções teóricas, mas, mais do que isso, construiu comigo uma amistosa relação de compadrio, se mostrando extremamente ativo no diálogo e brindando-me com estimulantes contribuições e provocações.

Além do mais, também sou imensamente grato ao prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr. que mesmo com sua atribulada vida acadêmica e vigoroso ritmo de pesquisa concordou em co-orientar este singelo trabalho, contribuindo valiosamente para que eu pudesse ampliar os horizontes da pesquisa, subsidiando-me com ponderações precisas e oportunos referenciais teóricos.

Em tempo, também agradeço substancialmente ao prof. Dr. Vinicius Gomes Casalino, que se colocou solicitamente à disposição para o diálogo e gentilmente concordou em participar do processo de elaboração e avaliação dessa pesquisa, colaborando com cuidadosas críticas e ponderações.

Agradeço, honradamente, nas pessoas dos prestimosos prof. Dr. Fernando de Brito Alves, coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná, prof. Dr. Luiz Fernando Kazmierczak, diretor do Centro de Ciências Sociais Aplicadas, e da Bel. Maria Natalina Costa, decorosa secretária do Programa, todos os professores do corpo docente constitutivo, além de professores convidados e demais colaboradores, e principalmente o programa como um todo, que permitiram e incentivaram o meu desenvolvimento pessoal e intelectual, reconhecendo-me suficientemente apto à obtenção do título de mestre em direito.

Por fim, agradeço à Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Fundação Araucária por todo subsídio financeiro oferecido ao longo dos 24 meses de desenvolvimento dessa pesquisa, o que permitiu concentrar-me integralmente nela e produzir um trabalho final próximo ao que eu havia idealizado.

Com o receio quase certeiro de ter esquecido alguém que deveria estar aqui, agradeço sinceramente e mais uma vez a todos que mencionei aqui e também todos que eventualmente deixei de mencionar. Estes escritos jamais teriam passado de vagas e esparsas reflexões pessoais se não fosse a contribuição direta e indireta de vocês. Muito obrigado.

Do rio que tudo arrasta, se diz que é violento,
mas ninguém diz violentas as margens que o
comprimem.”

Bertold Brecht

OLIVEIRA, Diogo Mariano Carvalho de. *A dialética entre Hegel e Marx: elementos para uma crítica da forma jurídica e da forma política*. 2018. 342f. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica – Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Jacarezinho – PR. 2018.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo fornecer algumas bases teóricas para se pensar o direito a partir de uma abordagem materialista da forma social, da forma jurídica e da forma política. Para tanto, utilizou-se o "método" dialético, partindo da proposição de uma convergência imprescindível entre as dialéticas hegeliana e marxiana, fornecendo assim um substrato teórico adequado que pudesse sustentar uma investigação especulativa e sistemática dos objetos propostos, e que assegurasse não apenas a compreensão formalmente conceitual das categorias e determinações que envolvem o cerne da corrente análise, mas também uma conceituação material e historicamente determinada dos desenvolvimentos lógicos derivantes das categorias postas em movimento ao longo do trabalho, permitindo, desse modo, a captura das determinações essenciais que configuram o plano ontológico no qual se desenrolam os elementos que procuramos identificar. Nesse sentido, buscou-se, ao longo do trabalho, mobilizar, algumas vezes de forma implícita, as categorias fundamentais de forma valor, forma jurídica e forma política, favorecendo uma compreensão sistemática da totalidade moderna, sem com isso perder de vista a centralidade dos desdobramentos lógicos que tais formas manifestam reflexamente em suas expressões efetivas. A fim de que o processo de investigação pudesse constituir considerações e proposições critico-especulativas, também se fez necessário diferenciar dialeticamente as manistações fenomênicas dessas formas e categorias de seus fundamentos essenciais, constituindo-se, nesse nível, uma separação entre aparência e essência que fizesse emergir o conteúdo racional desses elementos. A observação dessas premissas metodológicas permitiu que os objetos centrais a presente investigação pudessem ser determinados de maneira crítica, viabilizando a proposição de novas determinações e conceitos que escapam às abordagens tradicionais da temática e asseguram uma compreensão dinâmica e material da formal social, jurídica e política em consonância com suas determinações historicamente específicas. Em suma, o trabalho se divide em três capítulos, intercedidos por um interregno, de modo que podemos dividí-lo em quatro blocos temáticos, o primeiro deles apresenta a dialética hegeliana e algumas chaves de leitura; o segundo, composto como um interregno, propõe uma linha de interpretação da convergência entre a dialética hegeliana e a dialética marxiana a partir da subsunção de ambas à categorização como dialéticas sistemáticas, ao mesmo tempo em que estabelece aproximações e analogias conceituais e estruturais entre ambas, apontando para a imprescindibilidade da dialética hegeliana como ponto de partida da dialética marxiana; o terceiro dispõe a apresentação das formas e categorias econômicas sistematizadas por Marx em suas obras da maturidade e os conceitos centrais que envolvem a forma valor; e por fim, no quarto bloco, apresenta-se a forma jurídica e a forma política como reflexos da forma valor, buscando explicitar conceitos centrais a uma abordagem materialista da forma jurídica e da forma política com a finalidade de estabelecer um conjunto de categorias críticas apropriadas para pavimentar o caminho de uma crítica adequada da totalidade concreta.

Palavras-chave: Marxismo; dialética; valor; forma jurídica; forma política.

OLIVEIRA, Diogo Mariano Carvalho de. *The dialectics between Hegel and Marx: elements to a critique of the legal form and the political form.* 2018. 342s. Dissertation (Master's Degree in Law Science.). Applied Social Sciences Center of State University of the North of Paraná (UENP), Jacarezinho – PR. 2018.

ABSTRACT

The present dissertation aims to provide some theoretical bases for thinking the law from a materialist approach of the social form, the legal form and the political form. For this purpose, the dialectical "method" was used, starting from the proposition of an indispensable convergence between the hegelian and marxian dialectics, thus providing a suitable theoretical substrate that could support a speculative and systematic investigation of the proposed objects, and that ensured not only the formal conceptualization of the categories and determinations that involve the core of the current analysis, but also a material and historically determined conceptualization of the logical developments deriving from the categories set in motion throughout the work, thus allowing the capture of the essential determinations that shape the ontological plane in which the elements that we try to identify are unfolded. In this sense, it was sought, throughout the work, to mobilize, sometimes implicitly, the fundamental categories of form value, legal form and political form, favoring a systematic understanding of the modern totality, without losing sight of the centrality of the logical unfoldings that these forms manifest reflexively in their effective expressions. In order that the process of investigation might constitute critical-speculative considerations and propositions, it was also necessary to distinguish the phenomenical manifestaions of this forms and categories from their essential foundations dialectically, constituting at that level a separation between appearance and essence that made the rational content of these elements. The observation of these methodological premises allowed the central objects of this investigation to be determined in a critical way, making possible the proposition of new determinations and concepts that escape the traditional approaches of the subject and ensure a dynamic and material understanding of the social, legal and political forms in consonant with its historically specific determinations. In short, the work is divided into three chapters, interceded by an interregnum, so that we can divide it into four thematic blocks, the first of them presents the Hegelian dialectic and some reading keys; the second, composed as an interregnum, proposes a line of interpretation of the convergence between the Hegelian dialectic and the Marxian dialectic from the subsumption of both to the categorization as systematic dialectics, at the same time as it establishes conceptual and structural approximations and analogies between both pointing to the indispensability of the Hegelian dialectic as the starting point of the Marxian dialectic; the third shows dispose the presentation of the forms and economic categories systematized by Marx in his works of maturity and the central concepts that involve the value form; and finally, in the fourth block, the legal form and the political form are presented as reflections of the value form, seeking to make explicit central concepts to a materialist approach of the legal form and the political form, in order to establish a set of critical categories appropriate to pave the way for a adequate critique of the concrete totality.

Keywords: Marxism; dialectics; value; legal form; political form.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1 HEGEL: TEMPO E LÓGICA 16
1.1. Método e dialética hegeliana 17
1.2. Temporalidade lógica: os momentos da dialética 43
1.3. Qualidade, quantidade e medida na Doutrina do Ser 55
1.4. Essência, efetividade e necessidade na Doutrina da Essência 64
1.5. O conceito, o objeto e a ideia na Doutrina do Conceito 84

2 INTERREGNO – MARX E HEGEL: ENTRECRUZAMENTOS 102

3 MARX: A LÓGICA DO CAPITAL 134
3.1. O método da dialética marxiana 136
3.2. Forma-valor e mercadoria: capital, tempo e trabalho 147
3.3. Mais-valor absoluto, mais-valor relativo e a queda tendencial da taxa de lucro 207

4 FORMA JURÍDICA E FORMA POLÍTICA 226
4.1. Direito: a forma-jurídica do capital 226
4.2. Forma política: fundamentos da soberania e do discurso democrático 259
4.3. Soberania e estado de exceção 302

CONCLUSÃO: POR UMA FUTURA TEORIA DAS FORMAS? 327

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 330

INTRODUÇÃO

Nossa usual identificação acrítica do progresso técnico e econômico com o progresso social, a concepção de liberdade e igualdade como atributos imanentes do homem e fundamento absoluto do direito, a visão da democracia como o único governo possível dos homens, a compreensão da história como uma narrativa cósmica na qual o homem desempenha o papel de protagonista e único personagem, a esperança no horizonte de expectativas da ascensão do homem ao reino da liberdade e da abundância material como realização inevitável da humanidade são todas determinações que se manifestam ou se consolidam efetivamente no campo de experiências da modernidade. Trata-se de um período que estabelece de modo irremediável uma forma de sociabilidade impulsionada essencialmente pelo acúmulo de riqueza material como condição de realização de toda a vida humana. Riqueza material, porém, cuja determinação está dada pela forma-valor, e cujo corpo simbólico se materializa no dinheiro. A modernidade marca assim um ponto de passagem irretornável à lógica totalizante do valor, transpondo-a definitivamente da estrutura da forma social para a forma política e a forma jurídica.

Nesse contexto, o direito, enquanto determinação da forma social moderna, surge como resultado histórico de um longo e intrincado conflito de interesses de grupos divergentes, mas ao mesmo tempo como resultado lógico do modo de produção e reprodução da vida social e das formas de consciência que foram por ele produzidas. Trata-se de uma resultado histórico, sim, mas também lógico.

Mas como podemos pensar o direito hoje, sem deixar de lado suas origens, mas sem se perder em seus idealismos? As teorias que se debruçaram sobre a elaboração de um conceito de direito com certeza não conseguiram escapar das condições em meio às quais sua ideia floresceu e se realizou. Isso nos impede de encontrar em tais teorias um plano ou uma conclusão minimamente objetiva e materialmente correspondente sobre os aspectos fundamentais do direito. Por outro lado, é essencial que comecemos por essas teorias: como sugere uma proposição hegeliana, a essência não está por trás da aparência, mas é o pôr-se para fora na forma da aparência. Para alcançarmos o conceito de direito, temos de investigar suas formas de expressão aparentes. E, para tanto, é mandatório termos em vista a totalidade concreta na qual essas formas se manifestam.

Por essa razão, é impossível pensar o direito hoje sem investigarmos a sua forma originária e as condições sob as quais esta gênese deu. Mas temos de ir além. A história da direito está às

nossas costas, mas sua forma atual não. Se por um lado a chave para compreender a forma jurídica em sua acepção moderna está no entendimento das circunstâncias de sua origem, por outro, as implicações contemporâneas do direito somente podem ser extraídas dos elementos que circulam o entorno de seu desdobramento, que se relacionam com ele dialeticamente, que se determinam reflexamente, e que se difundem hoje.

O direito e as consequências dessa forma jurídica à época da Revolução Francesa, por exemplo, estavam vinculadas a um espaço de experiências que era próprio do contexto revolucionário. O horizonte de expectativas que deveio dessa circunstância está inevitavelmente conectado a esse campo experiencial. Mas nosso espaço de experiências hoje é completamente outro: o "progresso" técnico e econômico já não guarda mais as chaves do Éden, pelo contrário, nos coloca cada vez mais perto de uma possível catástrofe global; a liberdade e a igualdade prometidas ao homem se tornam cada vez mais frágeis e vacilantes, e os perigos de um apartheid social planetário e do retorno às relações diretas de dominação, ainda que sob uma forma abstrata, já podem ser entrevistas e se anunciam ostensivamente no porvir; o direito evidencia cada vez mais sua face de Janos, manifestando sua essência paradoxal de garantir o seu funcionamento mesmo quando é incapaz de funcionar sob a ideia que supostamente deveria orientá-lo, garantindo a vigência de sua forma por meio da exceção soberana; a história já não parece tanto ser feita por homens, mas por uma dimensão abstrata implacável que se apossa da vontade alienada dos homens para realizar seus desígnios próprios e inescrutáveis.

Nosso presente se mostra assim confrontado por um horizonte de expectativas cujo traço característico é o apelo perpétuo à realização urgente de um projeto iluminista e cujo préstimo original é de assegurar a lógica do valor. Sincronicamente, a grande expectativa desse projeto rebate num estado perpétuo porque sua realização não pode ser efetivada imediatamente. Ao mesmo tempo em que o legado iluminista se mantém como o grande projeto filosófico da humanidade – liberdade, igualdade, etc. – e, a princípio, já se infiltrou no presente – como direito à liberdade, direito à igualdade, etc. – ele nos aparece como um futuro que, ao mesmo tempo, é "inexperimentável". A fantasmática normalidade pacífica e igualitária da vida social se confunde com a voracidade indeprimível da produção de valor; a liberdade coexiste com um estado de guerra civil total e infinito. O ritmo autodestrutivo da valorização é tamponado pelo cuidado urgente das pontas soltas que inevitavelmente emergem à superfície. A urgência e a exceção se tornam dispositivos centrais da política e a estratégia elementar para assegurar uma estabilidade social

mínima enquanto a compulsão capitalista à acumulação ininterrupta prossegue irracionalmente. O cenário que enceta as condições atuais da forma jurídica exige uma releitura radical de seu fenômeno. Eis o nosso objetivo.

A dissertação que aqui se apresenta é o resultado de um longo tempo de investigação teórica, que antecede até mesmo os esboços e anotações que formaram sua ideia inicial. Trata-se do produto de quase cinco anos de leituras, reflexões e pesquisa, de modo que o que se verá ao longo das próximas páginas não é somente a tentativa de propor algumas questões e observações em torno de um problema de pesquisa em especial, o conceito de direito ou de forma jurídica, mas também o reflexo de um trajeto teórico pessoal.

A princípio, a ideia central de nossa pesquisa girava precisamente em torno da persecução de um adequado conceito de direito. A pergunta que nos propúnhamos era como pensar um conceito de direito que manifestasse ressonância com a realidade, isto é, que correspondesse materialmente às determinações que podemos observar nos fenômenos jurídicos atuais. Contudo, para que isso fosse possível, seria necessário encontrar e estabelecer um método adequado que pudesse nos amparar em nosso processo de análise. Entretanto, há muito já tínhamos o "método" em mãos, em razão das incursões nos textos marxianos e no campo do marxismo. Era a partir da dialética materialista que pensávamos poder abordar o nosso objeto de modo a garantir uma leitura material do direito e suas vicissitudes contemporâneas.

Entretanto, em contato com as leituras marxianas, reparamos a imprescindibilidade de um retorno à Hegel que pudesse nos aprofundar no aparato conceitual e na riqueza categorial da crítica de Marx. Se quiséssemos compreender o rigor conceitual da crítica imanente de Marx, teríamos de voltar a um dos principais textos sobre o qual Marx se debruçou à época da redação d'*O Capital*, a *Ciência da Lógica*. Lá, vimos que seria possível desvelar um significado ainda mais radical da visão de mundo marxiana, uma perspectiva que nos colocaria para além das subjetividades e psicologismos de uma leitura mais tradicional e ortodoxa do marxismo, nos conduzindo para uma agudeza categorial e conceitual que poderia nos proporcionar o acesso à estrutura substancial do texto marxiano.

A partir dessa convergência, descobrimos como a dialética marxiana dialoga num nível bastante profundo com a filosofia hegeliana, servindo como uma lente de aumento que permite a descoberta do núcleo racional dessa filosofia. Na concepção posta por Hegel a realidade é traduzida como uma totalidade dialética dinâmica que se comporta como uma entidade autônoma que se autoposita. Mas atravessada pela crítica imanente de Marx, a totalidade hegeliana ganha um novo sentido. Nesse entrecruzamento, descobrimos a profunda conexão entre a totalidade hegeliana e a totalidade do capital, entre sujeito-substância e capital como sujeito automático, entre universal e particular e capital e mercadoria.

A trajetória que envolve essas descobertas e as conclusões que delas tiramos estão consignadas no primeiro e no segundo capítulo do presente trabalho, os quais estão conectados por um interregno que liga os dois grandes nomes de nossa crítica: Hegel e Marx.

Nosso objeto, notamos, dependia da indispensável apresentação dessa trajetória, já que seu percurso denota a constituição dos fundamentos que nos coloca no caminho de uma leitura crítica do direito. Para que pudéssemos apreender o conceito de direito ou forma jurídica, sem correr o risco de nos enredar nas aporias das teorias puramente normativas herdadas de um positivismo acrítico ou de ser enganados por ilusões e discursos fetichistas, tínhamos de estar munidos de um aparato conceitual que pudesse trazer à tona o núcleo racional de nosso objeto de pesquisa, que suscitasse as determinações essenciais e os momentos específicos das categorias e formas que o orbitam.

A necessidade de desenredar esse processo da maneira mais rigorosa e fleumática possível está precisamente no fato de que o processo de descoberta da essência de nosso objeto somente seria compreensível se pudéssemos demonstrar de que forma e a partir de quais premissas nós poderíamos revelar esse núcleo. No entanto, em uma abordagem materialista e dialética, método e objeto devem surgir como resultado da investigação; objeto e método constituem-se simultaneamente. Caso simplesmente estabelecêssemos o método de antemão e o sobrepuséssemos ao nosso objeto, nossa investigação estaria de pronto comprometida, já que as determinações que encontrássemos a partir da análise estariam contaminadas pelo próprio método: seria impossível

diferenciar quais determinações constituem o objeto em si e quais determinações foram incautamente atribuídas ao objeto pelo sujeito cognoscente, ou, neste caso, por nós e por nossos interlocutores.

Como seria possível, contudo, analisar o próprio objeto que elegemos, o conceito de forma jurídica e suas manifestações, sem estabelecer e revelar o conteúdo de outros conceitos, categorias e formas que se relacionam com ele dialeticamente e, portanto, que o determinam? Concluímos que seria impreterível que apresentássemos não apenas os elementos que envolvem e determinam o conceito de direito, como, sobretudo, as formas gerais e essenciais de expressão da totalidade na qual a forma jurídica moderna foi engendrada.

Não bastasse, assim, a já difícil tarefa de investigar as determinações essenciais da forma jurídica, tínhamos, antes, de tentar esquadrinhar os elementos que constituem a nossa totalidade. Uma construção do conceito de forma jurídica seria impossível se não encontrássemos e compreendêssemos antes quais são as determinações essenciais da totalidade na qual ela surgiu e com as quais ela se relaciona dialeticamente.

No plano lógico, essa é a tentativa da exposição aqui apresentada. Nosso propósito se limitou a estabelecer aqueles que entendemos serem alguns dos elementos centrais para um juízo material da forma jurídica, e para tanto foi imperioso que nosso excurso apresentasse de modo inequívoco as ferramentas e instrumentos de nossa investigação, para então tentar conceituar efetivamente a forma jurídica, bem como trazer à discussão a forma política, cuja relação com a forma jurídica é umbilical e indeclinável.

1. HEGEL: TEMPO E LÓGICA

> *Ao pensamento preguiçoso, passivo, que não toma sobre si esse trabalho, o conceito mostra para toda a eternidade sua face de esfinge. Para tal pensamento, o texto dialético é uma sequência de signos enigmáticos, carentes de sentido. Ouve palavras bem conhecidas, mas pressente que dizem algo de estranho e não entende o que dizem. Contudo, a chave do enigma não se encontra num sentido secreto dos signos, mas no retorno a seu sentido originariamente próprio – na sua libertação do fixismo da abstração.*
>
> Nicolai Hartmann[1]

Nosso primeiro passo se concentra em dissolver completamente qualquer tipo de barreira gnosiológica incauta. Por essa razão, compartilhamos a pergunta retórica de "como pensar a tarefa da Filosofia hoje?". A filosofia parece ter sido relegada ao campo da curiosidade ou do esoterismo. Ou isso, ou foi transformada num campo epistemológico próprio e exclusivo de alguns poucos indivíduos que, segundo o senso mais comum, desperdiçam o seu tempo explorando formulações teóricas aspirantes ao estatuto de ciência que tem pouco a contribuir para o nosso tempo. O desenvolvimento e consolidação da técnica e a tendência de uma mal elaborada homogeneização positivista das ciências forma uma atmosfera cada vez menos propícia para a Filosofia. Mais ainda, constitui um terreno hostil a ela, como se ela fosse alguma espécie de saber de segunda mão, impreciso ou abrangente demais para produzir um diagnóstico efetivo da realidade, já que é precisamente a Filosofia que se institui como um campo cujo método é posto a partir de seu próprio desenvolvimento, colocando-se para fora de qualquer classificação metodológica imediata e limitadora.

Uma filosofia propõe seu próprio objeto e, consequentemente, seu método, na mesma medida em que põe esse objeto e o submete à sua investigação. Uma filosofia que, a priori, estabelece seu método como marco zero, ignorando o objeto que pretende abordar, é de pronto carente de um conteúdo suficiente para determinar de maneira efetiva uma investigação adequada. Um método que é determinado aprioristicamente, sem levar em consideração as determinidades do objeto que pretende contemplar, acaba por produzir e promover uma metodologia carente de

[1] Texto original: "Dem faulen, passiven Denken, das diese Arbeit nicht über sich gewinnt, zeigt der Begriff in alle Ewigkeit sein Sphinxgesicht. Eine sinnlose Reihe von Rätselzeichen ist ihm der dialektische Text. Es vernimmt die wohlbekannten Worte, aber es spurt, daß sie Fremdes sagen; und was siege sagen, vernimmt es nicht. Dennoch liegt der Schlüssel des Rätsels nicht in einem Geheimsinn der Zeichen, sondern in der Rückkehr zu ihrem ureigenen Sinn, in ihrer Befreigung von der Starre der Abstraktion." (HARTMANN, Nicolai. **Die Philosophie des Deutschen Idealismus**: II. Teil: Hegel. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974, p. 245, tradução nossa).

retidão, formal, puramente ideal, incapaz, portanto, de capturar a complexidade vívida e dinâmica do real, isto é, de conceber uma análise concreta da realidade concreta.

Uma filosofia que queira se apresentar como capaz de cessar as abstrações do real enquanto mero exercício mental e nadificante e que as utilize efetivamente como formas de mediação e apreensão a partir do concreto e em direção ao concreto deve imprescindivelmente estabelecer seu objeto em primeiro lugar antes de propor qualquer tipo de linha fundamental de investigação. Com isso em vista, subscrevemos uma máxima meta-metodológica: não é o método que produz o objeto; o objeto e o método se produzem simultaneamente, dialeticamente, retroalimentando-se numa via de mão dupla.

É por isso que entendemos que, ao menos num primeiro momento, a concepção "epistemo-metodológica" adequada para conceber os objetos que serão tratados ao longo das próximas páginas não poderia ser outra se não a dialética, porquanto é a dialética mesma a estrutura concreta da realidade que se desdobra com e através do pensamento.

Para explorarmos essa premissa, desenvolveremos no presente capítulo uma breve mas sobretudo cautelosa exposição da dialética hegeliana e de seus contornos, com principal destaque para a *Lógica* enquanto substrato metodológico primário da presente investigação, assim como, no segundo capítulo, procuraremos apresentar a dialética marxiana, conquanto substrato metodológico central deste trabalho, indissociável do amparo da dialética de Hegel.

Desse modo, nossa hipótese, destarte, é a de que uma leitura adequada da dialética somente é possível se partirmos do pressuposto de que há uma relação necessária e fundamental entre a dialética hegeliana e marxiana, cujo desenvolvimento adequado depende da efetiva compreensão do desenvolvimento de cada um desses sistemas dialéticos e sua conexão determinante

1.1. Método e dialética hegeliana

A princípio, a dialética, sob a acepção hegeliana, pode ser exprimida pelo simples sentido de negatividade. Num sentido imediato ou estrito, ela deve ser compreendida como a potência negadora do movimento de transposição e desenvolvimento das categorias lógicas. Sob essa perspectiva, contudo, a dialética é tomada de maneira estritamente negativa, exclusivamente como uma categoria lógica, o que a põe como incompleta, dado que a dialética de Hegel compreende não

apenas o aspecto negativo da dialética, mas também o aspecto da abstratitividade próprio do entendimento e o aspecto especulativo ou positivamente racional.[2]

> [...] o "lógico" só é dialético (em sentido amplo) porque implica um aspecto negativo ou negador, chamado dialético em sentido estrito. Entretanto, a "lógica dialética" implica necessariamente três aspectos complementares e inseparáveis: o aspecto abstrato revelado pelo entendimento (*Verstand*), o aspecto negativo propriamente dialético e o aspecto positivo, os dois últimos aspectos sendo revelados pela razão (*Vernunft*).[3]

O entendimento, enquanto processo ainda abstrato do pensar, enrijece e cimenta as determinações do pensamento; essa paralisação impede que o pensamento apreenda verdadeiramente a infinidade da vida e suas formas de expressão e manifestação, já que o entendimento se propõe a capturar o concreto a partir de conceitos finitos, propondo categorias em si abstratas. Isto é, o processo conceituante do entendimento, num primeiro momento, contradiz a mobilidade e a vitalidade do conteúdo da vida, e por isso é incapaz de capturar o verdadeiro sentido da totalidade absoluta de maneira efetiva (*Wirklich*).[4]

Mas a única forma de se apreender o Uno é por meio do entendimento – a razão, sem o entendimento, é carente-de-conteúdo. Pois, a princípio, o Absoluto manifesta-se de modo incompleto no saber; ele se expressa como negação em si e negação de si, como diferente de si e diferença em si. Nessa cisão, o Absoluto é negação de si e igualmente negação dessa negação de si; quando revelado na negatividade auto-refletida, seu conteúdo racional mostra-se na afirmação de sua identidade e de sua diferença como unidade.

---

[2] "A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo ou positivamente racional*. Esses três lados não constituem três *partes* da Lógica, mas *momentos* de *todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral. Eles podem ser opostos conjuntamente sob o primeiro momento – o do *entendimento* – e por isso ser mantidos separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade. A indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico – assim como a [sua] divisão – está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica". (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 159).

[3] KOJÈVE, Alexandre **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 421.

[4] Em Hegel, há uma diferença entre real e realidade (*Realität)* e efetivo e efetividade (*Wirkilichkeit*). O real deve ser entendido como a realidade imediata ou o ser-aí enquanto fenômeno, cuja natureza é de transitoriedade. Já aquilo que é existência em si essente, cujo conteúdo é o seu ser mesmo, de modo que ser e essência encontram-se suprassumidos numa unidade, é o que é efetivo. "[...] é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*. Chamamos *experiência* a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*." (HEGEL, op. cit., p. 44).

Essa é a perspectiva da dialética diante do problema colocado pelo idealismo alemão – principalmente por Kant, Jacobi e Fichte[5] -: a impossibilidade do conhecimento do Absoluto. Como seria possível conhecer o Absoluto na medida em que ele seria incondicionado, infinito e indivisível, e por essa razão, inerentemente inacessível à razão? Na medida em que concebesse o Absoluto, o entendimento o destruiria, já que os conceitos por meio dos quais o entendimento procede são necessariamente finitos, condicionados e divisíveis.

Mas Hegel compreende o entendimento como um processo necessário para alcançar a razão e dessa forma conceber o Absoluto como um todo único e indivisível. A concepção que Hegel tem de razão é completamente diferente da de Kant, de Jacobi ou de Fichte:

> Embora Hegel frequentemente distinga entre razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*), estes termos não designam funções ou faculdades completamente independentes. A razão é simplesmente o resultado necessário do movimento imanente do entendimento. Ambas a contradição e sua resolução procedem estritamente de acordo com suas próprias leis e devem ser garantidas por sua própria compreensão. Se a dialética está correta, isso pode ser determinado ao longo do caminho pelo próprio entendimento, e não há razão para pensar que ele não pode avaliar a dialética até o fim do seu curso. O resultado principal da dialética é que a razão não é apenas uma forma de explicação mecânica, que mostra como uma coisa finita depende da outra, mas também uma forma de explicação holística, que mostra como todas as coisas finitas são partes de um todo maior. O erro fundamental de Jacobi e Kant, na visão de Hegel, foi que eles entendiam a razão de acordo com um paradigma mecânico de explicação, que entende um evento por suas causas anteriores e assim por diante *ad infinitum*. Como eles acreditavam que a razão é limitada a essa forma de explicação, eles tinham de concluir que ela nunca poderia conceber o incondicionado, que nunca é dado na série de causas finitas. Eles falharam em ver, contudo, que a razão também tem o poder de explicar a presença de toda uma série de causas, de conceber a razão pela qual ela existe em primeiro lugar. A lógica interna do entendimento demanda, em última instância, que nós vejamos ambos causa e efeito, condição e condicionado, como parte de um todo único indivisível.[6]

---

[5] O debate com Kant, Jacobi e Fichte encontra-se exposto na obra *"Fé e Saber*". Escrita e publicada por Hegel em 1802, trata-se de uma investigação sobre quais os lugares que os conceitos de finito e infinito, particular e absoluto e condicionado e incondicionado ocupam em cada uma das principais filosofias do idealismo alemão, nomeadamente nos sistemas filosóficos de Kant, Jacobi e Fichte. É a última obra do assim chamado período da juventude de Hegel. Cf.: HEGEL, G. W. F. **Fé e Saber**. Tradução de Oliver Tole. São Paulo: Hedra, 2009.

[6] Texto original: "Although Hegel often distinguishes between reason (*Vernunft*) and understanding (*Verstand*), these terms do not designate completely independent functions or faculties. Reason is simply the necessary result of the immanent movement of the understanding. Both the contradiction and its resolution proceed strictly according to its own laws and have to be warranted by its own insight. Whether the dialectic is correct can be determined every step along the way by the understanding itself, and there is no reason to think that it cannot appraise the dialectic until its course is finished. The chief result of the dialectic is that reason is not only a form of mechanical explanation, which shows how one finite thing depends upon another, but also a form of holistic explanation, which shows how all finite things are part of a wider whole. The fundamental mistake of Jacobi and Kant, in Hegel's view, was that they understood reason according to a mechanical paradigm of explanation, which understands an event by its prior causes and so on *ad infinitum.* Since they believed that reason is limited to such a form of explanation, they had to conclude it could never grasp the unconditioned, which is never given in the series of finite causes. They failed to see, however, that reason also has the power to explain the presence of the entire series of causes, to grasp the reason for which it exists in the first place. The inner logic of the understanding ultimately demands that we see both cause and effect,

A necessidade (*Notwendigkeit*) da filosofia é essa cisão entre razão e entendimento; é a partir do processo de identificação e de diferenciação que a força do entendimento opera o movimento de reunir os termos que foram diferenciados no Uno no elemento da diferença. A tarefa do entendimento é reunir o que o Uno cindiu, para que, ao negar, superar e ultrapassar a si mesmo, suprassuma-se[7] na razão – a verdade do entendimento –, e assim possa reunir na identidade toda a diferença não originária – posta como diferença na diferenciação da identidade originária –,

condition and conditioned, as parts of a single indivisible whole." (BEISER, Frederick C. **Hegel**. New York, USA; London, England: Routledge, 2005, p. 164, 165, tradução nossa).

[7] O leitor se deparará recorrentemente com o termo "suprassunção" e suas variações verbais e adjetiva – suprassumir, suprassumido – ao longo de grande parte desta obra. Diante da estranheza da palavra, é necessário elucidar o leitor sobre o significado desse neologismo. O termo "suprassunção" surge na literatura brasileira na primeira tradução da *Fenomenologia do Espírito* para o português brasileiro como forma de tradução para a palavra alemã "*Aufhebung*" – ou, como suprassumir, para "*aufheben*", e como suprassumido, para "*aufgehoben*" – a partir de comparações com a tradução da *Fenomenologia do Espírito* para o francês. De acordo com Paulo Meneses, tradutor e organizador de parte das obras de G. W. F. Hegel trazidas para o Brasil: "devido à ausência total nas línguas latinas de termos equivalentes, que significassem ao mesmo tempo *suprimir* e conservar, adotaram-se os que Labarrière introduziu (*sursumer*, *sursomption*) e que escrevemos como *suprassumir*, suprassunção." (MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p, 10). Ressaltamos a explicação de Meneses: "Tivemos de fazer algumas opções na tradução dos termos hegelianos, procurando encontrar para cada termo técnico um vocábulo correspondente, que não fosse utilizado para outras significações que talvez sejam sinônimas no glossário comum, mas que na Fenomenologia têm um significado peculiar. Assim *aufheben* não tem equivalente no *superar* espanhol, pois Hegel usa outros termos para ultrapassagem, e muito menos no *suprimir* de Hypollite, já que está expressamente dito na 'Percepção' que *aufheben* 'conserva o que suprime'. Seria distorcer a significação verter por um termo que só retém um dos lados do movimento. (Aliás, etimologicamente, suprimir é antes o oposto de *aufheben*; um calca para baixo enquanto o outro levanta...) Qualquer sinônimo vulgar seria menos deformante: tirar, levar, não implicam a eliminação, mas antes a conservação do que é retirado. Adotamos assim *suprassumir*, *suprassunção* – calcados no francês *sursumer*, *sursomption*, propostos por Yvon Gauthier em 1967 e adotados por Labarrière." (MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**: roteiro. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011). Em outros termos, no uso hegeliano da palavra, "*Aufhebung*" – forma substantivada do verbo *aufheben* – pode ser cindida em duas partes: um prefixo "*auf-*" acoplado à palavra "*Hebung*". O termo "auf-" deve ser entendido como prefixo de posição, implicando no significado de "estar sobre algo", no sentido de estar além ou numa posição superior; já o termo "*Hebung*" está acompanhado de uma multiplicidade de significados que muitas vezes se contradizem, já que o termo pode significar tanto "elevação, aumento, aperfeiçoamento", como também "conservação" ou "anulação". Literalmente, "*aufhebung*" poderia ser traduzido pelo significado de que "conserva algo numa forma superior" e "suprime algo numa forma superior", dada a contraditoriedade simultânea de seus significados. Portanto, entende-se acertada a opção pelo termo suprassunção, - o qual adotamos nesta obra – na medida em que o termo revela-se capaz de transmitir a ideia de algo que se põe além, acima ou numa forma superior – "supra" – ao mesmo tempo em que o conserva, preenchendo o conceito com uma dinamicidade própria do movimento negativo da dialética. Com efeito, também destacamos a explicação de Inwood: "O verbo *heben* está relacionado com 'erguer, içar, suspender' e significou originalmente 'agarrar, apossar-se de', mas agora significa "elevar, alçar; retirar (especialmente um adversário de sua posição de mando, portanto) suplantá-lo; remover (por exemplo, uma dificuldade, uma contradição)". Participa em muitos compostos, dos quais o mais significativo para Hegel é *aufheben* ('suprassumir'). *Aufheben* tem três principais sentidos: 1. 'levantar, sustentar, erguer'. 2. 'anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender'. 3. 'conservar, poupar, preservar'. O reflexivo *sich aufheben* tem agora força recíproca, quando números ou itens numa conta 'se cancelam' ou 'se saldam mutuamente', mas no tempo de Hegel era usado mais comumente, por exemplo, para alguém 'erguer-se' de seu assento, e é empregado por Hegel para algo que *se* suprassume. O substantivo *Aufhebung* significa igualmente (1) 'elevação'; (2) 'abolição, anulação'; (3) 'preservação'." (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 303).

retornando o Uno como aquilo que é originariamente: o Todo como o Um e o Verdadeiro. A filosofia é o sistema que demonstra esses vários momentos da marcha do entendimento e da razão especulativa rumo ao verdadeiro, no qual as diferenças são superadas na unidade pela atividade pensante que unifica as diferenças. Sua finalidade é, portanto, apreender o conteúdo racional da realidade, isto é, conceber o que é efetivamente, o que é a razão, aqui e agora.

> A tarefa da filosofia é conceituar *o que é*, pois *o que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim, a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamentos*. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes. Se sua teoria de fato está além, se edifica um mundo *tal como ela deve ser*, esse mundo existe mesmo, mas apenas no seu opinar, - um elemento maleável em que se pode imaginar qualquer coisa.[8]

Por isso o significado do termo especulativo deve ser tomado como a tentativa de "adiantar" aquilo que não está ainda apreensível no dado. Trata-se, portanto, de uma forma de pensamento cuja tarefa é superar a imediatidade do real, ir além do imediato, revelando o conhecimento do desenvolvimento da coisa como única forma de concebê-la como o que ela é efetivamente.

Em sua *Lógica*, Hegel entende o especulativo como a apreensão para além daquilo que está dado, isto é, para além do imediato. Sob sua perspectiva, a dialética é propriamente especulativa, já que opera essencialmente com mediações, sempre superando – ou, precisamente, suprassumindo – o imediato:

> Além disso, o especulativo em geral, não é outra coisa que o racional (e, na verdade, que o positivamente-racional) enquanto esse é pensado. Na vida ordinária, o termo especulação costuma ser usado em um sentido muito vago e, ao mesmo tempo, inferior. Assim, por exemplo, quando se fala de especulações matrimoniais ou comerciais, não se entende por isso outra coisa que não seja, de uma parte, que se deve ir além do imediatamente dado; e, de outra parte, que o que forma o conteúdo de tais especulações é, em primeiro lugar, somente algo subjetivo; contudo não deve ficar assim, mas ser realizado ou transposto em objetividade. [9]

---

[8] HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses et. al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p 43.

[9] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 167. Marcuse, na passagem que se segue, contribui para uma compreensão contextual de "especulativo": "A identidade da essência e da existência, *per contra*, só pode ser criada pelo esforço contínuo da razão. Tal identidade chega a termo pela ação consciente do conhecimento; para tanto é condição básica o abandono do senso comum e da mera compreensão em favor do 'pensamento especulativo'. Hegel insiste em que só esta espécie de pensamento pode superar os mecanismos deformados da situação dominante. O pensamento especulativo compara a forma aparente ou dada das coisas às potencialidades delas,

O pensamento subjetivo sobre o que está imediatamente dado e posto aí, isto é, sobre o imediato, e que se toma como toda a verdade desse imediato, é justamente o que Hegel acusa como pensamento abstrato em seu ensaio "*Wer denkt abstrakt*?[10]". A única maneira de pensar racionalmente o concreto é por meio da dialética, pois o concreto é em si dialético. O concreto ou, mais propriamente, aquilo que é efetivo (*Wirklich)*, é, com efeito, a manifestação concreta e racional da dialética do real.

O abstrato é o momento mais pobre da dialética. Em Hegel, o pensamento abstrato apreende a objeto por um mero brilho da sua aparência, processando uma assimilação superficial da coisa que não corresponde a sua efetividade. Aquele que apenas pensa abstratamente pensa de modo irracional, pois é inapto a conceber o efetivo, isto é, incapaz de conceber a realidade concreta. Somente o pensamento racional concebe o efetivo, pois "o que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional"[11]. O pensar abstrato isola as determinidades, pensa unilateralmente, é incapaz de apreender o conceito de um conceito, e, portanto, de conceber seu conteúdo racional.

Nesse sentido, para Hegel, o abstrato não é o pensar digno dos homens iluminados e instruídos – suposição deformante da homem médio – mas, pelo contrário, justamente daqueles que pensam o objeto enquanto carente-de-conteúdo. O abstrato não apreende o objeto enquanto aquilo que é, mas apenas a superfície de sua existência. Por isso é um equívoco atirar a dialética hegeliana no mesmo bolo mofado da metafísica tradicional, mal vista como excessivamente abstrata; Hegel não propõe um pensar metafísica que extrapola a vívida realidade do concreto. O movimento dialético é o movimento do concreto, é o apreender das manifestações do Absoluto que se manifesta como tal no real como efetivo.

Por outro lado, a metafísica tradicional não é o que Hegel entende por metafísica. E se o pensamento metafísico é o pensamento abstrato, podemos antecipar que Hegel definitivamente não é um metafísico, ao menos não no sentido corrente:

---

distinguindo assim, nas coisas, a essência, do estado acidental de existência. Tal resultado não é atingido através de algum processo de instituição mística, mas por um método de conhecimento conceitual, que examina o processo pelo qual cada forma veio a ser o que ela é. O pensamento especulativo não concebe 'o mundo material e intelectual" como uma totalidade de relações fixas e estáveis, mas "como um vir-a-ser, e seu ser como um produto e um produzir'." (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 51).

[10] HEGEL, G. W. F. "Quem pensa abstratamente?". **Síntese Nova Fase**, v. 22, n. 69 (1995), p. 235-240. Disponível em: http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1125

[11] HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses et. al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 41.

> Ora, é por pensar a metafísica, prioritariamente, numa acepção cujo conceito implica a apreensão da metafísica como um processo que culmina num conhecer que é ser, que Hegel rejeita, no seu texto *Wer denkt abstrakt?*, uma redução da significação da metafísica a um discurso abstrato, ao nominalismo da palavra; segundo nos dá a entender, a metafísica só pode ser reduzida ao discurso ou à palavra para quem reduz o pensamento também à palavra, ou ainda, pensa abstratamente, isolando o pensar da sua relação com o todo, tomando o pensar mesmo como uma abstração da realidade efetiva, do qual a metafísica é apenas a palavra discursada.[12]

No início do texto "*Quem pensa abstratamente?*" Hegel nos provoca ironicamente com um apelo - "Sauve qui peut! Salve-se quem puder!*"* – de que é necessário evadir-se dessas elaborações simplistas que, contrariamente a realizar o ofício de capturar a coisa mesma, nem percebem que, até mesmo no discurso, o que se encontra em disputa não é a literalidade das palavras, mas sim a compreensão daquilo que nele não é dito, do não-dito, do que não se deixa significar pela palavra mas quer dizer em tudo aquilo que diz. A compreensão de um discurso depende do zelo de entranhar-se no silêncio dos intervalos das palavras para dilucidar, como numa partitura musical, os ritmos, compassos e velocidades que compõem a harmonia do Todo, tornando tudo racional ou possível de apreensão pela razão. O conhecer é o apreender a vida do conceito que permanece em si mesmo em seu exteriorizar e que exige a virtude da paciência.[13]

> [...] a metafísica hegeliana enquanto *Metafísica do Conceito* não será uma reflexão exterior à coisa, mas a *Coisa mesma* em seu desenvolvimento, a manifestação do conteúdo no movimento do vir-a-ser de si mesmo, a exposição do desdobramento de suas determinações efetivas, o espírito na construção conceitual do conhecimento de si mesmo, na elevação à sua Verdade.[14]

O pensamento abstrato carece da potência adequada para apreender o movimento real. O que em parte caracteriza o abstrato é sua excessiva fixidez nas palavras. Ao pensar abstratamente, o sujeito cristaliza o pensar e fixa todas as determinações da coisa que tenta apreender. Contudo, nesse pensar, que é um pensar apenas da imediatez, não há movimento; amrrado na fixidez da abstração, o pensamento abstrato opera com determinações estáticas, inertes, e não é, portanto, capaz de reproduzir a força do conceito. Como pensar a coisa se não em seu movimento? Eis a "ilusão" – necessária – do entendimento.

---

[12] MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 62.
[13] Ibidem, p. 62, 63.
[14] Ibidem, p. 64.

> Como procede o Entendimento, isto é, a inteligência vulgar? *Por determinações fixas.* Paralisa a ductilidade do conceito: o que *é*, indefinidamente *é*. Neste esclerosar, formaliza-se. O "diferente" não transita para o idêntico – e então a expressão "diferença indiferente", à luz do entendimento, redunda em coisa abstrusa, em *galimathias* [verborragias ininteligíveis], ou mero *flatus vocis* [pura emissão fonética, nomear vazio]. No conceito "diferença", hegelianamente falando, as determinações ou notas, que o precisam, dão-lhe *sentido* que o tornam Be-*griff*, isto é, com-*ceptum*, dos verbos *greifen*, no alemão, e *capere*, no latim: agarrar, apanhar, pegar. Tais "reflexões" são internas: o posto não se opõe "de fora": suscita-se no ato de pensar. [15]

O pensamento abstrato é tão fixo, raso e carente-de-conteúdo que, em termos dialéticos, é irracional – isto é, não alcança a razão. É por isso que, para Hegel, a metafísica abstrata não é aquilo que ele entende por metafísica; para ele, a metafísica é essencialmente concreta, é ontológica. Ela se desenvolve a partir do ser da coisa, é o desenvolvimento da coisa mesma: a verdade apreendida no real é a revelação do desenvolvimento de uma "metafísica" do Conceito.

A filosofia hegeliana já não se interessa mais pelas antigas indagações da metafísica tradicional que levavam a apreensão do ser nos entes, ou num ser colocado na pura abstração; esse novo tipo de concepção metafísica elevou o pensar para o atendimento das exigências de um ser que é o ser mesmo no desenvolvimento de seu próprio devir. Uma metafísica apta a resgatar a validade, a necessidade e o sentido do pensar metafísico só pode ser uma na qual o ser mesmo se afirma ao dar a si realidade efetiva (*Wirklichkeit*)[16]; uma metafísica capaz de apreender a imanência do Absoluto enquanto totalidade.

> A metafísica de Hegel é, também e fundamentalmente em seu desenvolvimento, a *Metafísica do Conceito*, enquanto este é o emergir do Conhecer Absoluto do interior do Saber absoluto e sua efetivação, ou ainda, enquanto o conceito é a totalidade que engloba o conhecer, o conhecido, o que conhece e o conhecimento mesmo, ou seja, o conhecer que é ser na identidade com o pensar e na elevação de si mesmo à Verdade Absoluta; significa dizer: o Conhecer que é o *Caminho* (processo dialético de desenvolvimento imanente), a *Verdade* (resultado transcendente aberto ao devir) e a *Vida* (plenitude do conceito na efetivação de si mesma).[17]

A dialética de Hegel, podemos então afirmar, não é um método filosófico. Ela não é um procedimento investigativo, nem existe apenas como um processo interno ao pensamento lógico;

---

[15] MENEZES, Djacir. **Motivos alemães**: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, INL, 1977, p. 91.
[16] MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 65.
[17] Ibidem, p. 70.

tampouco é uma forma de exposição ou de investigação. Pelo contrário, na dialética hegeliana, a rigor, não há nenhum método, se tomarmos o significado da palavra como um conjunto de certas regras, padrões e linhas fundamentais tomadas *a priori* e a partir das quais se investiga dado objeto. Hegel procede de modo totalmente contrário à isso; na verdade, o estabelecimento de padrões e esquemas apriorísticos foi justamente objeto das críticas que direcionou à epistemologia kantiana e à *Naturphilosophie* de Schelling. Contra todo e qualquer tipo de método, Hegel insistia que o filósofo deveria se livrar de quaisquer regras, padrões e orientações pressupostas e simplesmente examinar o objeto investigado por si só. Essas regras e padrões devem ser o resultado da investigação, e não seu ponto de partida. O único "método" que Hegel nos apresenta é na verdade uma *antimetodologia*, uma metodologia que suspende todos os métodos e que encontra sua plenitude, como veremos, na forma do Conceito.[18]

Sob essa perspectiva, adiantamos que a *Lógica* de Hegel, onde encontramos com mais clareza a exposição dessa dialética "antimetodológica", não é uma lógica no sentido tradicional (formal), uma mera continuação da lógica como conhecida de Aristóteles à Kant. A *Lógica* de Hegel é propriamente uma ontologia; a dialética não é uma estrutura do conhecimento, mas é a manifestação do ser enquanto o próprio ser, é a revelação do ser no pensamento e pelo pensamento, no discurso e pelo discurso enquanto o ser mesmo. As categorias da *Lógica* hegeliana não são simplesmente categorias lógicas, mas essencialmente ontológicas.[19]

> Na linguagem da *Ciência da Lógica*, "realidade" é unidade da essência e do fenômeno, da Idéia e da Existência. A unidade formal é do nível do entendimento (*Verstand*); só a dialética exprime o nível racional. Todo esforço de Hegel se desenvolve no desígnio de triturar, diferir o dualismo, que cinde os contrários, na identidade movente, dinâmica, da contradição. Assim, a antiga Lógica formal torna-se uma coleção e classificação de "formas de pensamento" no nível do entendimento ou do senso comum, privada de conteúdo vivo. Por isso, a Lógica hegeliana é uma ontologia. Mas *ontos* penetrado do *logos*: monismo *vivo*. Esse *viver* não se circunscreve, porém, ao mundo biológico vulgar: é o processo universal das coisas. Daí dizer-se que a Filosofia de Hegel é essencialmente *concreta* – e o Espírito absoluto é o concreto supremo, a síntese última, Totalidade *in fieri*.[20]

---

[18] BEISER, Frederick C. **Hegel**. New York, USA; London, England: Routledge, 2005, p. 159-160.

[19] KOJÈVE, Alexandre **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 421.

[20] MENEZES, Djacir. **Motivos alemães**: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, INL, 1977, p. 88. Ainda: "[...] a Lógica de Hegel é uma visão do *logos* como totalidade concreta, a presença no pensamento do 'movimento da coisa' a revelar-se no 'conceito'. O pensamento não é um filme de *pictorial thinking*, uma sucessão de fixidezes dando a ilusão do movimento, mas o movimento transfigurado no pensamento: a verdade é o Todo (*das Wahre ist das Ganze*). Exatamente por isso, a dialética é o concreto. O abstrato isola e mata, criando o reino do entendimento ou intelecto. Neste reino, não há *passagens*, transição, onde se acumulam as contradições; porque suprime o devenir." (Ibidem, p. 93).

Assim, a negatividade da dialética não implica uma dialética negativa de simples estatuto lógico, mas uma dialética que contém em si o real e o concreto como ponto de partida. Por isso, a filosofia de Hegel é negativa não apenas no sentido de que têm como princípio fundante e efetivante da realidade a dialética, especialmente sob seu caráter negativo, mas também no sentido de que a verdade do real é produto de uma negação do estado de coisas como ele nos é dado de imediato. O conteúdo do real, isto é, o real racional (*Wirklichkeit)*, se torna acessível para a experiência completa da consciência somente por força da atividade da negatividade, que permite à consciência o acesso à essa efetividade (*Wirklichkeit*) do real, cujo conteúdo é ele mesmo constituído no desenvolvimento dialético da realidade. Isso significa que, em Hegel, a negatividade – enquanto força que supera a contradição e afirma o positivo – não somente é um elemento fundamental para a compreensão racional do real, como ela mesma é constitutiva da realidade efetiva (*Wirklichkeit)*.[21]

Em síntese, na filosofia hegeliana, o objeto nos é dado no pensar na medida em que ele mesmo é um fragmento do real pensado. Ele nos põe suas determinidades, isto é, seu conteúdo, mas apenas através da experiência que a consciência produz na relação com o objeto; é o pensar o objeto e o objeto no pensar que engendram o resultado posto. Essa experiência mesma é produzida pela relação da consciência com a coisa. O desenvolvimento do pensamento é tanto a produção desse conteúdo na coisa quanto a compreensão desse conteúdo mesmo como conteúdo da coisa. Entretanto, o pensamento não põe no conteúdo nada que já não esteja no conteúdo mesmo da coisa; seu progredir é o desvelar do conteúdo próprio da atividade da razão que se realiza na coisa.[22] A

---

[21] Nesse sentido, Marcuse afirma: "A filosofia de Hegel é, na verdade, aquilo de que foi acusada por seus opositores imediatos: uma filosofa negativa. Ela é, na sua origem, motivada pela convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles. A força que move o método dialético está nessa convicção crítica. A dialética está inteiramente ligada à ideia de que todas as formas do ser são perpassadas por uma negatividade essencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento." (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 33-34).

[22] "O princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de *dialética*, - dialética, portanto, não no sentido em que dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição etc., dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e não tem outra coisa a fazer senão derivar dela o seu contrário – modo negativo, tal como aparece muitas vezes também em Platão. Ela pode, assim, considerar como seu resultado último o contrário de uma representação ou decidir como fazia o antigo ceticismo, a contradição dessa representação, ou também, mais tibiamente, uma meia-medida moderna, ou *aproximação* da verdade. A dialética superior do conceito não consiste em produzir e conceber a determinação apenas como limite e contrário, mas sim consiste em produzir e apreender, a partir dela, o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por esse meio a dialética é unicamente o *desenvolvimento* e progredir imanente. Então essa dialética não é um atuar externo de um pensamento subjetivo, ao contrário, é a *alma própria* do conteúdo, a qual organicamente faz

partir desse conteúdo, o pensamento progride pela experiência, através e com a coisa, a partir desse si mesmo de ser com a coisa.

> O *nascimento* da filosofia [...] tem a *experiência*, a consciência imediata e raciocinante, por *ponto de partida*. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a *elevar-se* acima da consciência natural, sensível e raciocinante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se, assim, inicialmente uma *relação negativa* de afastar-se, para com esse começo. Desse modo encontra em si na ideia da essência *universal* desses fenômenos, antes de tudo, sua satisfação [...]. Inversamente, as ciências da experiência trazem consigo o estímulo para vencer a *forma* – em que a riqueza do seu conteúdo é oferecida como algo somente imediato, como um achado, uma multiplicidade disposta *lado a lado*, e, portanto, em geral como algo *contingente* – e para elevar esse conteúdo à necessidade. Esse estímulo arranca o pensar dessa universalidade, e dessa satisfação obtida *em-si* [apenas], e o impele ao *desenvolvimento a partir de si*. Desenvolvimento que, de uma parte, é somente um acolher do conteúdo e de suas determinações que se apresentam; e de outra parte confere a esse conteúdo, ao mesmo tempo, a figura de produzir-se livremente – no sentido do pensar originário – somente conforme a necessidade [Notwendigkeit] da Coisa mesma.[23]

O conceituar do objeto significa conhecê-lo como unidade concreta constituída de determinações opostas, isto é, determinidades que se opõem umas às outras. As antinomias não são contradições postas pela atividade reflexiva, mas constitutivas da realidade efetiva, porquanto o

---

crescer seus ramos e seus frutos. Para esse desenvolvimento da ideia como atividade própria da razão, o pensamento enquanto subjetivo observa-o somente sem nele acrescentar de sua parte um só ingrediente. Examinar algo racionalmente não quer dizer acrescentar de fora uma razão a nível do objeto e assim elaborá-lo, ao contrário, o objeto é racional por si mesmo; aqui é o espírito em sua liberdade, o cume mais elevado da razão consciente de si que se dá efetividade e se produz enquanto mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de levar à consciência esse trabalho próprio da razão da Coisa". (HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses et. al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 73, 74).

[23] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 52. É preciso compreender aqui o nascimento da filosofia enquanto o momento a partir do qual se estabeleceu o seu objeto; neste caso, o pensamento. A tarefa da filosofia é, portanto, consoante Hegel, pensar o pensamento. Isso não quer dizer, contudo, que a filosofia tem um começo num sentido ontológico: seu ponto de partida, enquanto ciência filosófica, existe apenas de um ponto de vista subjetivo ou a partir do momento que se definiu seu objeto e que ela foi fundada subjetivamente como ciência; mas a filosofia em si, enquanto caminho da verdade e da vida, é um eterno retorno sobre si mesma. Sob essa perspectiva, Hegel explica: "Quanto ao começo que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer de um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc. aqui [na filosofia] é o *pensar* [mesmo]. Porém o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso *se engendra* e *se dá seu objeto mesmo*. No mais, esse ponto de vista, que assim aparece como *imediato*, deve, no interior da ciência, fazer-se *resultado*; e na verdade o resultado último da ciência, no qual ela alcança de novo seu começo e retorna sobre si mesma. Dessa maneira, a filosofia se mostra como círculo que retorna sobre si, que não tem começo – no sentido das outras ciências -, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofar, mas não para a ciência enquanto tal. Ou, o que é o mesmo, o conceito da ciência e por isso o primeiro conceito – e, por ser o primeiro, contém a separação [a saber], que o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior) – [esse conceito] deve ser apreendido pela própria ciência. É mesmo esse seu único fim, agir e meta: alcançar o conceito de seu conceito, e assim seu retorno [sobre si] e sua satisfação." (Ibidem, p. 58).

entendimento apenas as suscita.[24] Isto é, não é a simples aplicação das categorias do entendimento à realidade que traz a contradição para o pensar; as contradições se revelam à consciência ao mesmo tempo que são postas nela através de sua experiência com o objeto e são concebidas (onto)logicamente a partir do pensar em relação com o objeto.

Sabemos que as categorias primordiais do pensar são vazias – as primeiras, como veremos mais adiante, são o Ser e o Nada, categorias puramente indeterminadas, carentes-de-conteúdo –, que seu conteúdo é suplementado pela realidade por meio da via de mão dupla da dialética. A partir da experiência, o pensamento procede, apreendendo as contradições da realidade que se apresentam como o seu conteúdo e resultado e que operam como delimitações a serem superadas pela negatividade da dialética. Isto é, a partir das categorias do pensamento, somos capazes de reconhecer, a partir de determinados momentos lógicos, o desenvolvimento dialético da realidade.

Entretanto, não é o pensamento que produz a superação da negatividade; as contradições não sucumbem pela força insossa do pensar subjetivo, mas antes são os próprios objetos mesmos – isto é, a própria realidade – que, a partir do próprio movimento dialético do real, superam suas contradições, tornando-se o seu ser-outro. Por essa razão, os objetos não são apenas objetos, mas também sempre "sujeitos" – na medida em que são substratos ou portadores de estados e atividades; pois somente um sujeito pode incorporar a capacidade de mediar a negatividade, de ser ele mesmo e também ser o seu oposto.

> O objeto deve ser compreendido como aquele que, ele mesmo, estabelece e "ele mesmo propõe a relação necessária entre ele e o seu oposto". Isto implicaria em que o objeto tivesse um poder definido sobre seu próprio desenvolvimento, de modo a poder permanecer o mesmo, e isto, apesar de cada estágio concreto da existência do objeto constituir uma "negação" do objeto, um "ser-outro". Em outras palavras, o objeto deve ser compreendido como um "sujeito" nas suas relações ao seu "ser-outro". Como uma categoria ontológica o "sujeito" é aquilo que possibilita um ente "ser-ele-mesmo ao ser-outro" (*Beisich-selbst-sein im Anderssein*). Somente tal modo de existência pode incorporar o negativo ao positivo. Negativo e positivo deixam de ser opostos um ao outro quando o poder propulsor do sujeito converte a negatividade em uma parte da própria unidade do sujeito.[25]

---

[24] "[...] a significação positiva e verdadeira das antinomias consiste, em geral, em que todo o efeito contém em si determinações opostas, e por isso o conhecer ou, mais precisamente, o conceituar de um objeto só significam justamente o mesmo que tornar-se consciente dele como de uma unidade concreta de determinações opostas." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 121).

[25] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 71.

Com efeito, o conhecimento do objeto, é, portanto, o próprio nascimento de si mesmo e o próprio caminho de seu progresso enquanto movimento dialético do real, cujo resultado é a adequada e conclusa compreensão de si mesmo como sujeito. E é também o conceber do objeto como sujeito na medida em que a ele se contrapõe um ser-outro que o nega. Essa relação de oposição é precisamente o pôr da relação sujeito-objeto.

O discurso, na medida em que exprime esse movimento, é a revelação desse conhecimento e o conhecimento que se revela como conteúdo racional do desenvolvimento do movimento dialético, cuja forma adequada é apreensível nessa unidade relacional do sujeito-objeto; cujo conceber – que é ao mesmo tempo um conceber-concebido – é o princípio de possibilidade do conhecimento e do discurso.[26]

> Considerados isoladamente, o sujeito e o objeto são abstrações que não têm realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), nem existência-empírica (*Dasein*). O que existe em realidade – uma vez que se trata da realidade-de-que-se-fala, e, já que falamos de fato da realidade, só pode ser para nós de uma realidade-de-que-se-fala – é o sujeito-que-conhece-o-objeto ou, o que dá no mesmo, o objeto-conhecido-pelo-sujeito. Essa realidade desdobrada e mesmo assim una em si porque indiferentemente real, considerada como um todo ou como totalidade, em Hegel chama-se Espírito (*Geist*) ou (na *Lógica*) *absolute Idee*. Hegel também o chama de conceito absoluto (*absoluter Begriff*).[27]

A realidade é então a manifestação do auto desdobramento do Espírito, que se revela em si mesmo e para si mesmo na medida em que se realiza como aquilo que deve ser. O processo de superação da negatividade – cuja expressão e manifestação revelam-se para nós, espíritos finitos, no pensamento e na linguagem – e, por conseguinte, da superação da contradição, é o processo por meio do qual o Espírito se realiza e, com efeito, o desenvolvimento através do qual todas as coisas

---

[26] "O real concreto (do qual falamos) é ao mesmo tempo real-revelado-por-um-discurso e discurso-que-revela-um-real. A experiência hegeliana não se relaciona nem com o real, nem com o discurso considerado isoladamente, mas com sua unidade indissolúvel. E, por ser um discurso revelador, ela mesma é um aspecto do real concreto que está descrevendo. Logo, ela não traz nada de fora, e o pensamento ou o discurso que dela nascem não são uma reflexão sobre o real; é o próprio real que se refletiu ou se reflete no discurso ou como pensamento. Em especial, se o pensamento e o discurso do erudito hegeliano ou do sábio são dialéticos, é apenas porque refletem fielmente o movimento dialético do real do qual fazem parte e do qual fazem a experiência adequada ao entregar-se a ele sem nenhum método preconcebido." (KOJÈVE, Alexandre **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 428, 429). Ainda, também destacamos em Zizek: "O conhecimento não é uma incursão ao conteúdo substantivo, que em si seria indiferente ao processo de conhecimento, mas antes, o ato de conhecimento subjetivo está antecipadamente incluído em seu 'objeto' substancial, o caminho para a verdade faz parte da própria verdade." (ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991, p. 31).

[27] KOJÈVE, Alexandre **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 425.

tornam-se aquilo que são conforme ao seu conceito. A superação das contradições é, nesse sentido, a realização do conteúdo racional de uma realidade que é fundamentalmente contraditória; uma realidade em movimento de luta constante para deixar de ser aquilo que é e se tornar aquilo que é conforme ao seu conteúdo racional.

Por isso a força do entendimento é necessária; o entendimento é a potência absoluta, e somente a partir do processo de cisão do entendimento é que é possível alcançar a razão, concebendo o real como a manifestação do Espírito que supera as contradições da realidade. A razão não é nada mais que a forma verdadeira do entendimento, cuja suprassunção é a revelação da unidade da realidade e do processo vivo de automanifestação do Espírito.

> Segundo a vulgata dialética, supõe-se que o entendimento trate as categorias, as determinações conceituais, como momentos abstratos, cristalizados, cindidos de sua totalidade viva e reduzidos à particularidade de sua totalidade viva e reduzidos à particularidade de sua identidade fixa, enquanto a razão ultrapassa o nível do entendimento, expondo o processo vivo da (auto)mediação subjetiva cujos momentos abstratos, "mortos", cristalizados, cujas "objetivações" são as categorias do entendimento. Ali onde o entendimento vê apenas determinações rígidas, a razão vê o movimento vivo que as gera. Assim, apreende-se a distinção entendimento/razão no sentido da oposição bergsoniana entre o *élan vital* móvel, flexível, e a matéria inerte como seu produto acessível ao entendimento. Tal concepção deixa escapar completamente o verdadeiro desafio da distinção entendimento/razão: a razão não é algo "a mais" em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escape ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora do qual nenhum conteúdo persiste. Ficamos no nível do entendimento enquanto pensamos haver "além" dele alguma coisa que lhe escapa, uma força extra-entendimento, uma incógnita inacessível ao "esquematismo rígido" das categorias do entendimento, e a *esse além* chamamos "*razão*"! Ao darmos o passo rumo à razão nada acrescentamos ao entendimento, mas antes, dele subtraímos algo (posto que o fantasma do objeto persiste além de sua forma), ou seja, reduzimo-lo a seu processo formal: "ultrapassamos" o entendimento ao perceber que ele já é em si esse movimento vivo da automediação que era procurado em seu mais-além.[28]

[28] ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991, p. 20, 21. Hegel não lamenta essa redução; na verdade, a celebra, na medida em que compreende que, como apontamos, a cisão entre entendimento e razão é necessária, na medida em que a razão é o reconhecimento da verdade do real enquanto unidade simples imediata, cuja simplicidade apenas pode ser alcançada em razão do trabalho do entendimento de dividir e explicitar os momentos dessa relação, que em sua verdade se revelam apenas como momentos de um todo que é um: "A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta. O círculo, que fechado em si repousa e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal – o que está vinculado, o que só é efetivo e em sua conexão com outra coisa – ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu." (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 41).

O erro do entendimento não é tanto a cisão e a abstração da realidade em categorias e conceitos, mas o fato de opor tais categorias e conceitos à riqueza viva da concretude real. Compreender a razão como a suprassunção do entendimento e como a verdadeira forma do entendimento é entender que suas categorias só podem ser concebidas racionalmente se compreendidas à luz do movimento dialético; sob essa perspectiva, as categorias e abstrações do entendimento já não são mais apenas objetivações ou cristalizações, mas momentos da manifestação viva da realidade concreta, cujo movimento é resultado imanente da força da negatividade repelindo suas contradições. A razão é a verdade da realidade efetiva, o conteúdo mais expressivo da realidade, isto é, a razão é a certeza de ser toda a realidade.

Enquanto a razão é, em última instância, liberdade, ela é o movimento infinito e verdadeiro de realização dessa liberdade, cujo desenvolvimento dos momentos desse movimento nos são revelados na história.[29]

> A história está dividida em diferentes períodos, marcando cada um deles um nível distinto de desenvolvimento, e cada um deles representando um estágio definido da realização da razão. Cada estágio deve ser apreendido e entendido como uma totalidade através das maneiras dominantes do pensar e do viver que o caracterizam, através de suas instituições políticas e sociais, de sua ciência, religião e filosofia. Existem estágios diferentes na realização da razão, mas há apenas uma razão, da mesma forma que há apenas uma totalidade e uma verdade: a realização da liberdade.[30]

Segundo Marcuse, o progresso da história como desenvolvimento da razão é um processo de paulatina realização da razão. Não, contudo, no sentido de que o real é que realiza a razão, mas de que somente é real aquilo que parte da realização do racional. Dessa forma, não se trata de

---

[29] "A filosofia especulativa demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão [...] é ao mesmo tempo *substância* e *poder infinito*, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a *forma infinita*, a realização de si como conteúdo. Ela é substância, ou seja, é através dela e nela que toda a realidade tem seu ser e a sua subsistência. Ela é *poder infinito*, pois a Razão não é tão impotente para produzir apenas o ideal, a intenção, permanecendo em uma existência fora da realidade – sabe-se lá onde – como algo característico nas cabeças de algumas pessoas. Ela é o *conteúdo infinito* de toda essência e verdade [...]." (HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Introdução de Robert S. Hartman. Tradução de Beatriz Sidou. 4.ª ed. São Paulo: Centauro, 2012, p. 55).

[30] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 21. A realização da liberdade é a realização do racional porque a razão é a liberdade, a afirmação da unidade absoluta que é o Espírito como sujeito e substância. "A razão desemboca na liberdade, e a liberdade é a existência do sujeito. A própria razão, por outro lado, só existe através da sua realização, só existe se realizado o processo do seu ser. A razão só é uma força objetiva e uma realidade objetiva porque todos os modos de ser são – uns mais, outros menos – espécies de subjetividade, modos de realização. O sujeito e o objeto não estão separados por um abismo inseparável, pois o objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no sujeito 'compreensivo' livre que é capaz de realizar a razão. A natureza se torna, pois, um meio para o desenvolvimento da liberdade." (Ibidem, p. 20).

entender a razão e a realidade como uma unidade imediata e completamente compreensível desde o início do processo. Trata-se de propor uma unidade da realidade e da razão apenas como resultado, contudo já presente desde o início, de um longo processo que envolve oposições/contradições/"contrariedades"[31], cujo motor e mola propulsora é a força negativa da dialética.

> Uma unidade *imediata* da razão e da realidade jamais existe. A unidade só aparece depois de um longo processo que se inicia no mais baixo nível da natureza e chega à mais alta forma de existência, à existência de um sujeito livre e racional, vivendo e agindo na autoconsciência de suas potencialidades. Na medida em que haja qualquer hiato entre o real e o potencial, o primeiro deve ser trabalhado e modificado até se ajustar à razão. Enquanto a realidade não estiver modelada pela razão, não será ainda, no sentido forte da palavra, realidade [efetiva]. A realidade muda de sentido, portanto, dentro da estrutura conceitual do sistema hegeliano. "Real" [ou Efetivo] não significa tudo o que existe atualmente (que, ao contrário, se deveria chamar aparência), mas o que existe de modo condizente com os padrões da razão. "Real" é o racionalizável (racional), e só este o é. Por exemplo, o Estado se torna uma realidade quando corresponde às potencialidades reais dos homens e permite o pleno desenvolvimento delas. Qualquer forma prévia de Estado que ainda não seja racionalizável ainda não é, por isso, real [efetivo].[32]

---

[31] Na *Lógica* hegeliana, os termos são contrapostos a fim de que, a partir do processo dialético, neguem-se um ao outro e sejam elevados a uma forma superior. A esses termos a literatura de estudos sobre Hegel e o hegelianismo tradicionalmente se refere sob o nome de oposições ou contradições. Contudo, vale destacar a divergência do prof. Carlos Cirne-Lima, cujo entendimento é de que o termo mais adequado seria "contrariedade": "Dialética é, pois, o jogo de dois polos opostos que inicialmente se excluem, mas que, depois de serem trabalhados e depurados (*aufheben*), são unificados em um conceito ou proposição sintética. Tese e antítese são falsas porque, embora aparentem ser o todo, são apenas partes incompletas de uma totalidade mais alta; esta sim, verdadeira. – A oposição entre os dois polos opostos de uma contradição (*Widerspruch*). É óbvio que afirmar a contradição lógica entre dois opostos significa, sempre e necessariamente, dizer que um deles é verdadeiro e o outro é falso. Desde Aristóteles sabemos que é assim; negar isso significaria negar o próprio Princípio de Não Contradição e destruir toda e qualquer racionalidade. É, pois, necessário concluir que aquilo que Hegel chama de "contradição" não é a contradição dos lógicos, mas sim a contrariedade; e dois opostos contrários não podem, sim, ser simultaneamente falsos. Há fortes indícios de que o próprio Hegel, embora utilizando o termo "contradição", queria dizer contrariedade, pois na oposição entre contraditórios um dos termos tem necessariamente um quantificador existencial; isso em Hegel nunca ocorre." (CIRNE-LIMA, Carlos. "Dialética" in: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 15). O termo "contrariedade", todavia, é veementemente rechaçado por Safatle: "Ao falar que: 'O que em geral move o mundo é a contradição', Hegel está a dizer que 'movimento' não é o desenvolvimento progressivo de uma identidade previamente assegurada, deu uma unidade simples originária, nem pode ser simplesmente pensado a partir da dinâmica de passagem da potência ao ato. Pois não haveria nada de contraditório no fato de algo em potência tornar-se ato ou no fato de uma unidade simples originária cindir-se em dois contrários. Contrariedade não é contradição e não há de se imaginar que Hegel teria feito um equívoco tão elementar." (SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 169).

[32] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 21.

A razão é, portanto, o absoluto como unidade, e é também a forma da realidade enquanto realidade efetiva, a forma verdadeira do real enquanto certeza da realidade[33]. Esse processo que se dá no devir histórico e que culmina na efetivação da realização só atinge o seu ápice ao realizar a liberdade, pois ela é o pressuposto da realidade da razão; para que o homem possa realizar todas as suas potencialidades e desenvolver-se enquanto ser, é preciso que o mundo esteja compreendido na razão e no conhecimento; somente assim é possível a realização efetiva da liberdade, que se dá através do conhecimento e da efetiva realização do racional na vida, cujos fundamentos se originam na estrutura racional – conceitual – do ser. A realização da razão depende, pois, da autoconsciência da realidade. Nessa medida, a história é a narrativa da epopeia do Espírito, pois apenas o Espírito é plena autoconsciência, e sua realização é a liberdade.[34]

O fim do Espírito é a realização da liberdade através da história, e a liberdade é o pressuposto da razão. Logo, a história, conquanto realização da razão, deve visar à realização da liberdade e da verdade, pois apenas é verdadeiro aquilo que é racional, isto é, aquilo que é conforme à razão, e só é conforme à razão aquilo que visa à realização da liberdade.

---

[33] "A razão é a verdadeira forma da realidade; nela todos os antagonismos do sujeito e do objeto são integrados para constituir a genuína unidade e universalidade. A filosofia de Hegel é, pois, necessariamente um sistema, subordinando todos os domínios do ser sob a ideia, totalizante, da razão. Os mundos inorgânico e orgânico, a natureza e a sociedade, são postos aqui sob o domínio do espírito." (MARCUSE, op. cit., p. 31, 32). Ainda: "A razão já era a consciência de si universal, mas só em potência, não em ato. Em ato, essa razão se torna um mundo, o mundo do espírito ou da história humana. Nessa história, porém, o espírito deve saber-se a si mesmo, progredir da verdade à certeza. O espírito é um 'nós'. É preciso partir do *Cogitamus* e não do *Cogito*, o espírito é história: só se torna o que é em um desenvolvimento histórico porque cada um de seus momentos, ao constituir a si mesmo como a essência, deve se realizar como um mundo original, ou ainda porque seu ser não é distinto da operação pela qual se põe; enfim, o espírito é saber de si mesmo em sua história, é o retorno a si através e por meio dessa história, de maneira que não subsiste mais nada de estranho nele e para ele, que se sabe como é e é como se sabe, esse ser do espírito sua própria operação". (HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Sìlvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso editorial, 2003, p. 344, 345).

[34] "A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma". (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 83, 84). Destacamos também: "A natureza do Espírito poderá ser compreendida com uma espiada na direção oposta – a matéria. A essência da matéria é a gravidade e a essência do Espírito – sua matéria – é a Liberdade. Torna-se imediatamente plausível a todos o fato de que, entre outras propriedades, o Espírito também possui a Liberdade. Mas a filosofia nos ensina que *todas* as propriedades do Espírito só existem através da Liberdade. Todas são apenas meios para se atingir a Liberdade; todas buscam e apresentam isto e unicamente isto. A filosofia especulativa discerne o fato de ser a Liberdade a única verdade do Espírito. A matéria possui gravidade em virtude de sua tendência em direção a um ponto central, ela é essencialmente composta, consistindo de partes que mutuamente se excluem. [...] O Espírito, ao contrário, é aquilo que tem o seu centro em si mesmo. Ele não tem unidade fora de si, mas a encontrou: está em si e consigo. A matéria tem sua substância fora de si, o Espírito é o Ser-em-si-mesmo. [...] Essa existência autocontida do Espírito é a consciência própria, a consciência de si." (HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Introdução de Robert S. Hartman. Tradução de Beatriz Sidou. 4.ª ed. São Paulo: Centauro, 2012, p. 67, 68).

Contudo, se olharmos para a história, rapidamente encontraremos eventos e situações que não se assemelham em nada com um processo de realização da liberdade, muito menos nos fazem pensar que todos eles são completamente racionais e compreensíveis, não sem algum esforço. Ora, como podemos pensar, portanto, que esses eventos fazem parte do desenvolvimento do Espírito como liberdade? Estaríamos aprisionando o Espírito num destino inexorável a partir do qual racionalizamos tudo? A razão do Espírito guarda consigo uma teleologia inescapável? Todo evento ou situação histórica, mesmo os mais contraditórios ante a razão, seriam de antemão explicáveis e justificáveis como necessários para a realização da liberdade?

Antes de endereçarmos as respostas a essas questões, gostaríamos de explicitar o que entendemos, em termos concisos, por "Espírito"[35]. Acompanhamos aqui a posição de Frederic Jameson, derivada da leitura de Adorno, segundo a qual o Espírito deve ser entendido como coletividade. Entretanto, o Espírito não deve ser chamado como tal, na medida em que a reificação da linguagem e a positivação de termos filosóficos ou nomes próprios acabam por carregar o conceito de "Espírito" com um conteúdo empírico e ideológico típico do senso comum, algo que uma adequada concepção do que é dialética tem por propósito evitar. Nomear o social, isto é, dar uma forma concreta à ideia de Espírito, seria transformá-lo numa entidade empírica ou numa coisa. De qualquer forma, entendemos com Jameson que se deve ficar evidenciado que a palavra "Espírito" pode ser entendida como "coletividade" – uma escolha talvez um pouco mais neutra do que o termo "sociedade" utilizado por Adorno – embora ainda sim esse mesmo termo não logre manter de maneira totalmente satisfatória a ausência de uma carga simbólica exterior.[36]

---

[35] Em Hegel, o termo "Espírito" aparece no terceiro livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* sob a seguinte definição: "O espírito tem para nós a natureza por sua *pressuposição*, da qual ele é a verdade e, por isso, a seu [princípio] *absolutamente* primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou ao seu ser-para-si, cujo *objeto*, assim como o *sujeito*, é o *conceito*. Essa identidade é a *negatividade absoluta*, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa sua extrusão é suprassumida, e o conceito tornou-se nela idêntico a si mesmo. Por isso o conceito só é essa identidade enquanto é retornar da natureza." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume III: a filosofia do espírito. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 15). Na *Fenomenologia*, ele aparece sob outros termos, dentre os quais destacamos: "O espírito é a *vida ética* de um *povo*, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve suprassumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem da anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo." (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 301).

[36] Para uma compreensão mais aprofundada da questão, cf.: JAMESON, Frederic. **The Hegel variations**: on the *Phenomenlogy of Spirit*. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Verso Books, 2010. Ainda, destacamos um excerto com o entendimento de Adorno: "A referência do momento produtivo do Espírito a um sujeito universal, em vez de a uma pessoa individual, que trabalha, define o trabalho como algo organizado, social. Sua 'racionalidade' própria, a ordenação das funções, é uma relação social. A tradução do conceito hegeliano de Espírito em trabalho social

De volta ao problema da "teleologia da razão": para entendermos efetivamente qual é a natureza dessa realidade racional, é preciso nos debruçar sobre uma característica inerente ao seu modo de funcionamento. Em outros termos, precisamos compreender como a necessidade racional aparece como *resultado* da realidade, e não como pressuposto. Se a dialética é apenas o demonstrar de uma realidade que se manifesta enquanto movimento dialético do real, ela não pode funcionar a partir de pressupostos, mas somente a partir do próprio objeto de investigação. E se o fim da razão é a liberdade, como então Hegel concilia liberdade e necessidade? Como incluir aqui justamente o aspecto marcante da liberdade, ou seja, o acaso, a "escolha", ou, mais precisamente, a contingência?

No sistema hegeliano, a realidade é a expressão ou a exteriorização de uma necessidade conceitual, a manifestação de um conteúdo racional imanente à realidade. A realidade é, portanto, necessária, dado que, de acordo com o *princípio da razão suficiente*, tudo que é necessário deve

---

desencadeia a censura de sociologismo, que confundiria a gênese e o efeito da filosofia hegeliana com seu conteúdo. Hegel era indiscutivelmente um filósofo transcendental analítico, do mesmo modo que Kant. Poder-se ia mostrar até no detalhe que ele, como crítico de Kant, tentou justificar as intenções deste indo além da *Crítica da Razão Pura*, assim como a *Doutrina da Ciência* de Fichte já havia forçado o conceito kantiano de 'puro'. As categorias hegelianas, principalmente a de Espírito, caem no domínio do constituinte transcendental. Mas a sociedade, a ligação funcional de pessoas empíricas, seria para Hegel, em termos kantianos, um *constitutum*, um fragmento daquela existência que, na grande *Lógica* – na doutrina do incondicionado absoluto e da existência como o que veio a ser –, é desenvolvida por sua vez fora do absoluto, definido como Espírito. A interpretação do Espírito como sociedade aparece nessa perspectiva como **μετάβασις είς άλλο γένος** [mudança para um outro gênero], irreconciliável com o sentido da filosofia hegeliana pelo simples motivo de ela não satisfazer o preceito da crítica imanente e procurar apreender o conteúdo da verdade [*Warheitsgehalt*] da filosofia de Hegel em algo que lhe é exterior, enquanto deriva de sua própria estrutura algo condicionado ou posto. É claro que uma crítica explicita de Hegel poderia mostrar que ele não foi bem-sucedido nessa dedução. A expressão linguística 'existência' [*Existenz*], necessariamente conceitual, é confundida com aquilo que ele designa como o não conceitual, aquilo que não pode ser dissolvido na identidade". (ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 91, 92). O problema que Adorno levanta parece muito bem explicado, ainda que em termos um tanto diferentes, na seguinte passagem de Zizek: "A premissa básica do materialismo discursivo foi conceber a linguagem em si como um modo de produção e aplicar a ela a lógica marxista do fetichismo da mercadoria. Portanto, da mesma maneira que, para Marx, a esfera da troca oblitera (torna invisível) seu processo de produção, a troca linguística oblitera o processo textual que engendra o significado: em uma má percepção fetichista espontânea, vivenciamos o significado de uma palavra ou ato como algo que é propriedade direta da coisa ou processo designados, isto é, negligenciamos o campo complexo das práticas discursivas que produzem seu significado." (ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 16). Ora, se simplesmente substituirmos o termo "Espírito" por "coletividade" ou "sociedade" estaremos fazendo exatamente o que Zizek aponta sensatamente como um impasse para a devida significação do conceito: ao tomarmos o termo "Espírito" como sinônimo desses outros dois termos, estaremos ignorando completamente o "campo de práticas discursivas" e o contexto de produção de significado desses termos, o que implica justamente na reprodução de um fetichismo linguístico que oculta todo esse campo de significação e que deixa escapar o fato de que a linguagem não é apenas um meio neutro de designação, mas que ela contém, segundo o materialismo discursivo, uma prática incorporada no mundo em que vivemos. Por essa razão, concordamos com Jameson e Adorno que a "tradução" de "Espírito" como "coletividade" ou "sociedade" não é de todo adequada, servindo apenas para fins elucidativos, e ainda sim deve ser tomada com reservas quanto aos significados que ambos os termos carregam.

existir. Como então compreender a contingência como manifestação dessa necessidade conceitual sem que ela perca o estatuto de contingência? A necessidade lógica encerra as condições de possibilidade da realidade, mas não o que não está contido no seu campo de possibilidades. Mas então tudo estaria compreendido dentro do reino da necessidade?

Para ler a tese de Hegel de que a realidade é expressão de uma necessidade conceitual, é preciso apreender que a necessidade não preexiste ao processo contingente de sua realização efetiva, mas que o processo histórico de desenvolvimento da realidade é aberto. A contingência aparece como elemento exterior e só então é assimilada. A necessidade hegeliana, muito mais do que implementar o curso da razão, parece é aprender, através da retrospecção temporal, quais são os designíos que ela implementa.

> É assim que deveríamos ler a tese de Hegel de que, no curso do desenvolvimento dialético, as coisas "tornam-se aquilo que são": não que um desdobramento temporal simplesmente efetive uma estrutura conceitual atemporal preexistente – essa estrutural conceitual é em si o resultado de decisões temporais contingentes.[37]

Mas o passado de contingências que resultaram numa necessidade conceitual para o qual o seu resultado remete não é intocável. Cada estágio desse percurso guarda a capacidade de reescrever o passado, modificando, legitimando ou deslegitimando retroativamente o estágio anterior. Nesse sentido, há uma retroatividade característica da necessidade dialética que, ao ser implementada, transforma a contingência em necessidade. O resultado, posto como novo significante-mestre de uma cadeia de significados, põe um novo parâmetro de significação das condições contingentes que se desenvolveram, fundando uma nova leitura dos momentos suprassumidos até ali que se apresentam no resultado presente como necessidade. A dialética é, nesse sentido, uma demonstração de como a contingência se torna necessidade, de como liberdade se torna necessidade, a partir de um espectro retroativo:

> Quando, a partir da série das condições contingentes, uma coisa se realiza, produz-se o efeito *retroativo* de lidarmos com uma necessidade teleológica, como se tal desenvolvimento estivesse prescrito desde o começo: a partir do resultado, suas condições se afiguram como que estabelecidas a partir do resultado. A chave da "teleologia" hegeliana deve, portanto, ser buscada no movimento retroativo do significante em que o surgimento de um novo significante-mestre confere significação, retroativamente, à cadeia precedente – a "necessidade" hegeliana é precisamente a de um Si que transmude

[37] ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 59.

> "miraculosamente" o caos "numa nova harmonia", que transforme a série *Lawless* na série *lawlike*. A "dialética" é, em última instância, a ciência do "como a necessidade nasce da contingência": a "unidade dialética do acaso e da necessidade" consiste simplesmente em que o surgimento do Si, o gesto que dá origem à Necessidade, é em si *radicalmente contingente* – não em que a Necessidade seja a unidade englobante dela mesma e de seu contrário, o acaso, mas em que a própria Necessidade depende de uma contingência radical. Todo o esforço da abordagem dialética se empenha em não sucumbir à ilusão retroativa de que o resultado final estava prescrito desde o começo, e portanto, em não perder em vista a contingência de que depende a chegada da Necessidade. (p. 39).[38]

Não há, portanto, nenhuma teleologia pressuposta por Hegel, na medida em que a necessidade depende essencialmente de uma contingência radical. A necessidade somente vem a ser propriamente necessidade na medida em que se torna a unidade de si mesma com a sua oposição, a contingência. Para que haja a necessidade é preciso a contingência; o jogo do movimento dialético da realidade é essa constante sobreposição da necessidade como realização de uma cadeia de contingentes num resultado que produz uma necessidade conceitual. Uma necessidade que é sempre posta em cheque na medida em que a releitura da cadeia de contingências que a precede logicamente pode ser modificada retroativamente, mas que também é sempre uma expressão do conceito enquanto mediação da necessidade conceitual consigo mesma, manifesta na realidade como resultado suprassumido da cadeia de contingências.[39]

O modo como essa realidade se expressa dialeticamente faz com que nós, sujeitos, percebamos ela em termos de "não poderia ser diferente", já que todo o resultado é sempre um resultado necessário que se exterioriza na realidade de maneira efetiva e, portanto, se revela como um "é porque é" ou "porque tinha de ser", embora sob o estatuto de provisórios e sempre destituíveis na medida em que a verdade surge num processo gradual de desdobramento, que pode,

---

[38] ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991, p. 39.

[39] O conceito que, em seu autodesenvolvimento, divide-se e situa necessariamente sua exterioridade como o campo do acaso, tudo isso evoca a figura de uma Necessidade essencial que se realiza, se automediatiza, se "exprime" através da multiplicidade de condições contingentes. Basta lembrar aqui dois exemplos que constituem um lugar-comum na teoria marxista: o desenvolvimento do capitalismo segue a necessidade de sua lógica interna, mas se realiza, não obstante, através da multiplicidade das circunstâncias contingentes da "acumulação primária", diferentes de um país para outro; durante a Revolução Francesa, havia a necessidade histórica da passagem ao império, e portanto, de um personagem como Napoleão, mas foi por acaso que essa necessidade se realizou precisamente na pessoa de Napoleão... Habitualmente, reduzimos a teoria hegeliana do acaso a isto: a necessidade se realiza através da série das condições contingentes; a contingência, portanto, é a forma de aparição da necessidade oculta, e a necessidade é que constitui a unidade dela mesma e de seu contrário, engloba e anula (*aufhebt*) o acaso [...]. (ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991, p. 38).

retrospectivamente, sempre ser reelaborado. Às vezes bastam seis acasos para que uma necessidade seja constituída (ou destituída).[40]

Ora, mas não caímos então de volta num necessitarismo absoluto? A contingência radical não seria ela mesmo uma necessidade, e portanto, o Todo é, ao incluir essa contingência, necessidade absoluta? A totalidade é uma insipidez de pura previsibilidade, simulacro de movimento, mera ilusão de devir? Não há qualquer transformação possível da realidade que já não esteja de pronto incluída num campo de possibilidades completamente previsível?

Definitivamente não. Essa resposta depende da compreensão de que o Todo não pode ser concebido como algo fechado ao futuro, mas sempre e constantemente aberto a uma alteração radical de suas coordenadas. Como já apontamos, o campo de possibilidades é reescrito de maneira retroativa, a necessidade é uma ilusão que se inscreve de modo retrospectivo e o futuro é, a rigor, sempre marcado por uma abertura ontológica futura completamente contingente. O que ocorre é que essa contingência, ao tornar-se efetiva, é inscrita no campo de possibilidades e condições contingentes anteriores à sua efetivação como se já estivesse lá. Mas para que isso não nos jogue na concepção de um Todo submetido ao reino da necessidade absoluta, é necessário que o Todo seja visto como um processo gerativo de constantes cortes, de constantes interrupções e quedas (de *clinamen* – a curvatura da Substância que gera os entes determinados). A Substância que desdobra a realidade é o pôr de um processo de constante queda; tudo o que existe é uma queda; ela é a capacidade infinita de produção desses cortes/quedas/interrupções, pois esses cortes são sua realidade imanente. São essas quedas que nos aparecem como a negatividade da Substância; em termos lacanianos, ela é o equivalente do *objeto a*.[41]

---

[40] Referimo-nos aqui ao romance de Tomas e Tereza, narrado em *A insustentável leveza do ser* por Milan Kundera, como um exemplo figurativo do problema. Ao final da primeira parte do livro, Tereza e Tomas separam-se e ela volta para Praga. Angustiado, Tomas resolve deixar Zurique e retornar à Praga para se reconciliar com Tereza. Ao avisar o diretor da clínica que tinha de ir, apela ao "Es muß sein!" (tem que ser assim!) do quarto e último movimento da nona sinfonia de Beethoven, como se sua ida fosse um chamado indeclinável do destino (ou da necessidade); como se estar com Tereza já estivesse escrito na trama da história e é preciso cumprir esse destino. Entretanto, ao tomar o caminho para Zurique, Tomas passa a refletir sobre todo o caminho que o havia conduzido até ali e até sua relação com Tereza, condensando todos os seis acasos que apontavam para a possibilidade de ter se envolvido com Tereza e pensando em como esses acasos poderiam indicar na verdade um "Es könnte auch anders sein" (poderia ter acontecido de outra maneira). É curioso como esse trecho – cuja núcleo central de significação reaparece diversas vezes sob diferentes sentidos ao longo da narrativa – nos põe diante da ambígua perspectiva destino/necessidade-acaso/contingência e como o ponto de vista do presente permite ao autor retroativamente enxergar na sequência de (supostamente seis) causas que o levaram até ali uma necessidade inafastável ou a pura chance da sorte. (CF. KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 34-40).

[41] ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 217. Aqui Zizek se refere à Substância como o elemento incorpóreo a partir da qual a

Entretanto, esses cortes, enquanto atividade imanente da negatividade da Substância, não são uma necessidade já inscrita no campo de condições contingentes do movimento dialético do real; caso fosse assim, a verdade é que não haveria contingência alguma nesse processo de queda. Por isso, devemos compreender a noção de Todo a partir da perspectiva lacaniana de não-Todo. Conforme nos aponta Zizek:

> [...] o problema com essa universalização do *clinamen* (o que o último Althusser chamou de "materialismo aleatório") é que ela "renormaliza" o *clinamen* e, com isso, transforma-se em seu oposto: se tudo o que existe são interrupções ou quedas, então o aspecto-chave da surpresa, da intrusão de uma contigência inesperada, perde-se, e acabamos em um universo chato e achatado cuja contingência é totalmente previsível e necessária. Quando Quentin Meillassoux insiste na contingência como única necessidade, encontra-se na mesma situação: seu erro é conceber a asserção da contingência segundo o lado masculino das fórmulas de sexuação de Lacan, ou seja, segundo a lógica da universalidade e de sua exceção constitutiva: tudo é contingente, *exceto a própria contingência*, *que é a absolutamente necessária* – a necessidade, portanto, torna-se a garantia externa da contingência da contingência universal. O que deveríamos opor a essa universalização da contingência não é a universalização da necessidade (tudo o que existe é necessário, exceta essa própria necessidade, que é contingente), mas o "feminino" não-Todo da contingência: não há nada que não seja contingente, sendo assim, o não-Todo é contingente? Simultaneamente, há o não-Todo da necessidade: não há nada que não seja necessário, sendo assim, o não-Todo é necessário? A necessidade do não-Todo significa que, de tempos em tempos, ocorre um encontro contingente que solapa a necessidade predominante (o espaço de possibilidades sustentado por nessa necessidade), de modo que nele o "impossível" acontece. A questão-chave é que, se tiver de haver um momento de surpresa no corte ou na queda, ele só pode ocorrer tendo como pano de fundo um fluxo contínuo, e como *sua* interrupção.[42]

---

realidade se mantém e se desdobra. Na psicanálise lacaniana, o *objeto a* é o *objeto causa do desejo*. Trata-se de um objeto que não é sensível, um objeto sem imagem e que por essa razão é sempre o atravessamento de uma lacuna, de uma falta; ele se faz presente na sua ausência, é um objeto já sempre perdido, que se forma a partir do desejo, ao mesmo tempo em que é causa dele. Ele é tanto determinado pelo trajeto do desejo, já que é introduzido por um corte do significante, quanto é o objeto que sustenta a cena do desejo, já que é a partir do objeto causa do desejo – particular a cada um – que o sujeito deseja outros objetos. Entretanto, é importante ressaltarmos que o que aqui está exposto é uma noção de *objeto a* bastante reducionista, de um conceito que, a rigor, não pode ser efetivamente compreendido considerando apenas o apontado nessa nota, até porque ele é irredutível à representação. Para uma abordagem mais completa sobre o conceito de *objeto a*, cf.: DUNKER, Christian. **O que é objeto a em Lacan?**. Youtube. 17 jul. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zGD5Z5LBDW8&t=202s. Acesso em: 28/10/17; LACAN, Jacques. **O seminário:** a transferência (1960-1961). Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1992; LACAN, Jacques. **O seminário:** a angústia (1962-1963). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2005; LACAN, Jacques. **O seminário:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). 2. ed. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1985.

[42] ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p, 217, 218. Sobre o "materialismo aleatório" ou "materialismo do encontro" de Louis Althusser, cf. ALTHUSSER, Louis. *A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982)* in: **Crítica marxista**, n. 20 (2005), p. 9-48. Sobre necessidade e contingência em Meillassoux, cf. MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude**. Tradução de Ray Brassier. Londres, Inglaterra: Continuum, 2008; HARMAN, Graham. **Quentin Meillassoux**: philosophy in the making. Edimburgo, Escócia: Edinburgh University Press, 2011. Ainda, sobre as formas da sexuação em Lacan, importa salientar que Lacan busca explicar a diferença sexual entre o homem e a mulher a partir de uma teoria das formas de sexuação que parte da aparente contradição entre duas premissas: 1) há um ponto de convergência que delimita o sexo masculino e o sexo feminino: o falo. Não se trata, contudo, do falo como órgão ou objeto, mas

Essas interrupções, quedas e cortes são assim um processo fluxo contínuo que retroativamente reestruturam todo o campo de possibilidades do real. É justamente o corte que dá sentido e significado[43]. O não-Todo é, assim, essa necessidade radical do corte ou da interrupção

como significante que orienta a economia das trocas libidinais; 2) a sexualidade é, originalmente, bissexual; o processo que separa um sexo do outro é determinado pelo recalque de uma das posições, masculina ou feminina (que se dá a partir da castração, do complexo de édipo, etc.). Em síntese, as duas premissas apontam para, por um lado, de que há uma indeterminação universal do gênero e, por outro lado, de que há uma determinação original do gênero que ocorre a partir do falo. A partir dessas premissas, Lacan, em primeiro lugar, coloca o homem e a mulher em contraposição enquanto duas formas de sexuação - não enquanto gêneros, mas como semblantes, isto é, pronomes, partículas de linguagens que dependem de como elas são assumidas pelo falante, ou seja, lugares que são construídos pela linguagem. Em segundo lugar, Lacan descreve também como elemento da teoria das formas de sexuação uma diferença entre esses dois semblantes a partir da modalidade de gozo; a) o lado masculino é caracterizado pelo gozo fálico e por sua exclusividade - que é marcado por uma contradição lógica: o conjunto de todos os homens somente pode ser formado por uma exceção, que está ao mesmo tempo dentro e fora, e que escapa da castração; um ser mítico que teria instituído a ordem primitiva, o totem, o pai fundador da comunidade; b) o lado feminino é determinado pelo acesso às duas modalidades de gozo, o gozo fálico e o gozo feminino ou o gozo do outro, um gozo que está definido por uma relação com o não-Todo. A mulher, assim, é não-Toda. Segundo Lacan, na medida em que goza não-toda com o falo, em que ela é não-toda, a mulher não existe, ao menos não no mesmo sentido que o homem existe enquanto categoria universal. Existem mulheres singulares, mas não um conjunto de mulheres a partir da qual todas se identificariam universalmente, tornando a experiência do gozo feminino singular. Por último, as formas de sexuação também abrangem uma diferença nas modalidades de fantasia: o homem ingressa na posição masculina tomando a mulher no lugar do *objeto a* (o objeto de desejo do homem é a mulher), mas a mulher não concebe o homem no lugar de sujeito, tomando o falo em seu lugar (o objeto de desejo da mulher é o falo – objeto primordial do desejo). Assim, estabelece-se uma dessemelhança, uma disparidade disruptiva que não liga as formas de sexuação em oposição, o que leva Lacan a afirmar que 'a relação sexual não existe'. O que existe são condições e escolhas que orientam o desejo a partir das expectativas da fantasia. Sob essa perspectiva, denota-se a impossibilidade do real de que haja uma reconciliação definitiva no Um entre os sexos, na medida em que o Um do Todo é intrinsecamente jamais unificável. O lado masculino do Um não consegue alcançar-se numa unidade por força da presença em oposição do feminino não-Todo e, ao mesmo tempo, falta a possibilidade de se concluir o Dois, o Um mais Um, dado que a soma é incompleta na totidade do masculino com a não-todidade do feminino. (DUNKER, Christian. **As formas de sexuação**. Youtube. 15 jan. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N_GAiKm2Bcw. Acesso em: 27/10/17). Cf. LACAN, Jacques. **O seminário:** livro 19. ...ou pior (1971-1972). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2012; LACAN, Jacques. **O seminário:** livro 20. Mais, ainda (1972-1973). Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1985; LACAN, Jacques. *O aturdito* in: **Outros escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003; BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Não há relação sexual**: duas lições sobre "O aturdito" de Lacan. Tradução de Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2013; ZUPANCIC, Alenka. **What is sex?** Cambridge, EUA; Londres, Inglaterra: The MIT Press, 2017.

[43] "[...] o processo hegeliano envolve cortes, interrupções repentinas do fluxo contínuo, reversões que retroativamente reestruturam o campo inteiro. Para entendermos adequadamente essa relação entre processo contínuo e seus cortes ou fins, devemos ignorar a estúpida ideia de que existe uma 'contradição' no pensamento de Hegel entre método (processo infinito) e sistema (fim); também não basta concebermos os cortes como momentos dentro de um processo abrangente, como diferenças internas que surgem e desaparecem. Talvez seja útil fazermos um paralelo com o fluxo da fala: o fluxo da fala não pode continuar indefinidamente, tem de haver *le moment de conclure* [o momento de concluir] como o ponto que termina uma frase. É somente o ponto final que fixa retroativamente ou determina o significado da frase. No entanto, é fundamental acrescentar que esse ponto não é uma simples fixação que elimina todo o risco, toda ambiguidade e abertura. Ao contrário, é o próprio pontuar, seu corte, que liberta – o significado e a interpretação: o ponto sempre ocorre em termos contingentes, como uma surpresa, e gera um excesso – porque *aqui*? O que isso significa? Esse elemento surpresa surge em sua mais pura manifestação na tautologia – o próprio Hegel analisa a tautologia pela expectativa e pela surpresa, o excesso aqui é a própria falta inesperada: 'Uma rosa é... uma rosa' – esperamos alguma coisa, uma determinação, um predicado, mas o que temos é apenas a repetição do sujeito, o que torna o sintagma latente com significado virtual. Longe de esclarecer as coisas, a tautologia dá à luz o espectro de uma

inesperada, que é o que, enquanto novo significante introduzido na ordem simbólica, vem a dar sentido para a nova realidade instaurada pós-*clinamen*. A totalidade ou o Todo que une os termos produzidos a partir dessas quedas é um todo falso; elementos que pretendem formar um Todo orgânico, mas que em uma análise detida revelam-se impossíveis de serem postos na unidade sem que haja um curto-circuito da totalidade. Assim, os termos não correspondem de fato – como vemos na divisão das formas de sexuação lacaniana –, o que há é um elemento e um vazio, uma lacuna, a verdadeira parte simétrica da unidade do Todo falso – a mulher e ausência do falo – e um outro segundo elemento heterogêneo intrusivo que preenche o vazio – o semblante masculino. Na tese de Lacan, a unidade dos opostos também apresenta esse aspecto de todidade falsa. O masculino e o feminino, o homem e a mulher, não são o par de termos em oposição que formam uma unidade ou um todo orgânico; eles não estão no mesmo nível ontológico. O casal primordial é a mulher e esse vazio, essa lacuna; o homem é o elemento heterogêneo que entra na relação posteriormente, preenchendo o vazio.[44]

A fórmula do todo hegeliano deve, pois, ser compreendida a partir da lógica lacaniana do não-Todo como um Todo faltoso, um Todo sempre já composto por uma falta, por uma lacuna, que o mantém como Todo na medida em que essa incompletude é apreendida negativamente como aspecto excessivo de sua unidade. Por isso é preciso ver na necessidade a completa abertura à contingência, não na medida de uma perfeita correspondência entre os termos, como se a contingência fosse suprassumida na necessidade, mas sim sob a consideração de que a contingência aparece como uma exceção da necessidade, um elemento heterogêneo que vem de fora e preenche a lacuna dessa auto-relação do conceito ou do absoluto como necessidade e liberdade em si mesmo, e que por isso mesmo a complementa como um termo indiferente à realização da necessidade conceitual. Nesse sentido, o Todo do "real como racional" deve levar em conta essa lacuna como algo que é excepcionada ou excluída dele, uma exceção, que no entanto, é ignorada, que é tomada como indiferente, inessencial, a fim de que a totalidade possa simular a sua unidade num Todo –

profundidade imponderável que escapa às palavras: longe de ser um sinal de perfeição, alude a um mundo contingente obsceno. Quando dizemos 'lei é lei'? Exatamente quando nos deparamos com a lei enquanto injusta, arbitrária etc., e depois acrescentamos 'mas lei é lei'. Nesse caso, o corte final é simultaneamente a abertura, o que desencadeia ou põe em ação um novo processo de interpretação infindável. E, é claro, o mesmo se aplica ao fim absoluto, a conclusão do sistema hegeliano." (**Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 218, 219).

[44] ZIZEK, Slavoj. **Disparities**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Bloomsbury Academic, 2016, p. 10- 11.

sempre cortado, atravessado, barrado, mas que encobre suas lacunas a cada movimento retrospectivo da dialética do real.

> "O real é racional" (e vice-versa) não deve ser lido como "*tudo* o que é real é racional", mas antes como "*não há nada* real que não seja racional", sendo o preço desse sem-exceção, justamente, que *nem tudo é racional*, que existe o domínio da contingência, que escapa à dedução conceitual. Ao *excluir* o contingente da necessidade, ao *renunciar* à dedução conceitual do contingente, Hegel dá, à primeira vista, o passo inverso, apresenta-nos o caso exemplar da lógica do Todo e da Exceção: se Tudo é racional, deve-se excluir algo do movimento necessário da Totalidade racional – o contingente. Essa leitura, no entanto, confere ao contingente um peso incompatível com a concepção hegeliana: o contingente se transforma num pólo oposto, num correlato equivalente ao necessário. Mas a ênfase de Hegel recai em que, pelo fato de "nem tudo ser racional", não decorre daí a existência positivo-substancial de algo que constitua uma exceção, que "não seja racional". O que escapa da autodeterminação do conceito, aquilo em razão de que "nem tudo é racional", é justamente o contingente; ora, o contingente enquanto tal é precisamente nulo, um momento prescrito, que em si mesmo desaparece, se autodissolve, sem nenhum peso substancial.[45]

A realidade, assim, nunca é Toda, nunca é completa, nunca é realmente "totalidade". Para que o Todo possa ser apreendido como totalidade completa, é imprescindível que haja essa ilusão da todidade, que é suplementada por esse preenchimento do vazio, sempre inscrito retroativamente, que garante a consistência do real. A verdade da realidade é que sua experimentação nunca é totalmente apreensível; há sempre lacunas e antinomias que não nos deixam apreender sua totalidade como unidade. Mas a única maneira de experimentar a realidade sem se arremedar em inconsistências é suplementá-la com esse preenchimento do vazio que permite a sua composição consistente como um Todo que é Um. O movimento dialético da realidade é o constante desdobramento do vazio que há na própria realidade e sua constante reinscrição retroativa como lacuna preenchida.

---

[45] ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991, p. 37) Ainda: "Hegel afirma que devemos *excluir o acaso sem nos opormos a ele*; se nos opomos ao acaso 'patológico', se fazemos dessa oposição o campo principal da batalha ética, atribuímos ao acaso um peso excessivo, tomamo-lo precisamente pelo que ele não é, pelo essencial, e não pelo indiferente. A única atitude apropriada frente ao acaso como inessencial é, portanto, *coloca-lo como tal*, como indiferente, *exercer* uma 'renúncia-sem-oposição ao contingente'. Deixar-se levar pelo contingente e apreender como fundamento da vida ética a batalha infinita contra o contingente é, tanto num caso como no outro, colocar o contingente como o essencial." (Ibidem, p. 37).

1.2. Temporalidade lógica: os momentos da dialética

Antes de passarmos para uma exposição mais detida das categorias e conceitos desenvolvidos e sistematizados por Hegel na *Lógica*, temos de nos deter brevemente sobre a noção de tempo lógico para que o leitor possa compreender em que medida a noção de "momento" na dialética hegeliana, que contempla a ideia de passagem de uma "forma de expressão" da realidade para uma outra, deve ser entendida como submetida a uma certa temporalidade de natureza lógica que difere da temporalidade cronológica.

Em seu artigo publicado originalmente em 1945 no periódico *Les Cahiers d'Art*, "*Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée"* – o texto foi posteriormente republicado nos "*Ecrits"*, em 1966 –, Jacques Lacan desenvolve a noção de tempo lógico. O que encontramos nesse texto de Lacan é uma formulação das modalidades subjetivas de experimentação do tempo. Formas de gozo do tempo que esclarecem a função do tempo na clínica psicanalítica. Mas, mais do que isso, julgamos que essa noção também nos serve como modelo para pensar como se dá a experiência fenomenológica do tempo e como a ordem lógica presente na estrutura da dialética hegeliana impõe à consciência um regime de temporalidade interior próprio.

No artigo em questão, Lacan descreve uma situação em que um diretor de presídio comunica a três detentos escolhidos que, por razões não explicitadas, ele deve libertar um dos três. Para decidir qual deles será liberto, eles se submeterão de comum acordo a uma prova que consiste no seguinte: aos prisioneiros serão dispostos cinco discos. Dois deles são pretos, os três restantes são brancos. Em cada um dos prisioneiros será atado um disco, sem que seus companheiros possam ver qual disco está sendo preso no outro e impedindo que o disco de cada um esteja em seu próprio campo de visão. Depois de prendidos todos os discos, cada um deles poderá examinar o disco dos companheiros, e a partir dessa investigação terá de deduzir a cor de seu próprio disco. No momento em que qualquer um dos prisioneiros tiver decidido, ele deverá se encaminhar até uma porta de saída; aquele que suceder é quem tirará proveito da medida liberatória, e sua decisão deve estar fundamentada de modo lógico, e não na probabilidade do fato.[46]

[46] LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 197-198.

A cada um deles é prendido um disco branco; ou seja, dos cinco discos possíveis, dois pretos e três brancos, nenhum dos discos pretos é usado. A solução perfeita, aponta Lacan, seria possível da seguinte maneira:

> Depois de haverem considerado entre si *por um certo tempo*, os três sujeitos dão juntos *alguns* passos, que os levam simultaneamente a cruzar a porta. Em separado, cada um fornece então uma resposta semelhante, que se exprime assim: "Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: 'Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto.' E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que saí porta afora, para dar a conhecer minha conclusão." Foi assim que os todos os três saíram simultaneamente, seguros das mesmas razões de concluir.[47]

Para que uma conclusão pudesse ser alcançada, o sujeito que concluiu teve de levar em consideração a reflexão dos outros sujeitos. Isso não é apenas a forma mais adequada de resolver o enigma, mas a única possível. Não somente a precipitação dos outros sujeitos em direção à porta foi a chave de solução do enigma, como também o seria a indecisão deles em fazê-lo.[48]

---

[47] LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 198.

[48] Transcrevemos aqui, com o fim de esclarecer o leitor, a explanação argumentativa de Lacan acerca desse sofisma: "Todo sofisma se apresenta, de início, com um erro lógico, e a objeção a este encontra facilmente seu primeiro argumento. Chamamos ***A*** o sujeito real que vem a concluir por si, e ***B*** e ***C*** os sujeitos refletidos, com base em cuja conduta ele estabelece sua dedução. Se a convicção de ***B***, dirão, fundamenta-se na expectativa de ***C***, a segurança daquela deverá logicamente dissipar-se com a retirada desta; reciprocamente para ***C*** em relação a ***B***; e todos dois permanecerão na indecisão. Nada, portanto, exige sua partida, se ***A*** for preto. Daí resulta que ***A*** só pode deduzir que é branco. Ao que convém retrucar, primeiro, que toda essa cogitação de ***B*** e ***C*** lhes é *indevidamente* imputada, já que a única saída que poderia motivá-la neles, a de ver um preto, não é verdadeira, e trata-se de saber se, sendo suposta essa situação, seu desenvolvimento lógico lhes é *erroneamente* imputado. Ora, não é nada disso. Pois nessa hipótese, é o fato de nenhum dos dois haver *saído primeiro* que permite a cada um pensar-se como branco, e é claro que bastaria eles hesitarem por um instante para que ambos fossem reforçados, sem possibilidade de dúvida, em sua convicção de serem brancos. É que a hesitação estaria logicamente excluída para qualquer um que visse dois pretos. Mas ela também está realmente excluída nessa primeira etapa de dedução, pois, não se achando ninguém na presença de um preto e um branco, não há como ninguém sair, pela razão que se deduz disso. Mas a objeção representa-se com mais força na segunda etapa da dedução de ***A***. Isso porque, se foi com razão que ele chegou à sua conclusão de ser branco, dizendo que, se fosse preto, os outros não tardariam a se saber brancos e deveriam sair, eis que ele tem de voltar atrás tão logo a formula, uma vez que, no momento de ser movido por ela, vê os outros precipitarem-se junto com ele. Antes de responder a isso, recoloquemos bem os termos lógicos do problema. ***A*** designa cada um dos sujeitos como aquele que está pessoalmente na berlinda e que se decide ou não a concluir sobre si mesmo. ***B*** e ***C*** são os outros dois, como objetos do raciocínio de ***A***. Mas, se este pode imputar-lhes corretamente, como acabamos de mostrar, uma cogitação que de fato é falta, só lhe é possível levar em conta o comportamento real deles. Se ***A***, por ver ***B*** e ***C*** precipitarem-se junto com ele, volta a suspeitar de ser visto por eles como preto, basta-lhe recolocar a questão, detendo-se, para resolvê-la. Com efeito, ele os vê deterem-se também; é que, estando cada um realmente na mesma situação que ele, ou, mehor dizendo, sendo todos os sujeitos ***A*** como real, isto é, como aquele que se decide ou não a concluir sobre si, cada qual depara com a mesma dúvida no mesmo momento que ele. Mas, sendo assim, seja qual for o pensamento que ***A*** impute a ***B*** e ***C***, é com razão que ele concluirá novamente que ele mesmo é branco. Pois de novo ele diz que, se fosse preto, ***B*** e ***C*** deveriam ter prosseguido; ou então, caso admita que eles hesitam – conforme a argumentação precedente, que

Mas e se não estivermos diante da situação perfeita e de fácil resolução como descreve Lacan? Ou seja, e se a situação não se resolver num golpe só? Por trás do desenrolar da solução do enigma, há uma ordem lógica no reconhecimento dos elementos da situação que não se deixam transparecer no fluxo temporal em que a situação ocorre. Esclarecendo essa distinção, Lacan descreve três momentos – separados por duas escansões suspensivas ou fases – desse sofisma que se revelam como momentos lógicos de evidenciação das modulações temporais subjetivas.

1º) Se um prisioneiro vê dois discos pretos apregoados em seus companheiros, ele imediatamente conclui que ele carrega um disco branco. Essa compreensão se conclui *ao mesmo tempo* em que se veem os discos; a asserção de não carregar o disco preto se antecipa. Essa experiência permite uma conclusão imediata; basta *olhar* e em um instante o prisioneiro é capaz de concluir. A resolução é instantânea:

> *Estando diante de dois pretos, sabe-se que é branco.* Eis aí uma *exclusão lógica* que dá ao movimento sua base. Que ela lhe seja anterior, que se possa toma-la por objetiva pelos sujeitos *com* os dados do problema, os quais impedem a combinação de três pretos, independe da contingência dramática que isola seu enunciado como prólogo. Ao exprimi-la sob a forma *dois pretos : um branco*, vê-se o valor *instantâneo* de sua evidência, e seu tempo de fulguração, se assim podemos dizer, seria igual a zero. Mas, sua formulação já se modula no início: pela sua subjetivação que aí se desenha, ainda que impessoal, sob a forma do "sabe-se que...", e pela conjunção das proposições, que, mais do que uma hipótese formal, representa uma matriz ainda indeterminada – digamos, essa forma de consequência que os linguistas designam pelos termos *prótase* e *apódose*: "Estando..., *só então* se sabe que sé é...". Uma instância do tempo abre o intervalo para que o dado da *prótase*, "diante de dois pretos", transmude-se no dado da apódose, "é-se branco": é preciso haver o *instante do olhar*. Na equivalência lógica dos dois termos: "Dois pretos : um branco", essa modulação do tempo introduz a forma que, no segundo momento,

encontra aqui o apoio do fato e que os faria suspeitar de serem ou não pretos eles mesmos –, no mínimo deveriam *tornar a andar antes dele* (já que, sendo preto, ele daria à própria hesitação de ***B*** e ***C*** seu alcance exato para eles concluírem que são brancos. E é em vista de, por verem-no de fato branco, eles não fazerem nada, que ele mesmo toma a iniciativa de fazê-lo, isto é, que todos recomeçam a andar juntos, para declarar que são brancos. Mas, ainda podem objetar-nos que, ao eliminar assim o obstáculo, nem por isso refutamos a objeção lógica, e que ela se reapresentará idêntica com a reiteração do movimento, e reproduzirá em cada um dos sujeitos a mesma dúvida e a mesma parada. Seguramente, mas é preciso que tenha havido um progresso lógico realizado, em razão de que, desta vez, ***A*** só pode tirar da parada comum uma conclusão inequívoca. Trata-se de que, se ele fosse preto, ***B*** e ***C*** não *deveriam ter parado, em absoluto*. Pois, no ponto presente, é impossível que eles possam hesitar uma segunda vez em concluir que são brancos: uma única hesitação, de fato, é suficiente para eles demonstrarem um ao outro que, certamente, nem um nem outro são pretos. Assim, se ***B*** e ***C*** pararam, ***A*** só pode ser branco. Ou seja, os três sujeitos, desta vez, são confirmados numa certeza que não permite que renasça nem a objeção nem a dúvida. O sofisma preserva, portanto, à prova de discussão, todo o rigor coercitivo de um processo lógico, sob a condição de que integremos nele o valor das duas *escansões suspensivas*, que essa prova mostra confirmar no próprio ato em que cada um dos sujeitos evidencia que chegou à sua conclusão." (LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 199-201). Para uma exposição mais didática sobre o conceito de tempo lógico, cf. DUNKER, Christian. **O que é o tempo lógico para Lacan?**. Youtube. 30 jan. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N_GAiKm2Bcw. Acesso em: 29/10/17).

> cristaliza-se como hipótese autêntica, pois vem a visar à verdadeira incógnita do problema, qual seja, o atributo ignorado pelo próprio sujeito.[49]

2º) Mas na primeira fase ou escansão suspensiva do movimento lógico, o prisioneiro passa a considerar que se ele tivesse consigo um disco preto, os outros dois prisioneiros logo se reconheceriam como portadores de discos brancos. A possibilidade de variação surge como hipótese válida. Nesse caso, a conclusão imediata fica impossibilitada. Já que havia três discos brancos e dois discos pretos no total, ocorre ao prisioneiro que é possível que ele tenha preso a si tanto um disco branco quanto um disco preto. Nessa circunstância, o que possibilita a solução do enigma depende da reação ou da inércia dos outros dois prisioneiros. Para concluir, o prisioneiro depende um momento de *compreensão:*

> *Se eu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como sendo brancos*. Eis aí uma intuição pela qual o sujeito *objetiva* algo mais que os dados de fato cuja aparência lhe é oferecida nos dois brancos; há um certo tempo que se define (nos dois sentidos, de adquirir sentido e encontrar seu limite) por seu fim, simultaneamente objetivo e término, qual seja, para cada um dos dois brancos, *o tempo para compreender*, na situação de ver um branco e um preto, que ele detém na inércia de seu semelhante a chave de seu próprio problema. A evidência desse momento supõe a duração de um tempo de meditação que cada um dos dois brancos tem de constatar no outro, e que o sujeito manifesta nos termos que liga aos lábios de um e do outro, como se estivessem inscritos numa bandeirola: "Se eu fosse preto, ele teria saído sem esperar um instante. Se ele continua meditando, é porque sou branco". Mas, desse tempo assim objetivado em seu sentido, como medir o limite? O tempo de compreender pode reduzir-se ao instante do olhar, mas esse olhar, em seu instante, pode incluir todo o tempo necessário para compreender. Assim, a objetividade desse tempo vacila com seu limite. Subsiste apenas seu sentido, com a forma que gera de sujeitos *indefinidos, a não ser por sua reciprocidade,* e cuja ação fica presa por uma causalidade mútua a um tempo que se furta no próprio retorno da intuição que o objetivou.[50]

3º) Na passagem para uma segunda fase, abre-se uma nova modulação escansiva do tempo que leva a uma terceira evidência, onde o prisioneiro percebe a falsidade da hipótese em que carregaria o disco preto e apressa-se a se afirmar como portador do disco branco para que os outros prisioneiros, também portadores de discos brancos, não o antecipem. Nesse movimento, o prisioneiro contempla o momento de *concluir* com a *asserção sobre si;* sob a urgência do momento lógico final, o sujeito precipita seu juízo e sua saída concluindo-se como portador do disco branco.

---

[49] LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 204, 205.
[50] Ibidem, p. 205.

> *Apresso-me a me afirmar como branco, para que esses brancos, assim considerados por mim, não me precedam, reconhecendo-se pelo que são.* Eis aí a *asserção sobre si*, pela qual o sujeito conclui o movimento lógico na decisão de um *juízo*. O próprio retorno do movimento de compreender, sob o qual vacilou a instância do tempo que o sustenta objetivamente, prossegue no sujeito como uma reflexão, na qual essa instância ressurge para ele sob o modo subjetivo de um tempo de demora em relação aos outros nesse mesmo movimento, e se apresenta logicamente como a urgência do *momento de concluir*. Mais exatamente, sua evidência revela-se na penumbra subjetiva, como a crescente iluminação de uma franja no limite do eclipse sofrido, sob a reflexão, pela objetividade do *tempo para compreender*.[51]

O sofisma descrito por Lacan permite-nos entrever que há uma cisão inevitável entre o tempo objetivo e o tempo subjetivo. Isto é, há um tempo que diz respeito à experiência fenomenológica que não coincide com a ordem temporal cronológica. O *tempo do instante de um olhar*, o *tempo de compreender*, e o *tempo de concluir*, sob o qual os dois anteriores encontram-se unificados, não são tempos objetivamente quantificáveis, não estão submetidos à ordem do tempo do relógio, mas são governados por um tempo próprio da ordem lógica produzida na experiência.

Essa ordem lógica não se apresenta como uma sucessão histórica, como uma composição dura entre passado, presente em futuro, mas como uma reabsorção de todos os elementos numa ordem imediata do presente, condensando toda a experiência do tempo num único momento de conclusão. O tempo que transcorre sob a ordem lógica é marcado justamente por uma suspensão ou indeterminação dos limites temporais, e as escansões que delimitam os momentos lógicos os configuram de uma forma que sua temporalidade somente pode ser aferida enquanto sucessão lógica ou enquanto encadeamento desses instantes lógicos.

A partir dessa leitura, propomos que a filosofia hegeliana, essencialmente no que toca à *Lógica* e à *Fenomenologia*, deve ser compreendida como uma explicitação de movimentos sucessivos, de passagens de uma categoria ou conceito para outro no curso de um sistema que progride e se constitui numa estrutura que se efetua num tempo lógico, aos moldes do proposto por Lacan. A ordem das categorias e dos conceitos obedece a uma necessidade lógica que separa os movimentos e põe o desenvolvimento intercalado de seus desdobramentos de maneira sucessivamente lógica. A compreensão dessa ordem lógica não é uma questão de formalização metodológica, mas integra-se como elemento material da própria exposição; enquanto forma, ela é também constitutiva do próprio conteúdo do desenvolvimento, já que a ordem de exposição e a sequência de seus momentos são substanciais para a apreensão do movimento dialético do real

[51] LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 206.

apresentado na filosofia de Hegel (ressaltemos o apontamento de que, em termos dialéticos, a cisão entre forma e conteúdo é uma falsa divisão). Nesse sentido, propomos que a leitura da dialética hegeliana deve obedecer a uma forma peculiar de interpretação que implica a contemplação de uma temporalidade própria da exposição sistemática e logicamente concatenada do sistema hegeliano, uma temporalidade lógica. Trata-se de apreender a própria estrutura da exposição como progressão de movimentos e momentos sob uma forma determinada, numa temporalidade própria dessa exposição. Consoante Goldschmidt:

> [...] falar de movimentos e progressão é, a não ser que se fique em metáforas, supor um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um *tempo lógico*. Em nada se cede, com isso, a um "psicologismo" qualquer. O tempo necessário para escrever um livro e para lê-lo é medido, sem dúvida, pelos relógios, ritmados por eventos de todos os tipos, encurtado ou alongado por toda espécie de causas; a esse tempo, nem o autor nem o leitor escapam inteiramente, assim como aos outros dados (estudados pelos métodos genéticos) que condicionam a filosofia, mas o constituem. Porém, como escreve G. Bachelard, "o pensamento racional se estabelecerá num tempo de total não-vida, recusando o vital. Que a vida, por seu lado, desenvolva e traga suas necessidades, é, sem dúvida, uma fatalidade corporal. Mas isso não suprime a possibilidade de *retirar-se do tempo vivido*, para encadear pensamentos numa ordem de uma nova temporalidade". Esta "temporalidade" está contida, como que cristalizada, na estrutura da obra, como o tempo musical na partitura.[52]

Essa modalidade de tempo apontada por Goldschmidt e já anunciada com Lacan não sugere, portanto, uma sequência cronológica, mas uma temporalidade lógica regida pela sequência dos momentos que manifestam as categorias e conceitos da dialética, e que não é sucessiva num sentido cronológico, mas lógico, obedecendo a uma ordem específica de arranjos. Seus momentos se sobrepõem e se conectam numa infinidade de camadas, relacionados de modo imanente, e dependem de um certo ordenamento para que possam ser compreendidos adequadamente dentro da estrutura do sistema de exposição. Esses momentos, ao mesmo tempo que existem independentemente, só ganham sentido se compreendidos de maneira conexa. É o momento final da ordem lógica que dá significado à sucessão dos momentos lógicos, é precisamente ele o significante da ordem lógica, cuja conclusão liberta seu significado.

Somente é possível entendermos como se dá a transposição desse sequenciamento lógico do sistema para o âmbito da compreensão consciente se assumirmos que essa cadeia de momentos não obedece à temporalidade vulgar, mas a um tipo de temporalidade lógica peculiar à dialética da

[52] GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução de Idea Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 143.

razão. Temporalidade esta que não é incidente apenas sobre a compreensão textual da lógica do sistema de categorias e conceitos; ela reflete sobre a própria realidade na medida em que a *Lógica* de Hegel, como já destacamos, é precisamente uma ontologia. Logo, o tempo lógico não é somente uma imposição metodológica da estrutura textual, mas um tempo transposto para o próprio nível da experiência consciente como forma de modulação temporal inevitável.

A consciência, ao pensar os objetos com os quais se relaciona em sua totalidade a partir das categorias e conceitos da dialética, necessariamente deve pensar uma multiplicidade de determinidades ao mesmo tempo (no sentido cronológico). Contudo, para que a consciência possa pensá-las ao mesmo tempo (no sentido cronológico), é preciso que elas existam separadamente – eis o papel do entendimento – para que depois possam ser suprassumidas e compreendidas adequadamente como unidade – eis o papel da razão. É preciso que essas determinações sejam cindidas em momentos da coisa; momentos que, na medida em que são suprassumidos, rumam em direção à unificação da experiência.

Esse processo não se dá ao longo da fluidez temporal cronológica. Não pensamos primeiramente no cheiro, depois na textura, no gosto, no formato, na cor, na consistência, etc., de uma maça, por exemplo, para então reconhecê-la efetivamente como uma maça. Todas essas assimilações ocorrem como uma sucessão de momentos lógicos que obedecem à temporalidade de uma certa ordem lógica; uma espécie de suspensão da temporalidade vulgar própria da dialética do real que não deixa nenhum vestígio sensível.

É por isso que, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, a percepção depende obrigatoriamente da prévia compreensão do momento da certeza sensível, não apenas porque a primeira sucede a última na estrutura espacial da obra, mas porque essa categoria se manifesta como um momento logicamente posterior que contém a certeza sensível como suprassumida; a certeza sensível não é deixada para trás, mas se conserva na percepção ao mesmo tempo em que, enquanto momento lógico anterior, pressupõe a percepção. Essa suprassunção não é o resultado da passagem definitiva de um *momento cronológico para outro*, mas consequência da necessidade lógica do encadeamento de um *momento lógico no outro*. A "coisa" não é visada como um isto no estágio da certeza sensível, para então ser apreendida como objeto concreto na percepção, e por fim ser compreendida como verdade da essência no entendimento, condensando-se como

conclusão na unidade na verdade da certeza de si mesmo[53], como se estivesse submetida tão somente a determinado fluxo temporal cronológico ou histórico. Cada um dos três momentos se justapõe ao outro num sucessão lógica, constituindo o que ao final se revela numa unidade como a verdade de um movimento só, que, neste caso, culmina na consciência-de-si.

Por esse motivo julgamos fundamental a utilização do *tempo lógico* como um conceito chave para compreender essa temporalidade peculiar à experiência fenomenológica da dialética do real na medida em que identificamos no ordenamento epistemológico da dialética uma estrutura análoga à que podemos apreender nos momentos do tempo lógico proposto no sofisma de Jacques Lacan: o primeiro momento é o de ver, o segundo é de compreender, e o terceiro é finalmente o de concluir, cujo desfecho derradeiro é impossível sem os momentos anteriores, de modo que ele necessariamente condensa em si os momentos anteriores, os quais contêm reabsorvidos em si.[54]

Em outras palavras, ao compreendermos as categorias da dialética hegeliana – sejam da *Fenomenologia* ou da *Lógica* – é preciso ter em mente que a sucessão dos momentos que dão movimento a elas não está subscrita por intervalos propriamente mensuráveis num "tempo de relógio", mas num tempo de natureza lógica, que nos põe diante de uma espécie de "histologia da consciência", em que o processo epistemológico experimentado pela consciência se revela como

---

[53] Suprassumidos os momentos da certeza sensível, da percepção e do entendimento, a consciência é elevada à consciência-de-si na medida em que se revela como verdade da certeza de si mesma: "Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o *essente* da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo: a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade. Surgiu porém o que não emergia nas relações anteriores: a sabe, uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente. Chamemos *conceito* o movimento do saber, e *objeto*, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos *conceito* o que o objeto é *em-si*, e objeto o que é como *objeto* ou *para-um* Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um Outro (o *Em-si*): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio." (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 135).

[54] "Isolam-se no sofisma três *momentos da evidência*, cujos valores lógicos irão revelar-se diferentes e de ordem crescente. Expor sua sucessão cronológica ainda é espacializá-los segundo um formalismo que tende a reduzir o discurso a um alinhamento de sinais. Mostrar que a instância do tempo se apresenta de um *modo* diferente em cada um desses momentos é preservar-lhes a hierarquia, revelando neles uma descontinuidade tonal, essencial para seu valor. Mas, captar na *modulação* do tempo a própria função pela qual cada um desses momentos, na passagem para o seguinte, é reabsorvido, subsistindo apenas o último que os absorve, é restabelecer a sucessão real deles e compreender verdadeiramente sua gênese no movimento lógico." (LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 204).

um processo de superposição de "tecidos categoriais" que possibilitam uma menor ou maior expressão da totalidade orgânica. Isto é, as categorias se justapõem, elucidando os fragmentos e elementos que constituem a totalidade da realidade; como se fossem espectros de luz em funcionamento sincrônico, que possibilitam a apreensão da multiplicidade de cores de uma imagem.

É como se o texto a partir do qual se sistematiza a estrutura da realidade concebesse uma meta-temporalidade textual que põe, junto à exposição da lógica dessa totalidade, uma temporalidade particular; como se por trás do tempo de vida que se consome na experiência com o texto houvesse um tempo próprio de concepção do texto. Um tempo sem o qual a compreensão da lógica textual é impossibilitada. Esse tempo se põe como esse acúmulo de justaposições, uma experiência temporal em escansão pela qual todos os momentos anteriores jungem-se numa unidade momentânea de conclusão, sempre provisória e sempre já prestes a ser dissolvida como momento de uma cadeia infinita.[55]

> O presente como um círculo de degraus que aparecem, ao mesmo tempo, como justapostos e como passados. Momentos que estão, ao mesmo tempo, atrás e presentes. Como vemos, trata-se de uma experiência temporal contraditória para a perspectiva do entendimento, mas que pode ser compreendida se lembrarmos como o conceito, enquanto expressão da eternidade, é uma forma de movimento que faz todos os processos desconexos se transfigurarem em momentos de uma unidade que não existia até então, ou seja, que é criada a posteriori mas (e este é o ponto fundamental) só pode ser criada porque coloca em xeque a forma da unidade e da ligação tal como até então vigorou.[56]

---

[55] A princípio, o leitor pode pensar que não estamos descrevendo deslocamentos temporais, mas espaciais, na medida em que não aparecem em nossa explicação determinações de quantificação temporal, mas termos relacionados à noção de localização ou movimentação espacial (justaposição, superposição, etc.). Entretanto, apontamos, com Freud, que a única forma de representar uma sucessão histórica (e temporal) é através da justaposição no espaço. É a lei básica da física newtoniana: dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço *ao mesmo tempo*: "Quando queremos representar espacialmente o suceder histórico, isso pode se dar apenas com a justaposição no espaço; um mesmo espaço não admite ser preenchido duas vezes." (FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 23). Compreendemos que da mesma forma que podemos aplicar essa regra em específico à sucessão temporal histórica, também podemos aplicá-la à sucessão temporal lógica. Nossa consciência não compreende – ao menos não conscientemente – dois momentos lógicos ao mesmo tempo; para que isso seja possível, os momentos lógicos devem ser experimentados em escansões diferentes e então "sintetizados" – ou melhor, **suprassumidos** – num outro momento lógico que seja capaz de exprimir os momentos logicamente anteriores como contidos nele. Para que isso seja possível, os momentos devem proceder sob determinada temporalidade lógica, a fim de que sua coerência mantenha-se preservada; esse regime de temporalidade é dado pela própria configuração dialética do sistema.

[56] SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 161, 162.

Essas interposições temporais momentâneas são, em seu intervalo singular, uma presentidade (*Gegenwärtigkeit*), uma eternidade própria, que instaura um tempo presente infinito e transforma em contemporâneo aquilo que não o era. Mas, na temporalidade lógica, tanto no campo ontológico quanto no campo fenomenológico, esse tempo está fadado ao constante e eterno escoar de si mesmo, e na experiência da consciência a passagem de uma categoria à outra se revela como a suprassunção desse momento aparentemente absoluto para outro, e assim sucessivamente, colocando em xeque, como descreve Safatle, a atual unidade de momentos.

A esta altura já deve estar bastante claro ao leitor que a temporalidade lógica é de uma ordem completamente diferente da temporalidade em seu sentido usual. Isto é, a ordem temporal e a ordem lógica não necessariamente hão de convergir, algo que o texto de Lacan põe de maneira inequívoca. Não somente elas não têm de convergir como a ordem temporal pode ocultar os verdadeiros movimentos que se desenrolam nos momentos da ordem lógica. A primazia da ordem temporal como uma temporalidade objetiva e que incide incessantemente sobre a concretude nos subverte no engano, pois por entre a passagem de um ponto temporal (*Zeitpunkt*) para outro a série de momentos lógicos que potencialmente está inscrita aí é dissimulada, passando despercebida.[57]

Ora, seria um engano transpassar imediatamente a ordem lógica para a ordem temporal, transformando a correlação lógica dos múltiplos elementos da totalidade do sistema em um conjunto de coincidências sincrônicas; não há equivalência entre a ordem lógica e a ordem temporal[58]. O encadeamento lógico do sistema é interior, necessário e essencial, não

[57] Essa dinâmica é muito bem demonstrada no filme *O Grande Truque*, uma adaptação da obra literária do livro homônimo escrito por Christopher Priest, dirigido por Christopher Nolan, cuja história narra uma trama envolvendo dois mágicos/ilusionistas que se rivalizam para decidir quem é o melhor dos dois. No filme, é possível perceber que os truques de mágica funcionam a partir de uma ordem que envolve três momentos: 1) a promessa; 2) a virada; 3) o (grande) truque. O que é intrigante na forma como essa ordem de apresentação do truque se revela não é somente a sua cadência temporal, mas como por trás do truque há uma ordem lógica sem a qual o truque não pode ser realizado, e cujo funcionamento não transparece em seu desdobramento temporal – essa condição é justamente o que possibilita a ilusão. A "mágica" por trás do truque, o segredo que permite que sua manifestação mistificada possa ser compreendida como um resultado lógico, só é possível se a sua temporalidade lógica, se a sequência de atos que possibilita o truque, for revelada. A *verdade do truque* não pode ser arrancada somente com a observação do desvelamento temporal da mágica; seu mistério só se desfaz se a ordem lógica for desvendada. Cf. **O GRANDE truque**. Direção: Christopher Nolan. Produção: Christopher Nolan, Emma Thomas, Aaron Ryder. Burbank (EUA): Warner Bros. Pictures; Touchstone Pictures, 2006.

[58] Embora o presente raciocínio refira-se aqui estritamente à dialética hegeliana, é indispensável apontarmos para a proximidade que essa perspectiva tem em relação à dialética marxiana. A premissa de que a ordem lógica e a ordem temporal não necessariamente coincidem é plenamente válida para ambas as dialéticas. Como veremos no segundo capítulo, as categorias abstratas que Marx apresenta ao longo d'*O Capital* não necessariamente estão arranjadas de modo a expressar um ordenamento histórico. Inobstante Marx, em alguns capítulos de sua obra, descreva elementos históricos que denotam as manifestações concretas das categorias do capital, estes elementos não devem ser entendidos como indispensáveis à demonstração do ordenamento lógico das categorias marxianas, mas como exemplos ou modelos que exprimem metaforicamente o desenvolvimento ideal dessas categorias. A predileção de Marx por uma

correspondendo necessariamente à exterioridade. "É preciso que o tempo seja concebido à imagem da negatividade do pensamento, sem com isso converter o pensamento em simulacro do tempo"[59]. Em suma, não há identificação mandatória entre ordem temporal e ordem lógica:

> A série lógica não é o duplo da série histórica, na medida em que a ordem racional que se destaca do sucessivo das gêneses históricas não é o desenlace de um procedimento intelectual de fundação. A estrutura da razão envolve já a forma da seriedade; por um lado, pois a ordem lógica e a ordem histórica coincidem, mas nem por isso deixa de ser verdade que, pelo outro lado, "a sucessão, como sucessão temporal na história, se distingue da sucessão na ordem dos conceitos".[60]

Para que se possa compreender a série lógica, é preciso justamente que a ordem lógica e a ordem temporal não sejam concebidas como manifestações sincrônicas. Para elucidarmos a série dos momentos lógicos é imprescindível que o tempo seja neutralizado/suspendido, a fim de que as categorias e conceitos sejam resguardados de qualquer tradução temporalizante. E se embora por um lado não podemos ignorar o alcance lógico que os acontecimentos inscritos no tempo podem produzir, por outro é imprescindível não confundir sua origem lógica com sua gênese empírica. A ordem de aparição dos fenômenos não pode ser trocada pela existência efetiva da ordem das categorias e conceitos, bem como não se pode derivar a ordem lógica da série histórica.[61]

A neutralização do tempo obrigatoriamente nos põe diante de uma experiência temporal na qual o passado e o futuro se tornam supérfluos; a linearidade do tempo perde sua consistência relacional e no presente condensa-se o ato lampejante da concepção. Enquanto limite temporário

---

exposição mais lógica do desenvolvimento das categorias do capital em detrimento de uma explanação histórica é bastante clara ao percebermos como Marx parte primeiramente da explicação de categorias como mercadoria, valor e trabalho para somente então num estágio mais avançado do texto apontar para alguns desdobramentos históricos – que integram a estrutura lógica do texto e compõem a estrutura conceitual da realidade – como o desenvolvimento da grande indústria (seção IV, capítulo 13) e o processo de acumulação primitiva do capital (que é descrita apenas no penúltimo capítulo da obra).

[59] ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. Tradução de Rubens Rodrigues Filho. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Polis, 2000, p. 336, 337.

[60] Ibidem, p. 338.

[61] É justamente a neutralização do tempo que permite que o Conceito seja compreendido; o Conceito é o Espírito que compreendeu a si mesmo e apreendeu o seu Conceito puro. Em suma, quando o Espírito realiza seu Conceito, o tempo se torna supérfluo: "No *conceito* que se sabe como conceito, os *momentos* se apresentam, pois, anteriormente ao todo *implementado*, cujo vir-a-ser é o movimento desses momentos. Na *consciência*, ao contrário, é anterior a esses momentos o todo, mas o todo não conceituado. O *tempo* é o *conceito* mesmo, que *é-aí*, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. O tempo é o puro Si *exterior* intuído [mas] não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende as i mesmo, o conceito suprassume sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante." (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 525).

do encadeamento dos momentos lógicos, o presente se põe como todo o tempo, e todo esse tempo como suspendido ou lançado à borda de si mesmo. A experiência propriamente temporal é dissolvida e a apreensão das categorias e dos conceitos revela-se no lapso de um instante.

Portanto, se há alguma temporalidade no ato da apreensão fenomenológica da dialética do real, essa temporalidade não é tão simplesmente cronológica, mas se submete principalmente ao que descrevemos como temporalidade lógica. Um tempo que conjuga toda a série de momentos lógicos anteriores na experiência de um único movimento só, colapsando toda escansão temporal na unidade de instante. Isso nos permite propor que a temporalidade da ordem lógica não é apenas puramente lógica, enquanto sequência atemporal dos momentos que constituem seu resultado. Ela, na verdade, está de fato inscrita num certo tipo de ordem temporal, mas de natureza contraditória; trata-se de uma temporalidade que expulsa o tempo de si mesmo, ou o apreende sob sua suspensão, relegando-o a uma inconsistência trepidante pontual: *kairòs*.

O ato de conceituar, ou de dar nome, enquanto resultante do encadeamento dos momentos lógicos que perpassam o desenvolvimento dialético, efetiva-se *ao mesmo tempo* em que o nomeado ganha existência concreta. Portanto, na experiência fenomenológica, o nomear e o nome aparecem num mesmo *instante*, inscrevem-se no real sob a mesma presentidade (*Gegenwärtigkeit*) e insurgem no momento de concluir como momento lógico final definitivo que institui o significado da experiência. O tempo lógico é, pois, essencialmente "*kairológico*"[62]. Um momento que, como propõe Negri, produz a ruptura e a abertura da temporalidade:

> *Kairòs* é, na concepção clássica do tempo, o instante, ou seja, a qualidade do tempo do instante, o momento de ruptura e de abertura da temporalidade. É um presente, mas um presente singular e aberto. Singular na decisão que ele exprime a propósito do vazio sobre o qual se abre. Kairòs é a modalidade do tempo através do qual o ser se abre, atraído pelo

[62] De acordo com Negri, nomear é a mesma coisa que conceituar. Optamos, contudo, a priorização do termo conceituar, entendendo que a palavra corresponde mais adequadamente à tradição dialética. Não se deve confundir, todavia, o conceituar subjetivo – que utilizaremos como sinônimo de nomear – com o conceituar próprio do Conceito hegeliano. Nomear, e portanto, conceituar, é compreender a existência daquilo que se nomeia: "Tudo o que nomeio existe. Mas se trata de entender qual é sua existência. Para nós, interessa que o nome chame a coisa à existência e que o nome e a coisa estejam aqui. Os problemas do conhecer nascem porque o meu nomear é caótico e as coisas que chamo à existência dispõem confusamente. O ser, aqui, foge à minha compreensão. Por exemplo, exprimindo um nome, entre os infinitos possíveis, meu cérebro dá existência a uma coisa que se chama 'nome'; nem sempre, porém, dá existência, ao mesmo tempo, a um nome que chame a coisa. E criando, entre os infinitos possíveis, um nome comum, meu cérebro dá existência a uma coisa comum que se chama 'nome comum'; nem sempre, entretanto, dá existência, ao mesmo tempo, a um nome comum que chama à existência um *quid* comum de um conjunto de coisas. Ora, é exatamente esse 'ao mesmo tempo' que imprime verdade ao nome e ao nome comum, que põe nome e coisa 'exatamente aqui' [...]. Nosso problema, portanto, consistirá em estabelecer, com o nome (o nome comum), as condições de existência, ao mesmo tempo, do evento e da coisa nomeada." (NEGRI, Antonio. **Alma Venus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 35-36).

> vazio que está no limite do tempo, e decide preencher esse vazio. Podemos dizer que, no *kairòs*, nomear e coisa nomeada chegam, "ao mesmo tempo", à existência, e que são, portanto, exatamente "isto aqui"? Se assim for, *kairòs* representará então, em primeiro lugar, aquela modalidade do tempo e aquele *hic temporis*, o ponto que exclui, absolutamente, da própria definição, tanto o fluxo quanto a catástrofe do tempo. E isso é um passo à frente. Melhor ainda: se a consciência percebe *kairòs* de modo ambíguo, como "o ser em equilíbrio", como uma "lâmina de barbear", ou como o instante no qual o "arqueiro lança a flecha", *kairòs* será, então, a inquietude da temporalidade – o nome que queríamos para aquela experiência. Mas, se assim for, podemos perguntar, em segundo lugar, se *kairòs* não é igualmente a insistência real naquele ponto do tempo e, portanto, o ato do ser de se debruçar sobre o vazio do porvir, ou seja, a aventura para além da borda do tempo. Em terceiro lugar, poderemos nos perguntar se *kairòs* não é *simpliciter*, a potência de experimentar a temporalidade.[63]

É propriamente o instante entre a ruptura com o passado e a abertura contingente para o futuro que instaura a absolutez vacilante do presente e que nos põe sob a experiência do *kairòs.* A experiência de compreender o conceito como o resultado dos movimentos do momento lógico é a experiência própria do tempo paradoxalmente neutralizado. É nessa suspensão da temporalidade que a experiência do tempo se faz possível e em que é possível elaborar o resultado dos momentos lógicos que permite o nomear e o advento da coisa nomeada. A experiência do *kairòs* é, assim, o evento fenomenológico do conhecer, cujo desfecho é a concepção da unidade dos momentos lógicos que se condensaram no instante. Com o conceito, também a coisa vem à existência, pois é pelo seu devir à existência que é possível seu conceito. Num lampejo, a coisa se desvela à consciência, tal como toda a realidade, como se elas já estivessem ali sob aquela mesma forma o tempo todo.

1.3. Qualidade, quantidade e medida na Doutrina do Ser

É precisamente neste ponto que nosso "método" ganha parte de sua forma e, consequentemente, de seu conteúdo. Adiante, nosso objetivo é estabelecer as bases e categorias lógicas para a compreensão da realidade dialética e de seus movimentos. Para tanto, faz-se necessário apresentarmos, ainda que de maneira concisa, a *Lógica* hegeliana, enquanto exposição

---

[63] NEGRI, Antonio. **Alma Venus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 44. Ainda, destacamos: "[...] *kairòs* é o instante de verificação do nome. O nome realmente se apresenta no oscilar do *kairòs* e é por meio da essa oscilação que a verdade se mostra. No instante, oscilando, o menino se apropria do nome; assim, quem inventa aproxima o novo; e o poeta fixa o verso. A solução da oscilação, a sua necessária decisão, é a apresentação do nome. Isso se dá no ponto de vista de uma elementar, mas não menos real, fenomenologia do conhecer." (Ibidem, p. 45, 46).

(onto)lógica da realidade, isto é, como estrutura conceitual do processo de desenvolvimento da realidade.[64]

Como já apontado, a *Lógica* hegeliana rompe com a tradição filosófica moderna afirmando a primazia da realidade material como instrumento de concepção e realização do pensamento. A *Lógica* de Hegel expõe uma lógica material e, portanto, ontológica, na medida em que os conceitos e categorias que são expostas nela formas de manifestações do processo de desenvolvimento da própria realidade que expressam. Em Hegel, esse sistema encontra-se dividido em três doutrinas ou momentos: 1) *Doutrina do Ser*; 2) *Doutrina da Essência* e; 3) *Doutrina do Conceito*.

Trata-se, portanto, de um percurso ascendente de concepção e desdobramento da realidade, ao longo do qual as categorias lógicas consistem em formas menos expressivas de realidade – o ser imediato, simples e mais abstrato – em direção às formas mais expressivas, que demonstram a necessária manifestação racional da realidade em sua forma mais elevada – o Conceito enquanto expressão da realidade como necessidade e da Ideia como verdade do Todo.

A *Lógica* começa, pois, pelo primeiro momento de manifestação da realidade na experiência da consciência sensível sobre a realidade – a certeza sensível[65] –, ou seja, pela categoria

---

[64] O leitor prontamente perceberá que recorre-se à chamada *Pequena Lógica*, a *Ciência da Lógica* que compõe o primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Optamos por ela em detrimento da *Grande Lógica* – a *Ciência da Lógica* propriamente dita – a fim de manter um maior esquematismo e didaticidade, embora cientes dos prejuízos dessa escolha.

[65] A certeza sensível é o simples visar do objeto ou a afirmação de que aquilo que se experiencia "é". Portanto, a experiência da consciência sensível sobre o objeto parece ser a mais rica na medida em que percebe todo o objeto com uma só coisa; contudo, por não perceber toda a riqueza de seu conteúdo e nem múltiplas determinidades, a certeza sensível apenas sabe da coisa que ela "é" um "isto". "O conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem *fora* se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* nele pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. Além disso, a certeza sensível aparece como a *mais verdadeira*, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* Coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com os outros. Ora, os dois [termos] nada têm a ver com a verdade da certeza sensível; nem o Eu nem a coisa tem aqui a significação de uma mediação multiforme. O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades; ao contrário, a Coisa *é*, e ela *é* somente porque é. A *Coisa* é: para o saber sensível isso é o essencial: *esse* puro *ser*, ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade*. A certeza igualmente, enquanto *relação*, é pura relação *imediata*. A consciência é *Eu*, nada mais: um puro *este*. O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*." (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 83, 84).

mais imediata do pensamento: o ser. Na *Doutrina do Ser*, o ser se apresenta para nós sob três formas ou em três momentos que, por serem as mais imediatas, são as mais abstratas ou carentes-de-conteúdo, pois da coisa que é, é apenas possível dizer de imediato que ela é, e que em relação com a consciência ela é um isto, um este aqui singular, cujas formas apreensíveis são somente sua *qualidade*, sua *quantidade* e sua *medida*, as formas mais imediatas e mais abstratas de ser.

> As três formas do ser [qualidade, quantidade e medida] são, precisamente por serem as primeiras, ao mesmo tempo as mais pobres; quer dizer, as mais abstratas. A consciência imediata, sensível, enquanto se comporta ao mesmo tempo como pensante, é limitada sobretudo às determinações abstratas da qualidade e da quantidade. Essa consciência sensível costuma ser considerada a mais concreta, ao mesmo tempo, a mais rica; porém, isso ela só é segundo a matéria [que possui]; em relação ao seu conteúdo de pensamento, a consciência sensível é de fato a mais pobre e a mais abstrata. [66]

O primeiro momento da *Lógica* é o Ser, mas o Ser enquanto é o puro Ser; este não é o ser abstrato, mas o que contém em si a abstração. Ele é, precisamente, a primeira definição que aparece ao pensamento, a mais pobre e abstrata enquanto expressão imediata, isto é, sem mediação, sem a saída de um primeiro para um segundo, um resultar de um para o outro.

Por ser a figura mais pobre e a mais abstrata, o pensamento que apresenta o Ser à consciência é carente-de-determinação. Sem mediação, sem oposição, sem negação, ao Ser primeiro o que resta é imediatez sem determinidade. O Ser primeiro é Ser indeterminado e, portanto, é pensamento puro. "O *ser puro* constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado"[67]. Não se trata, contudo, de um ponto de partida dogmaticamente pressuposto, nem de um posicionamento apriorístico arbitrário, senão vejamos:

> Não pressupor nada, diz Hegel, significa não pressupor nada de determinado. Pressupor algo determinado seria dogmatismo acrítico. Ora, o nada indeterminado é exatamente a mesma coisa que o ser totalmente indeterminado. O Ser e o Nada são ambos totalmente indeterminados, não têm determinação nenhuma: o Ser e o Nada são o mesmo indeterminado vazio, sem nenhum conteúdo. A questão do começo da Filosofia é, pois, resolvida, se iniciamos com o Ser e o Nada completamente indeterminados, para só então dar os primeiros passos de determinação. As categorias iniciais são as mais simples e mais vazias que existem em nossa e em qualquer língua, o Ser e o Nada totalmente vazios e

[66] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 174.
[67] Ibidem, p. 175.

> indeterminados. Não aqui dogmatismo, mas filosofia crítica, porque não fizemos nenhuma pressuposição determinada.[68]

Para que possamos dizer que há um Ser, isto é, que o Ser necessariamente é, é preciso que haja um elemento tão abstrato e puro quanto ele que lhe contraponha; o começo da *Lógica* não é dado *a prori*, mas é deduzido da própria realidade, cuja natureza mesma é contraditória, de modo que o aspecto da negatividade lhe é imanente. Assim, o Ser como tal não é algo último e fixado, mas passa a uma conversão dialética no seu oposto, cuja definição é também tomada como um imediato: o Nada. Dessa forma, segue-se ao primeiro pensamento, o pensamento puro, o Ser, uma outra coisa que lhe dá razão suficiente de ser enquanto Ser puro. Mas ambos são, na verdade, uma mesma coisa: pura abstração imediata. A relação que se desdobra diante de nossa consciência é então estabelecida pelo par Ser-Nada.

No movimento – ou desenvolvimento – do pensar a relação prossegue sob a força do negativo que põe a *reflexão* em marcha. A reflexão empenha-se em estabelecer a firmeza do Ser, a fim de superar o nada que lhe foi contraposto. Mas nessa pura indeterminação, a diferença entre o Nada e o Ser é simples suposição. A diferença entre ambos é indizível, de modo que ela é tão somente visada, já que ela é completamente abstrata, e ao mesmo tempo é inexistente; se eles são abstrações vazias, um é tão vazio quanto o outro. A identidade entre ambos reside justamente nessa sua carência-de-conteúdo. Sua determinação é a mesma: a carência-de-determinação. É somente mediante – por mediação – a reflexão que o pensar pode produzir determinações que os diferenciam. O Ser e o Nada são *suprassumidos*[69] (*aufgehoben*): a abstração passa ao concreto, sob o qual Ser e Nada são suprimidos e elevados além enquanto momentos dessa passagem ao concreto. "O nada, enquanto esse nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o *mesmo* que o

---

[68] CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel:** uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006, p. 21, 22.

[69] Como apontado no início deste capítulo, o termo suprassumir deve ser entendido como a tradução de "*aufheben*", no sentido daquilo que é conservado e posto além. A despeito dos esclarecimentos já apontados, indicamos aqui uma passagem onde o próprio Hegel, com algumas variações léxicas, se refere à significativa ambiguidade do termo: "Por aufheben entendemos primeiro a mesma coisa que 'hinwegräumen' [ab-rogar], 'negieren' [negar], e por conseguinte dizemos, por exemplo, que uma lei, um dispositivo são 'aufgehoben' [ab-rogados]. Mas além disso significa também o mesmo que *aufbewahren* [conservar], e nesse sentido dizemos que uma coisa está 'wohl aufgehoben' [bem conservada]. Essa ambiguidade no uso da língua, segundo a qual a mesma palavra tem uma significação negativa e uma significação positiva, não se pode considerar como contingente, nem se pode absolutamente fazer à linguagem censura de dar azo à confusão; mas tem-se de reconhecer aí o espírito especulativo de nossa língua, que vai além do simples *ou-ou* do entendimento." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 194, 195.

ser. A verdade do ser, assim como a do nada, é portanto a *unidade* dos dois: essa unidade é o *vir-a-ser"*[70].

Em síntese, a lógica de Hegel dispõe seu primeiro movimento como o ser e o transpassar do Ser num que é ele mesmo. O Ser puro é o primeiro termo da *Lógica*, um imediato – isto é, que não sofre nenhuma mediação ou negação – que se pressupõe. Mas essa pressuposição não parte de um a priori. Ela não carrega em si coisa alguma. Ela é absolutamente carente-de-conteúdo. O Ser puro é, portanto, puro vazio, ser totalmente indeterminado. Ora, esse ser totalmente indeterminado é a mesma coisa que o nada indeterminado. Ser e Nada são, portanto, carentes de qualquer conteúdo. São conceitos imediatos que derivam do nada e não contém qualquer determinação. Termos que partem do puro pensar derivado da estrutura da realidade.

Com efeito, Ser e Nada são as categorias mais pobres, mais simples, mas cuja oposição produzirá um devir. O gatilho que enceta o movimento do determinar dessa relação deve vir de fora, como um diferenciar efetivo de um e outro. É somente a partir de uma determinação que o Ser ganha conteúdo, isto, torna-se ser-aí ou Ser determinado (*Dasein*), determinidade contra a qual se opõe a determinação oposta através da negatividade, e a partir da qual o devir ou o vir-a-ser produz um outro ser como suprassunção (*Aufhebung*) do ser-aí e do ser-Outro.[71]

> O *vir-a-ser* é a verdadeira expressão do resultado de ser e de nada, enquanto sua unidade; não é apenas a *unidade* do ser e do nada, mas é o *desassossego* em si – a unidade que não é simplesmente, enquanto relação-a-si-, carente-de-movimento; mas que, mediante a diversidade do ser e do nada, a qual nela há, é dentro de si contra si mesma. O *ser-aí*, ao contrário, é essa *unidade*, ou é o vir-a-ser nessa forma unidade; por isso o ser-aí é *unilateral* e *finito*. A oposição é como se tivesse desvanecido; está contida na unidade somente *em si*, mas não está *posta* na unidade.[72]

---

[70] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 180.

[71] "O gérmen da coisa toda está contido no famoso primeiro argumento das linhas iniciais. Comecemos com a noção simples do ser e veremos que ela é inadequada. Nada simplesmente *é*, sem ter alguma qualidade determinada. O ser simples que nada foi além disso mesmo, isto é, que não foi nem animal, nem vegetal, nem mineral, etc., seria nada. É este o famoso primeiro argumento da lógica: puro ser acaba sendo puro vazio, nada; e reciprocamente, esse nada que é puramente indeterminado é equivalente ao puro ser. Consequentemente, a noção do puro ser frustra seu próprio propósito. Não podemos caracterizar a realidade apenas com ela, sendo forçados a avançar para uma noção do ser enquanto ser determinado, que possui uma qualidade e não outra. O ser só pode ser pensado como determinado." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 261).

[72] HEGEL, op. cit, p. 183. A diferença não é de conteúdo, já que são ambos indeterminados, mas de significado. "O Ser e o Nada vazio, ambos completamente vazios de conteúdo, são a mesma coisa quanto ao conteúdo denotado. Mas não são a mesma coisa quanto à origem semântica conotada. Vir a ser significa exatamente o contrário de deixar de ser. Nascer e morrer não são a mesma coisa. Essa oposição existente entre o Ser e o Nada é o motor que vai nos conduzir à síntese, que é o Devir. Só o Devir é simultaneamente o Ser e o Nada, só o Devir concilia os pólos inicialmente opostos, pois o Devir é sempre uma passagem do Ser para o Nada ou do Nada para o Ser. [...] É preciso [...] entender o Ser e o Nada como algo dinâmico, em o que o sistema não entra em movimento e permanece, morto,

Eis o primeiro pensamento concreto, surgido a partir da suprassunção do Ser e Nada, aquelas primeiras figuras do pensamento que nos apareceram como abstrações vazias. O Nada está no Ser, mas o Ser que, na unidade com o Nada, permanece junto a si mesmo, torna-se o vir-a-ser de si mesmo segundo sua verdade. Mas a diferença entre o Ser e o Nada não é deixada para trás, pois é justamente essa diferença que permite o devir do vir-a-ser. Sem essa diferença, o Ser retornaria ao ser abstrato. A unidade do Ser e Nada, através da reflexão, põe o vir-a-ser. Um vir-a-ser que, enquanto devir, deságua na calmaria de uma nova fixidez provisória, compondo uma nova unidade, o *ser-aí. "*O ser no vir-a-ser, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu *resultado* é, pois o *ser-aí*."[73]

> [...] a unidade do ser e do nada, imbricada no vir-a-ser não logra delimitar, suficiente e adequadamente, as fronteiras entre um e outro, razão pela qual o devir tem de ser, ele mesmo, suprassumido. O "desassossego" do vir-a-ser resulta, necessariamente, no ser-aí, ou seja, no ser determinado.[74]

No Ser-aí, a imediatez das determinações vazias do Ser e o Nada é dissolvida; o ser-aí é o resultado lógico da unidade do Ser e o Nada; ele é a unidade de ambos, na qual a contradição entre eles desapareceu. Ser e Nada são apenas momentos dessa unidade resultante, que se suprassumiram mutuamente e converteram-se um no outro. Posto como um ser (Ser-aí – *Dasein*), o resultado dessa contradição suprassumida no vir-a-ser põe uma unidade simples cujo ser encontra-se agora acompanhado da negação ou da determinidade. O Ser-aí é o vir-a-ser positado na forma do ser.

---

imóvel, no indeterminado vazio. Mas, se entendermos Ser como Vir-a-Ser e Nada como deixa-de-Ser, ou seja, se desde o começo, entendermos esses dois conceitos como algo em movimento, todas as dificuldades desaparecem, as objeções são respondidas." (CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel:** uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006, p. 27, 28).

[73] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 185. Destacamos ainda a valiosa interpretação de Zizek: "[...] quando escreve sobre a passagem do Ser ao Nada, Hegel recorre ao pretérito: o Ser não passa ao Nada, ele *sempre-já passou* ao Nada e assim por diante. A primeira tríade da Lógica não é uma tríade dialética, mas uma evocação retroativa de um tipo de passado virtual sombrio, de algo que nunca passa, pois sempre-já passou: o começo efetivo, o primeiro ente que está 'realmente aqui', é a multiplicidade contingente de seres-aí (existentes). Em outras palavras, não existe tensão entre Ser e Nada que gere a incessante passagem de um ao outro: em si mesmos, antes da dialeticamente propriamente dita, Ser e Nada são direta e imediatamente o mesmo, são indiscerníveis; sua tensão (a tensão entre forma e conteúdo) só aparece retroativamente, se olharmos para eles a partir da perspectiva da dialética propriamente dita." ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p, 70).

[74] MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 111.

Suprassumida a unidade do ser e do nada, o Ser-aí ou Ser determinado agora se mostra como um ser com algum conteúdo, ou seja, um ser que possui *qualidade*. A qualidade é uma categoria do infinito – seu lugar próprio é na natureza – cuja definição é ser essencialmente, de modo geral, a determinidade imediata e idêntica ao ser. É a qualidade que faz do Ser aquilo que ele é; por essa razão, a perda da qualidade resulta no desvanecer do Ser enquanto aquilo que ele é. Dessa forma, "o ser-aí é o ser com uma *determinidade*, que é como determinidade imediata ou essente, é a *qualidade*. O ser-aí-, enquanto refletido *sobre si* nessa sua determinidade, é [o] essente-em-si, [o] Algo"[75].

> A qualidade, enquanto determinidade *essente*, em contraposição à *negação* – nela contida mas diferente dela –, é *realidade*. A negação – não mais o nada abstrato, mas enquanto um ser-aí e Algo – é apenas uma forma desse; ela é enquanto ser-outro. A qualidade, enquanto esse ser-outro é sua determinação própria, mas, de início, diferente dela, é [o] *ser-para-Outro*: uma [certa] extensão do ser-aí, do Algo. O *ser* da qualidade enquanto tal, em contraposição a essa relação a Outro, é o *ser-em-si*.[76]

Toda negação é uma determinação – *"omnis negatio est determinatio*" – já anunciava a proposição de Espinoza. Assim, o Ser-aí é um ser-para-outro na medida em que diferem a partir de sua determinidade, isto é, a partir do momento que suas qualidades se diferem e se negam enquanto contrapostas. Mas é apenas possível que o Ser-aí seja concebido como tal enquanto nega o Outro que lhe é contraposto. Por essa razão, o Ser-aí é sempre também um ser-para-Outro, e a partir dessa

---

[75] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 186. Destacamos: "*Algo* denota algo singular, mas como esse singular pode ser qualquer algo do Universo, algo é, simultaneamente, singular e universalíssimo. *Algo* significa o ser que está aí na minha frente (*Dasein*), mas denota igualmente qualquer algo existente ou possível no Universo. Mediante o conceito de *algo*, dizemos o ser-que-está-sendo-aí, mas ao mesmo tempo dizemos a universalidade que está contida nessa singularidade. O *algo* denota o singular, mas denota também o que é totalmente universal. Ao introduzir um conceito e um objeto finito e determinado, o *algo*, estamos simultaneamente dizendo que esse algo tem um limite, um *terminus*, ou seja, para pensar o *algo* como finito e determinado, é necessário pensar junto, simultaneamente, o *outro* que o delimita e torna finito e determinado. Sem o *outro* não há *algo* nem no mundo do ser nem no mundo do pensar. *Algo* e *outro* são, sim, conceitos diferentes, mas um constitui o outro de forma tão íntima, que um não pode existir nem ser pensado sem o outro: cada pólo limita e determina o outro pólo. Essa oposição entre o *algo* e o *outro* é uma oposição de contrariedade, uma negação portanto, mas uma negação que não destrói ou elimina, mas uma negação que constrói e determina." (CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel:** uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006, p. 32).

[76] Ibidem, p. 187. Ainda: "[...] o ser, enquanto determinado pelo modo da qualidade, designa, também, o algo; a qualidade como determinação positiva de algo é a realidade; por conseguinte, considerando-se que o ser determinado é sempre isto e não aquilo, inclui, necessariamente, a referência ao outro; o 'ser-para-outro', por sua vez, frente a essa referência ao outro, ele mesmo é o ser-em-si. Significa dizer que *o ser só pode enunciar-se a partir e por meio de sua determinidade. Essa determinidade é, portanto e por sua vez, idêntica ao ser e diferente dele*." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 113).

contradição, toma-se como Ser-para-si, pois nega o Outro oposto para afirmar-se como Ser-aí idêntico a si mesmo. Dessa forma, se diz, por exemplo, de A, que ele é idêntico a A, não apenas como mera tautologia, mas porque o A somente pode sê-lo se na sua identidade se contiver negativamente também o não-*A* que lhe é oposto.[77]

> A contradição, isto é, a forma concreta do que estamos discutindo, a oposição, não anula a identidade efetiva da coisa, mas produz esta identidade sob a forma de um processo no qual se desdobram as potencialidades das coisas. O princípio de identidade, pelo qual a lógica tradicional se guia, implica o chamado princípio de contradição. *A* é igual a *A* unicamente enquanto oposto a não-*A*, ou, a identidade de *A* resulta da contradição e a contém. Hegel sustenta que *A* está em contradição, não com um não-*A* exterior, e sim com um não-*A* que pertence à identidade mesma de *A*; em outras palavras, *A* é *em-si* contraditório.[78]

Ora, isso se dá na medida em que a negação é justamente a medida da determinação. A determinação é uma negação, pois ela se apresenta como limite entre o Ser-aí e o ser-Outro. Mas o ser-Outro, então, não é exterior ao Ser-aí, mas integra-o como momento dele na medida em que se apresenta na oposição como negação, como determinação e, portanto, como limite que lhe põe como determinidade finita. O Ser-aí efetivo é "aí" porque é de-limitado, é finito. Ele se torna outro ao romper com a membrana da finitude do "aí", ao transpor o seu limite, ao negar-se a si mesmo; mas nessa negação, ele passa ao Outro de si mesmo e torna-se um Algo, um Outro que agora é um Ser-aí, e assim por diante. Nessa progressão do vir-a-ser, o Ser põe-se como o Outro do Outro. Esse Outro do Outro é a negação da negação, da qual advém o Ser restaurado; e é então o *Ser-para-si*, ser que voltou a si auto-refletido, em que a determinação da idealidade – a verdade do finito, isto é, a verdade da realidade – é introduzida.[79]

---

[77] "Toda determinação qualitativa é em si uma limitação e, portanto, uma negação. Hegel dá novo sentido a esta velha afirmação filosófica, ao relacioná-la à sua própria concepção negativa da realidade. Uma coisa existe com uma certa qualidade: isto significa que ela exclui outras qualidades, estando pois limitada pelas qualidades que possui. E mais. Cada qualidade é o que é apenas em relação a outras qualidades, e tais relações determinam a verdadeira natureza de uma qualidade. Assim, as determinações qualitativas de uma coisa são reduzidas a relações que dissolvem a coisa em uma totalidade de outras coisas, de modo que ela existe como algo que é 'outro'. Por exemplo, a mesa aqui deste quarto não é, se analisada do ponto-de-vista da qualidade, uma mesa, mas uma certa cor, uma certa matéria, tamanho, instrumento, etc. Hegel diz que, como respeito às suas qualidades, a mesa não é um ser-por-si, mas um 'ser-por-outro' (*Anderssein, Sein-fiir-Anderes*). Contra este ser-outro se afirma o que a coisa é em si (seu ser uma mesa), ou, como Hegel diz, o 'ser-em-si' (*Ansichsein*) da coisa." (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 121-122).

[78] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 115.

[79] A nota distintiva do Ser-para-si é a idealidade. A idealidade é uma determinação que consiste essencialmente em ser a verdade da realidade; a realidade, enquanto posta como é em si, se revela ela mesma como idealidade. A idealidade é sempre a idealidade de algo, de um ser-aí determinado, ou seja, de um ser-aí na realidade; a idealidade forma um par

"O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é *imediatez*; e, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, é [o] essente-para-si, o *uno*: o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o *que-exclui* de si o *Outro"*[80]. No Ser-para-si a diferença está contida como suprassumida. Enquanto Ser, ele é simples relação de si consigo mesmo, e enquanto Ser-aí, ele é Ser determinado. O Ser que voltou a si, e é, portanto, Ser-para-si, é o Ser que resultou da negação da negação; entretanto ele sempre é simultaneamente um Ser-para-Outro.

> Como o Ser-para-si é sempre também um Ser-para-Outro, o Limite entre eles é indiferente e flutuante. Pode estar aqui como pode estar ali. A determinação não é fixa e, embora completamente determinada, é flutuante. Ela limita, sim, mas não se sabe exatamente onde, pois ela é algo externo às categorias até agora elaboradas. Essa indiferença, essa exterioridade do Limite que delimita a Qualidade chamamos quantidade.[81]

A *quantidade* é um dos momentos do ser. A quantidade é o puro ser, em que a determinidade é posta, não mais como constituindo um só com o ser mesmo, mas como suprassumida ou indiferente[82]. As coisas são determinadas não apenas qualitativamente, mas também quantitativamente. Através da atração e da repulsão, por exemplo, é possível considerarmos as coisas do ponto de vista da quantidade, mas cuja determinidade, exterior, é indiferente à qualidade, de modo que a grandeza quantitativa de algo não interfere na qualidade da coisa, que permanece a mesma independentemente da variação quantitativa. Inobstante, é possível

---

com a realidade e seu conteúdo é dado por ela. "No uso corrente, um ideal [ou idealidade (*Idealität*), a característica de ser ideal] é um modelo ou meta em qualquer esfera de atividade humana [...]. Um ideal pode ser uma concepção abstrata como justiça perfeita, ou um indivíduo imaginário (o ESTADO ideal de Platão), ou um indivíduo existente (por exemplo, Sócrates), visto como a encarnação de tal concepção. Podemos buscar racionalmente a realização de um ideal, mesmo que não acreditemos ser capazes de o realizar por inteiro ou até que ele seja, de algum modo, realizável, contanto que se acredite que essa busca nos levará mais perto do ideal. Para Kant, um *Ideal* é um indivíduo concebido como em total conformidade com uma IDÉIA. Assim, existem ideais puros (por exemplo, Deus, o bem supremo) e ideais empíricos (por exemplo, a beleza perfeita, a felicidade perfeita). Esses ideias não tem realidade objetiva, mas regulam os esforços cognitivos e práticos. Hegel usa *das Ideal* de modo analogamente abrangente em suas primeiras obras [...]. Mas a sua preferência pessoal é atribuir a *Ideal* sentido exclusivamente estético. Não precisa referir-se unicamente à arte, mas também, por exemplo, à beleza do corpo como expressão do ESPÍRITO, mas é usado com maior frequência em *E*[*nciclopédia*]. A explicação dessa restrição é a seguinte. Para Hegel, como para Kant, um *Ideal* é a consubstanciação de uma idéia (*Idee*) num indivíduo. Mas indivíduos reais, como o ESTADO, podem consubstanciar a idéia e não envolver o desajuste entre idéia e realidade sugerido por *Ideal*, e Hegel, diferentemente de Kant, era contrário a entidades ideais imaginárias que não são, mas deviam ser, realizadas. (Ele considerou o estado de Platão como uma descrição da cidade-estado grega, não um ideal.)" (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 163.

[80] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 193.

[81] CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel:** uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006, p. 41.

[82] HEGEL, op. cit., p. 199.

que alterações quantitativas possam alterar a qualidade da coisa, como, v.g., no caso de diminuição considerável da temperatura de água em estado líquido que viria a convertê-la para o estado sólido.

A *medida*, por sua vez, é a unidade da qualidade e da quantidade, "é o quanto qualitativa, antes de tudo como *imediato*; um quanto ao qual está unido um ser-aí ou uma qualidade"[83]. Por essa razão, a medida é o ser completo, um ser que já não nos aparece como carente-de-determinação e totalmente abstrato, mas que se determina si a mesmo e se apresenta para nós em sua completa determinidade; determinidade esta que o ser atinge ao tornar-se suprassumido na medida.

> [...] o que aqui sucede é que é suprassumida a *imediatez* que ainda pertence à medida como tal. Qualidade e quantidade estão nela inicialmente, como *imediatas*; e a medida é apenas sua *identidade relativa*. Mas a medida mostra-se suprassumir-se no "que-não-tem-medida"; no entanto, neste, que é sua negação – mas que é, ele mesmo, unidade da quantidade e da qualidade – a medida [mostra-se] igualmente que está conforme apenas *consigo mesma*.[84]

Isto é, ao serem opostos, a medida e o "que-não-tem-medida" são ambos suprassumidos, fazendo com que a qualidade e a quantidade imediatas sejam suprassumidas na medida, que é posta como o que ela é em-si como simples relação-para-consigo, cujo conteúdo é o ser em geral e suas formas suprassumidas. O Algo não se torna mais um Outro, mas permanece consigo numa relação. Eis que então revela-se para nós a *essência*.[85]

1.4. Essência, efetividade e necessidade segundo a Doutrina da Essência

Ao passo que o ser é o imediato simples que ao final volta ao seu começo, a essência é a relação que se voltou para dentro de si; a essência revela-se como a negação do negativo que negava

---

[83] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, p. 214.

[84] Ibidem, p. 218. "A medida é, portanto, a norma ou a proporção que determina a relação concreta entre o quantitativo e o qualitativo. Sabemos que, tomada abstratamente, uma grandeza pode aumentar ou diminuir de modo indefinido, mas, na realidade efetiva, obedece, necessariamente, a uma certa medida, sem a qual deixará de ser o que é." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 115).

[85] "A Essência é o domínio em que vemos as coisas não meramente em si mesmas, "de modo imediato", mas enquanto fundadas numa base subjacente. É o reino da mediatidade, porque, no sentido de Hegel, a noção da Essência é inescapavelmente mediada, isto é, só podemos chegar a ela por via de outra: chegamos à Essência refletindo sobre o Ser, percebendo que ele não basta a si mesmo e, em consequência, remete de volta para além dele, para o que está na sua base. A Essência, por conseguinte, sempre nos remete para um ponto de partida, para o Ser que é negado (enquanto autossubsistente)." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 288).

o seu ser, afirmando-se agora como mediação de si consigo mesmo: a essência (*Wessen*) é a unidade negativa sob um processo negativo de auto-relação, a verdade do Ser.[86]

O Outro oposto ao Ser, que aparecia nessa relação de oposição como o seu contrário e seu negativo, é agora suprassumido; a unidade do Ser-em-si e do ser-Outro é suprassumida na essência. O essente é, pois, o ser enquanto mediação de si consigo mesmo, o ser que foi para dentro de si, que é essente dentro de si. Sua determinação própria é a reflexão[87], o aparecer de si dentro de si mesma enquanto diferença do ser imediato e como aparição da essência.

> A essência é o conceito enquanto conceito *posto*. As determinações são, na essência, somente *relativas*; não são ainda como pura e simplesmente refletidas em si mesmas: por isso o conceito não é ainda como [um] *Para-si*. A essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente, mas como algo *posto* e *mediatizado*. O ser não desvaneceu; mas em primeiro lugar a essência, como relação simples a si mesma, é ser; porém, em segundo lugar, o ser, conforme sua determinação unilateral – de que seja *imediato* -, é *rebaixado* a algo puramente negativo, a uma *aparência*. A essência, portanto, é o ser enquanto *aparecer* em si mesmo.[88]

Ao distinguirmos a essência do ser imediato, consideramos do ponto de vista da essência, este ser como mera *aparência* da essência, ser imediato que agora é percebido como aquilo que é simples aparência, pois foi suprassumido. Em síntese, ao passarmos para a essência da coisa, o ser

---

[86] "É da maior importância reconhecer que, para Hegel, a reflexão, como todas as qualidades da essência, anuncia um movimento objetivo e um movimento subjetivo. A reflexão não é primariamente o processo de pensamento, mas o processo de ser o mesmo. Correspondentemente, a transição do ser à essência não é, primariamente, um processo cognitivo filosófico, mas um processo real. A 'natureza Própria' do Ser 'faz com que ele se interiorize', e assim 'penetrando em si, torne-se Essência'. Isto significa que o ser objetivo, se for apreendido na sua verdadeira forma, deve ser compreendido como subjetivo, e é, efetivamente, ser subjetivo. Então, o sujeito aparece como sendo a substância do ser, ou o ser pertence á existência de um sujeito mais ou menos consciente, que é capaz de encarar e compreender seus estados determinados tendo, pois, o poder de criticá-los e de se construir. As categorias da essência cobrem todo o reino do ser, ser que agora se manifesta na sua forma autêntica, compreendida. As categorias da Doutrina do Ser reaparecem; o ser determinado é, agora, concebido como existência e, posteriormente, como atualidade [efetividade]; o "algo", como coisa e, depois como substância e assim por diante". (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 130-131).

[87] A reflexão, que aparece pela primeira vez na *Lógica* na Doutrina da Essência ao tratar dos primeiros desdobramentos dos momentos da essência, cujo conteúdo primeiro são as puras determinações-da reflexão, a saber, identidade, diferença e fundamento, evidencia pela primeira vez no desenvolvimento das doutrinas da *Ciência da Lógica* – e possivelmente, pela primeira vez na história da filosofia – a subjetividade imanente à própria realidade. "A reflexão é um processo pelo qual um existente se constitui como a unidade de um sujeito. Este tem uma unidade essencial que contrasta com a unidade passiva e mutável de algo; não é ser determinado, mas ser determinante. Aqui, toda determinação é 'imposta pela própria Essência', e se submeter ao poder determinante da Essência". (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 131).

[88] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 222.

imediato, agora compreendido como simples aparência do ser essente, é suprassumido na essência, cuja negação incide sobre si mesma, ou seja, cuja relação de mediação ocorre a partir de si mesma e em si mesma, e cujos primeiros momentos revelam-se como puras determinações-da-reflexão, a saber: identidade, diferença e fundamento.

"A essência aparece *nela mesma*, ou seja, é reflexão pura; assim é apenas relação para consigo – não enquanto imediata, mas enquanto [relação] refletida: *identidade consigo"*[89]. O ser imediato é suprassumido e o conteúdo da coisa, antes oculto, agora é revelado como sua essência, suprassumindo a imediatidade do ser e aparecendo agora na forma da identidade pura, da reflexão-sobre-si. A dualidade entre aparência e essência é suprassumida, revelando ambos como a manifestação de um e de outro como a unidade numa mesma coisa.

A identidade, portanto, é aquilo mesmo que tínhamos como ser, mas que agora devém como suprassunção daquela determinidade imediata do ser. Não se trata de entender a identidade como identidade abstrata ou formal, a identidade do entendimento que se permanece fixa nela abstraindo-se da diferença, mas sim a identidade verdadeira que devém do movimento dialético do real, que veio-a-ser a partir da suprassunção do ser e de suas determinações abstratas. Essa identidade se revela, num primeiro momento, como pura igualdade e reflexão-sobre-si, mas apenas enquanto é unidade negativa consigo mesma, e rejeita a si mesma num ser-Outro.

> A essência é somente pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é a negatividade que se refere a si mesma, e por isso [o] repelir-se de si mesma; contém assim essencialmente a determinação da *diferença*. O ser-outro aqui não é mais o *qualitativo*, a determinidade, o limite; mas enquanto [está] na essência, que a si se fere, é ao mesmo tempo a negação como relação, *diferença, ser-posto, ser-mediatizado*.[90]

A identidade da essência não é, pois, como se põe num primeiro momento, simplesmente pura identidade e aparência em si mesma, mas é o desenvolvimento desse seu conteúdo que se revela no essente como relação; a identidade é identidade consigo mesma, pois é relação, uma relação de negação para consigo mesma, uma relação que põe a diferença de si e depois inclui a diferença dela consigo mesma. Isto é, o substrato da identidade verdadeira (como veremos, o fundamento) é a identidade da identidade e da diferença. Identidade (igualdade) e diferença

---

[89] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 227.
[90] Ibidem, p. 230.

(diversidade) formam um par relacional de determinações que correspondem uma à outra, de modo que não é possível pensar uma sem a outra e vice-versa.[91]

A igualdade é uma identidade somente de termos tais que não são os mesmos, que não são idênticos entre si; e a desigualdade é a relação de diversidade dos termos desiguais. Mas ambas igualdade e desigualdade não incidem indiferentemente em diversos lados ou aspectos, uma fora da outra; em verdade, uma é o aparecer na outra, de forma que ambas existem apenas co-dependentemente. A diversidade é, pois, diferença da reflexão ou diferença em si mesma, diferença determinada. No desenvolvimento dessa reflexão, a identidade reúne-se de volta a si, tomando a diferença na desigualdade como identidade na igualdade e a contendo em si como unidade, suprassumindo sua oposição e tornando-se unidade da identidade e da diferença.

> Concebida desta maneira, a identidade contém o seu oposto, sua diferença, e envolve uma autodiferenciação, e uma decorrente unificação. Cada ente se precipita na negatividade e permanece sendo o que é unicamente pela negação desta negatividade. Ele se fragmenta em uma multiplicidade de estados e de relações a outras coisas, estados e relações que, de início lhe eram exteriores, mas que se tornam parte de seu próprio ser quanto trazidos à ativa influência da sua essência.[92]

O que se revela então na igualdade e na diversidade é na verdade o par nuclear identidade-diferença, que forma uma unidade interior comum a tudo que existe. Tudo que existe, existe a partir de uma unidade originária composta pela oposição identidade-diferença. Na identidade está presente a diferença; na diferença está presente a identidade. Na identidade, a diferença não aparece como um outro em geral (diversidade), mas como o seu-Outro (diferença essencial como oposição). A identidade só possui determinação, pois, quando na sua relação ao seu-Outro, refletindo sobre si somente enquanto é também refletido no Outro, e o Outro refletindo sobre si do mesmo modo. Ou seja, cada um é o Outro do seu-Outro, um enquanto positivo ou identidade e outro enquanto o negativo ou a diferença e vice-versa.

---

[91] "[...] não se trata de uma identidade abstrata ou vazia, que peca pela ausência de alteridade, mas da identidade que tem no seu outro um outro de si mesmo, ou melhor, que tem nesse outro sua negação e, enquanto esse outro é assim, sua negação é sua determinação, portanto, não lhe é exterior, pois, enquanto é sua determinação, é um outro no qual ele põe a si mesmo, ou ainda, é um outro que não é senão ele mesmo posto no seu ser outro; a diferença recai, por conseguinte, no interior da identidade." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 120).
[92] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 133.

O positivo é o idêntico consigo mesmo, mas apenas enquanto determinado, negado, isto é, oposto ao Outro, enquanto o Outro é o negativo, a diferença, ou seja, a determinação de não ser o positivo ou a identidade. Os dois, positivo e negativo, identidade e diferença, são condicionados um pelo outro e só existem enquanto presentes nessa relação de reciprocidade, pois enquanto o positivo é o idêntico consigo mesmo ele também é o negativo daquele Outro; da mesma forma, o Outro, enquanto negação do idêntico ou do positivo, é também positivo para si, o idêntico consigo mesmo.

> O *positivo* é esse *diverso*, que deve ser para si e, ao mesmo tempo, *não*-indiferente à sua relação *para com o seu Outro*. O *negativo* deve ser também autônomo – a relação negativa *para consigo, ser para si* – mas ao mesmo tempo, enquanto pura e simplesmente negativo, deve ter essa relação para consigo – o seu positivo – somente no Outro. Os dois são essa contradição posta; os dois são o mesmo, *em si*. Os dois são também *para si*, enquanto cada um é o suprassumir do Outro e de si mesmo. Assim, os dois vão a *fundo*. OU seja: a diferença essencial é imediatamente – enquanto diferença em si e para si – apenas diferença de si consigo mesma: contém, portanto, o idêntico; assim, à totalidade da diferença essente em si e para si, pertence, pois, tanto a própria diferença quanto a identidade. Enquanto diferença *que se refere a si mesma*, já foi expressa igualmente como aquilo que é idêntico a si mesmo; e o *oposto* é, em geral, o que dentro de sim contém *o Uno* e o *seu Outro*, a *si mesmo* e o *seu oposto*. O ser-dentro-de-si da essência, assim determinado, é o *fundamento*.[93]

O fundamento, enquanto ser-dentro-de-si da essência, é a essência em si essente[94] é a unidade da identidade e da diferença, a reflexão-sobre-si e a reflexão-sobre-o-outro e vice-versa na medida em que funda o fundado e é também fundado por ele, formando o mesmo conteúdo; nessa relação o fundamento se põe como *razão suficiente*[95] dos elementos da totalidade.

---

[93] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 237.

[94] "[...] o termo *essente* não é simplesmente aquilo que tem essência – como poderia, talvez, parecer – mas sim remete ao ser, tomado que é do verbo ser em latim *esse*, assumindo um significado que pode ser melhor compreendido pela analogia do par *existir-existente* com *ser-essente*". (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 123).

[95] "Tudo o que existe possui uma razão: este é o princípio que está na base dos conceitos dessa categoria; e Hegel cita nesse ponto o princípio da razão suficiente, de Leibniz. Aceitar esse princípio é reconhecer que tudo o que existe 'tem de ser visto não como um existente imediato, mas como algo posto' [...]. Assim, com essa categoria realmente ultrapassamos a esfera do Ser: passamos a ver tudo como emanando do seu fundamento." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 293). O princípio da razão suficiente propõe que tudo aquilo que existe, e é, portanto necessário, existe a partir de uma necessidade suficiente – caso contrário, não existiria – que pode, ou não, ser acessível ao pensamento. As influências desse princípio foram extremamente importantes para a formação do sistema de pensamento hegeliano. Destacamos aqui um excerto fundamental sobre sua formulação em Leibniz: "Os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição* [...]. E o da *Razão Suficiente*, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja razão suficiente para ser assim e não de outro

Enquanto razão suficiente, o fundamento é a necessidade subjacente e imanente da essência, que determina seu desdobramento na realidade exterior. Num sentido, a Essência é fundamento de toda a realidade; mas enquanto essência do singular, é o primeiro momento da coisa fundada, reflexão pura, que se desenvolve e se revela em si como fundamento e causa suficiente. A categoria do fundamento implica a pressuposição racional de que tudo o que existe, existe como algo posto, e portanto, como algo que necessariamente existe. Sob a perspectiva da lógica hegeliana, a realidade é uma manifestação da necessidade.

Não se trata, contudo, apenas de dizer que de A devém B por causa de A, ou que de B devém A por causa de B; Hegel não pressupõe uma explicação tautológica e circular que redunda num infinito. Nem toda relação é de antemão necessária; Hegel não descarta a contingência – muito pelo contrário. O que deve ser entendido sob a ideia de fundamento e sob o princípio da razão suficiente é que eles não se referem apenas à relação imediata sob a qual estão fundados, mas se relacionam com a configuração completa do todo. Por isso, A devém de B não apenas em razão de A, mas por força de B, C, D, E, enfim, de todos os outros elementos que compõem a totalidade, e o modo como eles estão ordenados e relacionados uns com os outros no todo. O fundamento e o fundado dependem não apenas da relação particular que mantêm, mas da relação que mantêm com o todo. A necessidade racional – a razão suficiente – do todo deve ser considerada como princípio imanente da realidade, mas isso só faz sentido se tomarmos um ponto de vista global sobre a totalidade como uma realidade coerente, una e autossubsistente.

Suprassumida a mediação da essência consigo mesma – enquanto fundada (unidade da identidade e da diferença) em si mesmo a partir da reflexão-sobre-si (identidade) e da reflexão-sobre-o-outro (diferença) – a essência retorna à imediatez, e enquanto imediato, ela é o ser que se fundamenta na essência. A mediação da essência consigo mesma, enquanto reflexão consigo mesma, é suprassumida e a essência sai para a *existência*.

> A existência é a unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-Outro. É portanto a multidão indeterminada dos existentes enquanto refletidos-sobre-si, que ao mesmo tempo aparecem-em-Outro, são *relativos* e formam um *mundo* de dependência mútua e de uma infinita conexão de fundamentos e [seres] fundados. Os fundamentos são, eles mesmos, existências; e os existentes, segundo muitos lados, são tanto fundamentos quanto [seres] fundados.[96]

modo, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós." (LEIBNIZ, G.W. **A monadologia**. 2. ed. Col. Os Pensadores XIX. Tradução de Carlos Lopes de Mattos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 108.)

[96] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 242.

A existência é o ser que, a partir da suprassunção da mediação da essência consigo mesma, veio-a-ser a partir do fundamento. Num primeiro momento, a essência revelou-se para nós como um aparecer dentro de si, cujas determinações eram a identidade, a diferença e o fundamento (diferenciação de si consigo mesma e unidade da identidade e da diferença). Do resultado da negação do fundamento, momento último da essência no aparecer imediato consigo mesma, deveio a existência enquanto é o suprassumir do fundamento e o transpor-se para a existência. O fundamento não é, todavia, deixado para trás, mas é o próprio conteúdo da existência, agora suprassumido e compreendido como um momento da essência.[97]

Posto como existência, o ser é agora aquilo que é o existente, e encontra-se em relação, enquanto fundamento e fundado, com tantos outros existentes, que são também fundamentos e fundados. Nessa infinita cadeia de relações, o existente reflete sobre-si e necessariamente sobre-o-outro, de forma que cada existente está relacionado com os outros e refletido sobre-si-mesmo como fundamento. Assim, o existente toma a forma daquilo que conhecemos por *coisa*.

> A *coisa* é a totalidade enquanto é o desenvolvimento – posto no Uno – das determinações do fundamento e da existência. Segundo um de seus momentos, o da reflexão-sobre-Outro, a coisa tem nela diferenças segundo as quais é uma coisa *determinada* e concreta.[98]

---

[97] É imperioso compreender que não há uma "cisão" – se não por um "equívoco", ainda que necessário, do entendimento – entre a realidade e realidade em si, algum pano de fundo ou existência espectral que se esconde por trás do tecido da realidade. O processo de desdobramento dos momentos lógicos descritos na *Lógica* é o lento caminhar no percurso do desenvolvimento da realidade que se revela para a consciência a partir da experiência com o real. O fundamento não está, portanto, contido na existência como algo oculto, mas é um momento dela. A existência o conservou, e o pôs além na forma superior que ela é enquanto exteriorização da necessidade racional. Vejamos Taylor: "Conceber a realidade como fundada é concebê-la como repousando sobre algo diferente; e isso pode nos induzir, e com frequência induziu pessoas, a conceber aquilo sobre o qual ela está fundada como alguma base interna oculta. Isso é tanto mais provável quando pensam serem insuficientes os eventos e as coisas externas particulares que são candidatos a fundamento. O ponto que Hegel quer mostrar é que o que falta nas condições particulares de um evento para perfazer a razão suficiente não é algo por trás desse evento e oculto, mas a necessidade de todo sistema do qual ele é uma parte. Ou, formulando o ponto de modo diferente, a base interna das coisas não é alguma entidade por trás dela, mas a necessidade que encontra sua expressão plena e única na realidade exterior, precisamente nas conexões necessárias dessa realidade enquanto sistema. O pleno entendimento do Fundamento revela-nos que não há nada por trás da realidade exterior. Porém, isso não quer dizer que nos encontramos no ponto de partida em que nos defrontamos com o simples ser. Pelo fato de termos compreendido a generalidade da necessidade, passamos a perceber o que há do lado de fora como posto, como produzido por essa necessidade. Consequentemente, vemos as coisas não só como realidade exterior, mas como advindas para a realidade exterior, como desdobramento, como devir em sua exterioridade em conformidade com a fórmula interna da necessidade. E é isso que reforça a noção de *Existência*." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 299).

[98] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 244.

Enquanto refletido-sobre-si, o existente não é mais o Ser com qualidades, cuja dissolução da qualidade era a própria dissolução do ser Algo que passa a um outro Algo, mas um ser que *possui* qualidade. Assim, o existente, ou melhor, a coisa, tem também qualidades ou determinidades, mas enquanto reflexão-sobre-si, é a identidade também da diferença de suas determinações, de modo que a perda de uma de suas qualidades não significa necessariamente que a coisa deixe de ser o que ela é.[99]

Enquanto existente, a coisa é, pois, formada por determinidades, que são também existências, mas apenas refletidas sobre si. A coisa é composta por propriedades, ou *matérias*, que fazem um só com o ser da coisa, mas que não são propriamente coisas.

> A *matéria* é assim a reflexão-sobre-*Outro*, *abstrata* ou indeterminada; ou a reflexão-sobre-si, ao mesmo tempo como *determinada*; é portanto a *coisidade essente-aí*, a consistência das coisas. A coisa dessa maneira tem nas matérias sua reflexão sobre-si [...]; não consiste nela mesma, mas *nas matérias*, e é apenas sua conexão superficial: uma união exterior das matérias.[100]

Essa união exterior das matérias, a partir da negatividade, é o que se revela para nós como *forma*. As diversas e múltiplas matérias que figuram como propriedades da coisa relacionam-se exteriormente uma com a outra numa unidade, compondo a coisa como uma matéria única em geral, diante da qual o seu exterior se opõe enquanto diferença; à matéria única em geral – que é na verdade a unidade das múltiplas determinidades constituídas a partir das propriedades das matérias – contrapõe-se a simples *forma*.[101]

Uma estátua de granito e uma mesa de granito são ambos objetos moldados e produzidos a partir da mesma matéria, ou seja, a partir do mesmo conteúdo, com as mesmas propriedades: tanto a estátua quanto a mesa são compostas por uma rocha magmática, com a mesma densidade média, mesma temperatura de fusão e de mesma composição química. Mas cada um desses objetos é apreendido de maneira diferente pela consciência, ainda que a matéria única em geral da qual são

---

[99] O fato de uma maça, por exemplo, ser descascada por alguém, não significa que ela deixa de ser uma maça. Entender a coisa implica compreender que ela é formada por elementos substanciais e por elementos acidentais, sendo que estes, ainda que lhe atribua qualidades, não necessariamente determinam o que ela é na sua totalidade.

[100] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 247.

[101] "[...] no movimento próprio da dialética, matéria e forma, *longe de se contradizerem como incompatíveis entre si*, ou ainda, de serem indiferentes um ao outro, na verdade, interpenetram-se e constituem uma unidade, que é a totalidade na qual cada coisa vem à existência". (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 127).

feitos seja idêntica, em razão de sua forma – de mesa ou de estátua; mas é indiferente à matéria qual seja a sua forma. Tanto uma quanto a outra continuam sendo variações exteriores do granito. Entretanto, o fato de que é a forma é que permite o diferenciar entre um e outro – já que se tratam, de fato, de coisas diversas – implica dizer que não há matéria carente-de-forma: a forma não está fora da matéria, nem existe separada dela, mas traz em si mesma o princípio da matéria.

> A coisa se decompõe, assim, em *matéria* e *forma*, cada uma das quais é a *totalidade* da coisidade, e autônoma para si. Mas a *matéria*, que deve ser a existência positiva indeterminada, contém, enquanto existência, tanto a reflexão-sobre-Outro como o ser-dentro-de-si; como unidade dessas determinações, ela mesma é a totalidade da forma. No entanto, a forma já contém, como totalidade das determinações, a reflexão-sobre-si; ou seja, *como* forma *referindo-se a si mesma*, ela tem o que deve constituir a determinação da matéria. As duas são, em si, o mesmo. Essa sua unidade, *posta*, é em geral a *relação* da matéria e da forma, que são também diferentes.[102]

Matéria e forma suprassumem-se assim numa unidade em que a relação da matéria e da forma existe a partir da diferença ou da oposição de ambas, mas também a partir de sua identidade. Pois a matéria é, enquanto existência, unidade de suas determinações que se revelam na totalidade da forma, enquanto que a forma, contendo a totalidade das determinações da coisa, refere-se a si mesma enquanto determinação da matéria.[103]

Enquanto totalidade, a coisa se revela a partir da sua unidade negativa, a forma, momento em que a matéria, antes existência enquanto determinidade que alcançou a imediatez, foi determinada pela forma e relegada como propriedade da coisa.

---

[102] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 248.

[103] "A matéria é o abstrato por excelência (*ein schlechthin Abstraktes*). Por quê? Porque não se toca, não se cheira, não se ouve, não se vê, não se saboreia; eliminaram-se todas as notações sensoriais capazes de "configurá-la". Essa amorfia nega, por sua vez, a própria matéria, que a forma pressuporia; e é, concomitantemente, pressuposta. Do contrário, seria essência, reflexão da negatividade, como previamente discutiu-se. Portanto, nessa reciprocidade de que matéria implica forma e vice-versa, a matéria não se opõe como fundo ou fundamento da norma: torna-se apenas uma identidade abstrata das determinações eliminadas, suprimidas da forma, embora cada qual se ponha por suas próprias determinações conceituais. Resume Hegel, a arguição: a matéria é algo formado, a forma é algo *materializado*, determinando-se mutuamente. Mas enquanto a matéria é idêntica a si, como positividade, a forma é negação, contradição viva e suprime-se na matéria, que se torna forma em si mesma, "manifestando susceptibilidade absoluta para a forma": e é a forma que determina a matéria, que, por sua vez, é determinada pela forma. A unidade dialética de essência e fenômeno se transfigura agora na unidade dialética de matéria e forma. A supressão da forma, como negativo da matéria, acarreta, simultaneamente, a indeterminação de seu oposto, - a matéria se elimina positivo. Evitemos, porém, a interpretação mecanicista, ouvindo a advertência hegeliana: a atividade da forma é, ao mesmo tempo, o movimento próprio da matéria (*Dies, was als Taetigkeit der Form erscheint, ist ferner ebensosehr die eigne Bewegung der Materie selbst*)." (MENEZES, Djacir. **Motivos alemães**: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, INL, 1977, p. 163).

Em verdade, matéria e forma se determinam a partir de uma relação de oposição e de contradição, através da qual a totalidade da coisa se mantém e por meio da qual se constitui: mas, efetivamente, o fenômeno é unidade; o proceder por meio de separação é um artifício do entendimento. Mas é um artifício necessário, pois é a partir do entendimento reflexivo que é possível compreender no que consiste a coisa, descobrindo a contradição que antes permanecia escondida. Nesse sentido, o entendimento procede mais uma vez, e como toda contradição deve ser superada, a oposição matéria e forma é suprassumida, e a coisa se revela como existência essencial que deve finalmente explicitar-se, e que assim se suprassume e alça-se à *aparição* (fenômeno).

> A essência deve *aparecer*. Seu aparecer é nela o suprassumir de si mesma em direção da imediatez que como reflexão-sobre-si é tanto *consistência* (matéria) quanto é *forma*, reflexão-sobre-Outro, consistência que *se suprassume*. O aparecer é a determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência portanto não está *atrás* ou *além* do *fenômeno*; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno.[104]

Em outras filosofias o fenômeno foi abandonado a uma ideia inferior, como se ele fosse um algo que encobrisse a essência interior da coisa. Como se a coisa estivesse cindida entre conteúdo e forma, essência e aparência. Ocorre que, na lógica hegeliana, como já explicado, o fenômeno é justamente o momento superior da essência, pelo qual a imediatez do ser, agora suprassumida, é transposta em direção à imediatez da essência. O fenômeno é uma determinação mais rica em contraposição ao ser carente-de-determinação, e é a única forma pela qual o mundo imediatamente objetivo pode ser conhecido; é da natureza dele que o mundo seja fenômeno, através do qual a essência se revela, descendo o mundo objetivo ao aparecer.

Portanto, quando a essência se manifesta na realidade, ela passa do momento da existência ao fenômeno, mas não se trata, contudo, de confundir esse aparecer ou a aparição com a aparência, um momento anterior do vir-a-ser cuja verdade é a verdade do ser ou da imediatez. A essência é, antes de tudo, a totalidade da aparência dentro de si, mas que, no fenômeno, se mostra não mais contida nessa interioridade, mas sim produzida para fora na existência enquanto tem fundamento em um Outro. A aparição da realidade, isto é, o fenômeno, é a representação de uma diversidade indeterminada de coisas existentes, cuja validade se mantém apenas como momento. A aparição é,

---

[104] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 250.

dessa forma, um momento da essência, que se revela como fenômeno, cujo fundamento é fundamento sobre um outro, posto que o fenômeno não se sustém por si nem tem seu ser em si mesmo, mas se revela pelo fundamento de um outro, e consiste em permitir o manter da essência na sua imediatez, concedendo ao ser-aí sua conservação como imediato.[105]

> A essência *imediata* porém é a determinidade da consistência mesma como [também] da forma; por conseguinte, é tão exterior à determinidade do conteúdo quanto essa exterioridade, que ele tem através do momento de sua consistência, lhe é essencial. Posto assim, o fenômeno é a *relação*, [que consiste em] que uma só e a mesma coisa – o conteúdo – é como a forma desenvolvida; como a exterioridade e *oposição* de existências autônomas; e como sua relação *idêntica*: só nessa relação os diferentes são o que são.[106]

Ao concebermos a exterioridade das existências no mundo como fenômeno, passamos a percebê-lo como a totalidade da realidade e, portanto, como uma totalidade de existências independentes em relação. Uma relação que, contudo, se põe como identidade e como diferença dessas existências. Enquanto manifestação de uma multiplicidade de existentes, a princípio, o fenômeno se apresenta como um todo consistente de existências em conexão, mas em oposição, na medida em que se diferenciam umas das outras. Sob o imediato, essa relação se mostra como relação entre partes que se opõem na medida em que cada um dos existentes visa existir para si; mas, enquanto se diferenciam, esses existentes se põem como partes de um todo, e só as são por isso. O todo existe enquanto negação das partes; as partes existem enquanto negação do todo[107]

> A relação *imediata* é a do todo e *das partes*: o conteúdo é o todo, e *consiste* nas partes (na forma) – no contrário de si mesmo. As partes são diversas umas das outras e são o [que é] autônomo. Mas só são partes em sua relação idêntica de umas com as outras, ou enquanto,

---

[105] "Para Hegel, ver a realidade como Aparição é vê-la como o *aparecer* por necessidade interior, como implementada visando manifestar uma necessidade que é destinada pela natureza a tornar-se plenamente manifesta. Por conseguinte, essa categoria indica um ponto central para Hegel, a saber, que o real não está 'simplesmente aí', mas é posto, implementado como concretização de uma fórmula racional. Por conseguinte, o que está em curso aqui é o desenvolvimento de uma noção de Essência como necessidade que deve chegar à plena manifestação na realidade exterior". (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider: São Paulo: 2014, p. 305).

[106] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 255.

[107] "[...] partes e todo não são idênticos; cada qual só existe em oposição ao outro, e cada qual, visando existir para si, deve como que reduzir o outro à condição de satélite, dependente dele próprio: o todo precisa manter as partes como elementos subordinados para ser autossubsistente, as partes têm de libertar-se para serem autossubsistentes. Mas então ocorre que, se tivessem êxito, cada qual negaria a si mesmo: o todo fundiria suas partes numa só e, por conseguinte, não seria mais um todo (o que ele só é no contraste); as partes se libertariam e, em consequência disso, não seriam mais partes. (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider: São Paulo: 2014, p. 307).

> tomadas em conjunto, constituem o todo. Mas o "em conjunto" é o contrário e a negação da parte.[108]

Tudo o que existe está em relação num todo[109]. Por esse motivo, o existente, todo e partes, nunca valem por si mesmos, mas um em relação ao outro e em relação com o todo. Nessa relação com as outras partes, a parte existente é fundamento de si mesma, pois sua relação é a unidade do que faz a referência a si e do que refere a outra. Mas nessa medida, também é fundada pela parte a qual se refere, e também pelas outras partes dado que se referem a ela, e também pelo todo já que também se refere a ele. A cada momento, eles negam-se e determinam-se mutuamente, e ao fazê-lo, negam-se e determinam-se a si mesmos enquanto idênticos em si mesmos.

Na relação do todo e das partes, seu conceito não corresponde a sua realidade; a relação põe uma contradição absoluta. Pois se o todo consiste nas partes, ele é tomado como dividido, de maneira que já não pode mais ser todo, pois o conceito do todo é o um. A relação entre todo e partes é, assim, não-verdadeira; não porque não exista (pois o não-verdadeiro não é o não-existente), mas porque a sua realidade e o seu conceito não são correspondentes.

> A *relação do todo e das partes* é a relação e a conversão imediatas – portanto, carentes-de-pensamento – a identidade-consigo na diversidade. Passa-se do todo às partes e das partes ao todo, e em um [dos] termos se esquece a oposição ao outro, enquanto cada um para si – uma vez o todo, outra vez as partes – é tomado como existência autônoma. Ou seja, enquanto as partes devem consistir *no* todo, e o todo deve consistir *de* partes, uma vez é um [termo], outra vez é o outro o *consistente*, e, igualmente, cada vez o seu outro é o *inessencial*. A relação *mecânica*, em sua forma superficial, consiste de modo geral em serem as partes como autônomas, em relação entre elas e em relação ao todo.[110]

Essa concepção nos permite compreender que a contradição irresolúvel entre o todo e as partes é a manifestação da própria natureza da realidade, cuja verdade é a de ser eterno movimento alimentado pela negatividade; o todo somente pode ser visto de maneira dinâmica, enquanto

---

[108] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 255.

[109] A afirmação não é apriorística, mas parte da necessidade de uma consistência lógica sistêmica. "[...] é impossível negar que o Todo existe. Pois o que é e existe ou é o Todo ou parte do Todo. Ora, como de fato há coisas, entidades, possibilidades, etc., elas ou são o Todo ou são parte do Todo. Se elas são o Todo, o Todo existe. Se elas são parte do Todo, elas pressupõem, sendo partes, sempre o Todo do qual são partes. Logo, o Todo é e existe. Não se pode, portanto, questionar, de maneira geral, se o Todo é e existe. É impossível negar que o Todo é e existe. A pergunta, pois, que resta, consiste apenas em determinar como esse Todo é, ou seja, em determinar qual a relação das coisas, entidades, possibilidade etc.; qual a relação de nós mesmos que estamos aqui pensando para com o Todo que é e existe." (CARLOS, Cirne-Lima. "A verdade é o todo" in: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p 126, 127).

[110] HEGEL, op. cit., p. 257.

manifestação da necessidade racional que, a partir da força interior da necessidade, expressa a realidade exterior, transformando-se sob o infinito movimento da multiplicidade que passa para a unidade e da unidade que passa para a multiplicidade e vice-versa.[111]

Desse modo, essa passagem da parte ao todo e do todo à parte se dá pelo repelir-se de si da parte e das outras partes, exteriorizando-se pela força da necessidade interior. A exteriorização é a mediação pela qual a força é ela mesma e retorna a si mesma para determinar a exteriorização. Ao separar as partes ou ao por as partes como todo, a exteriorização pela força suprassume a diversidade dos dois lados e põe a identidade da relação – todo-parte – que constitui seu conteúdo.

No jogo dessa passagem, a força põe o interior e o exterior, o fundamento de um lado e a existência do outro. Sua identidade é o conteúdo dessa unidade, posta pelo movimento da força de exteriorização. Os dois, interior e exterior, são a mesma totalidade, cuja unidade lhe dá o conteúdo. Assim, o exterior é idêntico ao interior, pois ambos são o mesmo conteúdo; o fenômeno não nos revela nada além daquilo que já não esteja na essência, e nada além do que está na essência é manifestado no aparecer. E a exteriorização da força põe o interior na existência, suprassumindo interior e exterior na sua diferença.

> As abstrações vazias – pelas quais deve estar ainda na relação o conteúdo que é um só e o mesmo – se suprassumem no ultrapassar imediato, uma na outra; o conteúdo não é, ele mesmo, outra coisa que a sua identidade [...]: elas são a aparência da essência, posta como aparência. Pela exteriorização da força, o interior é *posto* na existência; esse *pôr* é o *mediar* através de abstrações vazias; desvanece em si mesmo em direção à *imediatez*, em que o *interior* e o *exterior* são *em si e para si* idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser posto. Essa identidade é a *efetividade*.[112]

A *efetividade* (*Wirklichkeit*) é a completa superação da falsa cisão entre essência e aparência, entre exterior e interior enquanto momentos postos pelas determinações abstratas do

---

[111] "Assim, todo e partes enquanto termos estão cada qual relacionados essencialmente um com o outro. Cada qual é ele mesmo só em relação ao outro que é a sua negação. Cada qual nos remete ao outro. Essa relação íntima dos dois leva-nos para além de uma simples concepção da relação entre parte e todo, em que pensamos o todo e o conjunto das partes coexistindo pacificamente como dois modos de encarar a mesma coisa. Olhando para qualquer dos dois modos, temos uma contradição, diz Hegel, em que os dois termos estão implicados. A ideia de que há dois modos opcionais de olhar para a mesma realidade de fato pressupõe que essa realidade seja estável e pura e simplesmente admita duas descrições; enquanto isso, as contradições que há nelas, que vemos ao considerar parte e todo, mostram que ela está em movimento, isto é, constantemente passando da unidade para a multiplicidade e vice-versa. Porém, essa relação de exteriorização é a da força e de sua manifestação. É o todo visto dinamicamente como força interior que produz a realidade exterior como sua manifestação". (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider: São Paulo: 2014, p. 308).

[112] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 265.

entendimento, suprassumindo-os na unidade imediata do que é efetivo, daquilo que é a manifestação de si mesmo, refletido sobre si, em que em sua relação veio-a-ser idêntico consigo mesmo. A coisa efetiva ou a realidade efetiva é a forma manifestamente plena da essência; aqui, a realidade exterior é a expressão completa da essência, e todo o seu conteúdo encontra-se revelado no exterior; o efetivo é a manifestação total de si mesmo.[113]

> A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata.[114]

Dessa forma, o efetivo é o ser-posto dessa unidade constituída pela essência e pela existência enquanto plena expressão exterior do conteúdo essencial. Antes, o ser se apresentou para nós como a imediato, ainda não-refletido, que suprassumia-se no Outro. Na essência, suprassumida na existência, o ser e a essência, agora refletidos – sobre-si e sobre-Outro –, compõem uma unidade imediata, que vem do fundamento e vai para o fundamento, reluzindo o fenômeno. Agora, na efetividade, o ser efetivo já não ultrapassa a um Outro, nem se exterioriza por um Outro, encontra-se refletido sobre si e é manifestação de si mesmo.

A efetividade contém em si, como seus momentos, a *possibilidade* e a *contingência*. O possível é o interior da efetividade, e aquilo para o qual é possível se apresentar uma razão-de-ser, o que dependerá do conteúdo, isto é, da totalidade dos momentos da efetividade. A contingência é a efetividade imediata ou somente exterior, um algo que não tem a razão de seu ser em si mesmo, mas em outro. É o que pode ser ou não ser, já que não está fundamentado nele mesmo, mas num Outro. Ambos são momentos unilaterais da efetividade que demonstrarão seu desdobramento na *necessidade*[115] (*Notwendigkeit*) enquanto unidade da possibilidade e da efetividade.

---

[113] "A realidade exterior é a expressão plena da essência, e trata-se de uma realidade exterior que não tem nada oculto atrás dela porque é a manifestação plena do que é essencial. É a unidade de Ser e reflexão, Ser e Essência. A Existência, em certo sentido, já foi isso, enquanto aparição, mas Hegel diz que ela foi apenas a sua unidade imediata; porque ela foi mediada a partir do Fundamento, e ainda tínhamos de mostrar a dialética de realidade exterior e relacionalidade interior. [...] Porém, *Wirkilichkeit* é a unidade posta de Ser e Essência, é a relação que evoluiu até a identidade consigo mesma (*das mit sich identisch gewordene Verhältnis*). (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 310, 311).

[114] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 266.

[115] "Quando de algo se diz que é necessário, perguntamos primeiro o 'porquê'. O necessário, pois, deve mostrar-se como algo posto, como algo mediatizado. Mas, se ficamos na simples mediação, não temos ainda o que se entende por necessidade. O simples Mediatizado é o que é, não por si mesmo mas por um outro, e por isso ele mesmo é apenas contingente. Ao contrário, exigimos do necessário que seja por si mesmo o que é; e assim, mediatizado certo, que tenha

No desenvolvimento do círculo de determinações da possibilidade da efetividade imediata, a Coisa automove-se no processo da atividade, suprassumindo-se como efetiva. Quando presente as condições, a Coisa torna-se inevitavelmente efetiva; enquanto do ponto de vista do interior, a Coisa é ela mesma uma das condições e um pressupor de si mesma. Ao recair na unidade do exterior e do interior, ou seja, quando a efetividade se desenvolve, reunindo seu movimento de atividade em um só movimento, ela desvela-se na *necessidade*, unidade da necessidade real e da contingência, da possibilidade e da efetividade; primeiro revela-se como necessidade real – mediatizada pelas circunstâncias; mas, suprassumida na unidade, revela-se como necessidade absoluta e manifesta, efetividade incondicionada.[116]

> A necessidade portanto é, em si, a *essência uma, idêntica consigo mesma,* mas repleta de conteúdo; que aparece em si mesma de modo que suas diferenças têm a forma de [termos] *efetivos autônomos*; e esse idêntico é, ao mesmo tempo, como *forma* absoluta, a *atividade* de suprassumir o ser-imediato no ser-mediatizado, e a mediação na imediatez. O que é necessário, é por meio de um *Outro*, que se divide em um *fundamento mediatizante* (a Coisa e a atividade) e em uma efetividade *imediata* – algo contingente que é, ao mesmo tempo, condição. O necessário, enquanto é mediante um Outro, não é em si e para si, mas é algo simplesmente *posto*. Mas essa mediação é também imediatamente o suprassumir de si mesma; o fundamento e a condição contingente são transpostos em imediatez, pela qual aquele ser-posto é suprassumido para [ser] efetividade, e a Coisa *veio a reunir-se consigo mesma*. Nesse retorno para si, o necessário é *pura e simplesmente* como efetividade incondicionada. O necessário é assim: *mediatizado* por um círculo de circunstâncias; é assim porque são assim as circunstâncias; e no uno é assim: *não-mediatizado*; é assim porque é.[117]

---

ao mesmo tempo a mediação como suprassumida. Por conseguinte, dizemos do necessário: 'ele é'; e desse modo, ele mesmo vale para nós como uma relação simples consigo mesmo, na qual se elimina o ser-condicionado por Outro. Costuma-se dizer da necessidade que é *cega*, e decerto com razão, enquanto em seu processo o *fim* como tal ainda não está presente *para si*. O processo da necessidade começa com a existência de circunstâncias dispersas, que parece nada terem umas com as outras, nem terem em si nenhuma conexão. Essas circunstâncias são uma efetividade imediata, que em si mesma desmorona; e dessa negação surge uma nova efetividade. Temos aqui um conteúdo, que segundo a forma é duplicado em si mesmo: uma vez, como conteúdo da Coisa de que se trata; outra vez, como conteúdo das circunstâncias dispersas que aparecem como algo positivo, e antes de tudo se fazem valer assim. Esse conteúdo, como algo nulo em si, é por conseguinte invertido, e torna-se assim o conteúdo da Coisa. As circunstâncias imediatas perecem como condições; mas são ao mesmo tempo conservadas como conteúdo da Coisa. Diz-se então que de tais circunstâncias e condições surgiu algo totalmente outro, e por isso se chama cega à necessidade, que é esse processo. O conceito é a verdade na necessidade, a necessidade *em si* é o conceito. Cega, a necessidade só o é enquanto não conceituada [...]."(HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 275).

[116] Para uma discussão mais completa sobre o estatuto da possibilidade, da contingência e da necessidade em Hegel, cf.: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 268-279; CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel**: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006, p. 139-142; TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 314-318); MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 132-134;

[117] HEGEL, op. cit., p. 279.

A efetividade incondicionada é a efetivação da Coisa enquanto necessária, cujos momentos realizados nas condições[118], na Coisa[119] e na atividade[120] foram suprassumidos na necessidade enquanto essente idêntico consigo mesmo. Na necessidade, a Coisa reuniu-se consigo mesma porque transpôs seus momentos, suprassumindo sua efetividade na necessidade enquanto efetividade incondicionada. Assim, o necessário é necessidade absoluta; relação absoluta consigo mesma, cuja unidade imediatizou-se e suprassumiu a mediatez das circunstâncias, apresentando-se como identidade absoluta, autocondicionada e independente.[121]

Por essa razão, para Hegel, da verdade da necessidade devém a liberdade: pois a necessidade é a auto revelação do interior, pelo que se mostra que os termos vinculados uns aos outros na coisa são na realidade momentos compreendidos pelas abstrações do entendimento de um Todo que é Um[122]; cada um desses termos, em sua relação para com o outro, se reúne consigo

---

[118] "a) A *condição* é 1) o pressuposto. Enquanto algo somente *posto*, é somente como relativa à coisa; mas enquanto algo *pre*[ssuposto] é enquanto para si – circunstância externa, contingente que existe sem referência à Coisa. Nessa contingência porém, ao mesmo tempo em referência à coisa – que é a totalidade – esse pressuposto é *um círculo completo de condições*. 2) As condições são *passiva*, são utilizadas para a Coisa como material, e entram assim no *conteúdo* da Coisa; são também conforme a esse conteúdo, cuja *determinação completa* já contêm em si*."* (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 278).

[119] "b) A *Coisa* é igualmente (1) um *pressuposto*. Como *posto* é apenas um interior e possível, e como *pre*[suposto] é um conteúdo para si, autônomo. 2) A coisa obtém pela utilização das condições sua existência exterior, o realizar de suas determinações-de-conteúdo, que com reciprocidade correspondem às condições, de modo que a partir delas se mostra como Coisa e delas provém." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 278).

[120] "c) A *atividade*: 1) é igualmente para si (um homem, um caráter) existente de maneira autônoma; e ao mesmo tempo só tem sua possibilidade nas condições e na Coisa; 2) é o movimento de trasladar as condições para a Coisa e vice-versa, como no lado da existência; ou melhor, movimento somente de colocar a Coisa para fora das condições em que ela está presente *em si*, e por meio da suprassunção da existência, que as condições têm, dar existência à Coisa." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 278).

[121] Destacamos aqui um excerto de Marcuse que apresenta a passagem da possibilidade para a necessidade enquanto efetividade incondicionada de maneira breve e esclarecedora: "O conteúdo de uma dada realidade comtém a semente que a transformará em uma nova forma: esta transformação é um 'processo necessário', no sentido de que é o único caminho pelo qual um real que é contingente se torna efetivamente real. A interpretação dialética da atualidade destrói a oposição tradicional entre contingência, possibilidade e necessidade, integrando estes momentos num processo compreensivo. A necessidade pressupõe uma realidade que é contingente, isto é, uma realidade que nas formas dadas guarda possibilidades não realizadas. A necessidade é o processo no qual aquela realidade contingente atinge sua forma adequada. Hegel chama a isto o processo da atualidade [ou efetividade]." (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 138, 139).

[122] Aos poucos a *Lógica* hegeliana nos ascende à unidade da razão. Aqui, ainda estamos presos nas abstrações do entendimento que compartimentam e dividem a realidade em infinitas determinações abstratas. Mas na medida em que galgamos os degraus dessa lógica ascendente, nos aproximamos cada vez mais da concepção de um Todo que é Uno, de uma totalidade que unidade, isto é, de uma concepção do mundo do ponto de vista da Razão, e não mais apenas do Entendimento. Em suma, nos aproximamos de um pensamento sobre o mundo cada vez mais concreto e, portanto, verdadeiro. Segundo Menezes: "O *pathos* da especulação hegeliana é o 'pensamento concreto'. A verdade é o Todo,

mesmo e está livremente junto de si, pois se constituem na unidade da totalidade. Contudo, a necessidade não é ainda liberdade plena, mas a contém em si mesma enquanto o pressupor da liberdade, porquanto é o próprio autodesenvolvimento da realidade enquanto manifestação da necessidade racional.[123]

> A realidade é atual [ou efetiva] se preservada e perpetuada pela negação absoluta de toda contingência; em outras palavras, a realidade é atual se todas as suas diversas formas e estágios manifestarem de modo claro o seu conteúdo verdadeiro. Em tal realidade a oposição entre contingência e necessidade foi superada. Seu processo é *necessário*, porque segue a lei inerente à sua própria natureza, e porque não se altera quaisquer que sejam as condições. Ao mesmo tempo, esta necessidade é *liberdade*, porque o processo não é determinado de fora, por forças externas, mas é, em sentido estrito, autodesenvolvimento: todas as condições são compreendidas e "compostas" pelo próprio real em desenvolvimento. A atualidade [ou efetividade] é, pois, a denominação da unidade final do ser que não está mais sujeito à mudança por exercer poder autônomo sobre todas as mudanças: unidade que não é apenas identidade, mas "auto-identidade".[124]

Enquanto emana da própria realidade efetiva, a necessidade está manifesta nela, e dela advém. Ela não está, pois, pressuposta por algum elemento exterior, mas é um elemento imanente à realidade. Todas as coisas que são, o são por necessidade, e por serem são, são necessárias. O desdobramento da realidade é o desdobramento da necessidade, cujo movimento desse desdobrar é justamente impulsionado pela negatividade da dialética própria de uma realidade contraditória em permanente transformação.

---

das Wahre ist das Ganze; e o Todo é concreto. A parte, o particular, o fragmentário, é o abstrato, porque é o cindido, o isolado, e insulado, o que se decepou e alienou da conexão, a determinação que se desprendeu. 'Apenas o concreto é o verdadeiro' (*Nur das Konkrete ist Wahre*). A razão, diferente do entendimento, tem determinações. No conhecimento sensível começa a madrugar a "consciência-de-si", que atinge o estágio superior no conhecimento racional, na "consciência-em-si-e-para-si". Mas é no "conceito", unidade das notas contraditórias, que reside o problema gnosiológico máximo: o do intuir o real. Como pensa o homem vulgar? Abstratamente – porque se atém ao "particular", sensorialmente colhido. (Este abstrato, vulgarmente, é o *concreto*). Ele perde o sentido do *nexus rerum*, que dá a vitalidade do processo. Compreende-se então porque especular não é transcender a Realidade, mas esgotá-la (Auschöpfen)." (MENEZES, Djacir. **Motivos alemães**: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, INL, 1977, p. 82, 83).

[123] A ideia de que a verdade da necessidade é a liberdade pode parecer paradoxal, mas no suprassumir da necessidade como efetividade incondicionada, o que resulta é justamente a necessidade da liberdade: "O homem ético é consciente do conteúdo do seu agir como de algo necessário que é valido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por sua consciência, a liberdade efetiva e rica em conteúdo; diferentemente do [livre]-arbítrio, enquanto é a liberdade ainda carente-de-conteúdo e somente possível." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 287, 288.). Sobre livre-arbítrio, vontade e liberdade em Hegel, ver mais em: G. W. F. Hegel. **Filosofia do direito**, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses et. al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 57-75.

[124] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 139.

Inobstante, a necessidade não é somente o pressupor da liberdade, mas também o pôr, em sua forma imediata, de uma relação de substancialidade e de acidentalidade, cuja identidade absoluta consigo é a *substância* da Coisa. A necessidade enquanto efetividade incondicionada é também a necessidade enquanto negatividade da interioridade que se opõe ao exterior que, enquanto efetivo e imediato, é um acidental, cuja possibilidade é suprassumida por uma outra efetividade. Nessa passagem negadora, afirma-se a atividade-da-forma ou o poder substancial como a identidade substancial.[125]

> A substância é, por isso, a totalidade dos acidentes, nos quais ela se revela como sua negatividade absoluta, isto é, como *poder absoluto* ao mesmo tempo como a *riqueza de todo o conteúdo*. Esse conteúdo porém *nada é senão essa manifestação mesma*, enquanto a determinidade refletida sobre si mesma para [ser] o conteúdo é a absoluta atividade-da-forma, e o poder da necessidade, e todo o conteúdo é apenas momento, que só a esse processo pertence: o absoluto transformar-se do conteúdo, um no outro.[126]

A substância é a potência negadora que se refere a si como possibilidade interior, cuja determinação é possível apenas como acidentalidade, e cujo pressuposto é a negação da totalidade dos acidentes pela qual ela se revela. Ela é, dessa forma, propriamente uma relação, não apenas enquanto relação absoluta enquanto mediação absoluta de si consigo mesmo, mas relação de causa e efeito; causa de si mesma e causa de seus acidentes. Em síntese, a substância é a "fonte" do poder substancial da qual emana a necessidade oniabrangente e incondicional que se expressa na realidade como efetividade; o poder substancial é, pois, a atividade de pôr a realidade exterior.

> A substância, que é a totalidade dos seus acidentes e que é essa totalidade enquanto implementada numa certa ordem ou estrutura, é o poder que está na base dessa implementação. A totalidade, que está presente em nossa dialética desde que saímos do Fundamento, passa a ter agora a qualidade da atividade, passa a ser vista como aquilo que põe a realidade exterior, uma característica que estava implícita nela o tempo todo.[127]

---

[125] "O necessário é em si *relação absoluta*; isto é, o processo desenvolvido em que a relação se suprassume igualmente para [ser] a identidade absoluta. Em sua forma imediata, é a relação da *substancialidade* e da *acidentalidade*. A identidade absoluta consigo dessa relação é a *substância* como tal; que é, enquanto necessidade, a negatividade dessa forma da interioridade; assim se põe como *efetividade*, mas é também a *negatividade* desse exterior, segundo a qual o efetivo, enquanto imediato, é só um *acidental*, que por essa sua simples possibilidade passa para uma outra efetividade; um *passar* que é a identidade substancial como *atividade-da-forma*." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 279, 280).

[126] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 280.

[127] TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 319.

Enquanto poder que implementa a realidade, o poder substancial é também o poder de destruição da realidade, na medida em que a realidade implementada é sempre a criação sobre uma realidade já existente e autossubsistente em constante mudança. Enquanto postas pelo poder substancial, os outros existentes também estão contidos na relação absoluta da substância, porém, como apontado, em sua forma imediata, como oposição à substância enquanto "acidentes". Estes acidentes são eles mesmos realidades independentes, que estão interiormente relacionados e são postos também pela substância. Mas, enquanto poder que expressa e exterioriza a realidade, a vontade da substância é potência de transformação da realidade e, nesse sentido, causa da criação de todos os seus acidentes, mas também de sua destruição e recriação.[128]

Enquanto autossubsistentes, os acidentes estão interconectados na realidade como causa e efeito de um e de outro. Contudo, nessa cadeia de causa e efeitos, nenhum é causa de si mesmo; nenhum se desdobra a partir de si mesmo, porquanto apresentam-se apenas como momentos da totalidade em movimento. Considerando-se, entretanto, a unidade processual da relação entre substância e acidentes, essa cadeia de relações causais deve ser compreendida como resultado de uma totalidade que gera a si mesma, isto é, que é posta por si mesma na medida em que é a exteriorização de sua necessidade; a sequência de causas e efeitos é se revela coerente somente do ponto de vista de uma causação a partir da totalidade. Ou seja, a cadeia de relações causais não é independente na medida em que está determinada, em última instância, por uma causalidade exterior a essas relações.

> A causalidade é exterior no sentido de que ela se situa entre termos que só estão contingentemente relacionados. Não há relação necessária entre causa e efeito, como aprendemos com Hume. Porém, enquanto para a consciência empiricista esse é o fim da matéria, para Hegel a exterioridade da causalidade é apenas o reflexo de uma conexão mais profunda da necessidade que é fundamental para as coisas. Esse ser fundamental para as coisas consiste no fato de que a estrutura mesma das coisas segue uma ordem necessária de implementação. As coisas estão conectadas por necessidade, mas essa necessidade também exige uma exterioridade em que essa conexão é mais solta, em que ela não é

[128] "Os 'acidentes' são realidades independentes que, não obstante, estão interiormente relacionadas; eles são a potencialidade da efetividade uns dos outros e por isso estão determinados para se convertem uns nos outros. O interior passa a ser não uma entidade separada, mas um poder acima deles, que é também o poder deles mesmos. É o poder de criar e destruir e de, destruindo, criar de novo. A substância é, portanto, o poder que implementa, e em consequência, acaba com as entidades subsistentes exteriores reais, que são, por isso mesmo, vista como seus 'acidentes'. Porém, a substância é necessidade, o poder plenamente manifesto. Consequentemente, este está inteiramente mobilizado na criação e na destruição dos acidentes; e esses 'acidentes' são entidades subsistentes. Assim, esse mesmo poder também tem de ser visto como o fluxo da compulsão que se dá entre as entidades; mas este constitui a relação entre causa e efeito." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 320).

> totalmente transparente nem está inteiramente refletida nas coisas. É isso que vemos na causalidade.[129]

As relações causais são apenas mais um momento do desdobramento necessário da realidade. Uma cadeia infinita de relações de causas e efeitos que devem ser compreendidas não como relações de termos independentes inseridos numa sequência de causalidades e efeitos, mas como momento de um terceiro elemento superior a essa cadeia, uma Substância que é, como verdade do Ser e da Essência, o *Conceito* (*Begriff*).[130]

> A Substância, portanto, sendo a necessidade interior que põe a realidade exterior, é realmente o Conceito. O Conceito é uma necessidade conceitual interior que produz ou que desemboca numa realidade que a expressa. O desenvolvimento final da Substância – ou da verdade, como Hegel a chama -, que, por seu turno, é a verdade do Ser e da Essência, é o Conceito.[131]

Enquanto movimento que permanece consigo mesmo e interage consigo, a verdade do Ser e da Essência revela-se finalmente como *Conceito* (*Begriff*), passando da necessidade cega à liberdade, da Substância ao Conceito, suprassumindo-se como verdade da Substância enquanto reflexão sobre si mesma e imediatez autônoma. No conceito, o ser e a essência são aprofundados em si mesmos, e nele a verdade do ser e da essência revelam-se como um aparecer dentro de si mesmo; pois o conceito é livre mediação consigo mesmo, cujo ser e essência são apenas momentos suprassumidos de um retorno-sobre-si. Ele é a essência que retornou ao ser como simples imediatez, unidade ideal do ser e da essência.

> [...] o Conceito, como uma fórmula conceitual interior que produz um mundo de acordo com sua própria necessidade interior levou-nos para além do domínio da necessidade cega e introduziu-nos no reino da subjetividade, da liberdade. Temos uma necessidade que é oniabrangente e absoluta, que repousa unicamente sobre si mesma, que é plenamente transparente; ela produz uma ordem a partir de si mesma, a partir de uma necessidade que

---

[129] TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 321.

[130] De antemão, destacamos um excerto para iluminar o leitor acerca da acepção do termo "Conceito": "O Conceito é a negatividade enquanto autodeterminação de si da Ideia, esta que é vida, ou seja, é o movimento lógico vivo, consistindo essa sua negatividade em mostrar a internalidade dos lados que aparentemente se opõem mas que, no percurso da *Ciência da Lógica*, mostram-se unificados – como ser e nada no devir, finito e infinito na forma verdadeira do infinito, qualidade e quantidade na medida, essência e aparência no fundamento, identidade e diferença na oposição [ou fundamento], forma e conteúdo, parte e todo, causa e efeito, substância e acidente na efetividade, sujeito e predicado no juízo – todos esses momentos expressam, em diversos níveis, a superação da cisão da modernidade." (CRESSONI, André. *Comentário do parágrafo 48 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de G. W. F. Hegel* in: BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. p. 76).

[131] TAYLOR, op. cit., p. 327.

> é sua própria natureza; o que pode ser isso senão liberdade? Consequentemente, 'a verdade da necessidade é [...] a liberdade'".[132]

Assim, sendo, podemos agora perceber que na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência*, a lógica parte da realidade como uma multiplicidade de entes objetivos. Sua existência está determinada a partir de relações de qualidade e de quantidade, mas a análise dessas correlações indica que para que suas contradições possam ser superadas e a realidade se torne coerente e subsistente enquanto manifestação de seu conteúdo racional e verdadeiro são necessários princípios e formas de pensamento que negam os objetos como puro ser objetivo, revelando que a Substância da realidade é o *sujeito*. Isto é, as coisas objetivas são também sujeito na medida em que lutam para ser o que elas são, pois, até aqui, elas ainda se mantinham como coisas que não manifestaram completamente seu conteúdo racional, isto é, que ainda não haviam se tornado o que determina o seu conceito. Na passagem para a *Doutrina do Conceito*, inauguramos a lógica subjetiva[133], e os objetos, então entes, revelam-se como aquilo que são, a saber, sujeitos, que lutam, sob a força do negativo, para se elevarem à sua potência e superar a negatividade em definitivo. [134]

1.5. O conceito, o objeto e a ideia na Doutrina do Conceito

O Conceito (*Begriff*[135]) é o que é simples e puramente concreto e o resultado do que deveio de todo o movimento lógico até então, desde o ser e a essência até o agora do Conceito. Pois o

---

[132] TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 327.

[133] Na verdade já vínhamos expondo esse aspecto da lógica de maneira implícita ao longo de todo o desenvolvimento da essência, mas é através do conceito que a lógica subjetiva, isto é, a apreensão subjetiva das coisas, torna-se evidente, concretizando a noção de um mundo que articula a si mesmo e se manifesta a partir de si mesmo.

[134] "[...] a negatividade é constitutiva de todas as coisas finitas, e é o momento 'dialético genuíno' de todas elas. A negatividade é 'a mais interna fonte de toda atividade, do autodesenvolvimento vital e espiritual'. A negatividade que se encontra em todas as coisas é o prelúdio necessário à realidade delas. É um estado de privação que força o sujeito a procurar o remédio. Como tal, tem um caráter positivo." (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 68). Vale destacar mais uma vez, sob a proposição de Marcuse, que o termo sujeito não deve ser entendido sob sua significação usual: "[...] a categoria lógica 'sujeito' não designa qualquer forma particular de subjetividade (tal como 'homem') mas uma estrutura geral, que pode ser melhor caracterizada pelo conceito de 'espirito'." (Ibidem, p. 140).

[135] "O substantivo *Begriff* significa 'conceito' e 'concepção', especialmente no sentido de 'capacidade para conceber'. A expressão (*in Begriff sein* significa 'está prestes a fazer, está a ponto de realizar' algo). Eckhart usava-o para o latim *conceptus* ou *notio*; e Wolff usou-o no sentido de uma 'REPRESENTAÇÃO de uma coisa em pensamentos', mas o seu significado foi estabilizado por Kant: em contraste com 'INTUIÇÃO (Anschauung)', *Begriff* ('conceito') é uma 'representação UNIVERSAL [*Vorstellung*] ou uma representação daquilo que é comum a vários objetos' [...]. *Begriff* em Hegel é frequentemente traduzido como 'Noção', uma vez que, para Hegel, *Begriff* não é exclusivamente universal, nem uma *Vorstellung*, nem indicativo do que os objetos têm em comum". Ainda, em Hegel, segundo Inwood: "1. Os conceitos não são nitidamente distintos do Eu [...] 2. Os conceitos não são nitidamente distintos de objetos [...] 3. Os

Conceito suprassumiu todas as oposições dialéticas antes sustentadas pela lógica do entendimento, e contêm em si, como absorvidas e suprimidas, todas as determinações anteriores; ele é a forma infinita que encerra e cria todo o conteúdo de si mesmo. Mas o Conceito não deve ser tomado como concreto sob o sentido de ser da ordem imediata do sensível; somente nesse sentido ele é abstrato, na medida em que não é imediatamente perceptível.

> O conceito é o [que é] *livre*, enquanto *potência substancial essente para si*, e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o *determinado em si e para si*.[136]

Se até então, todas as figuras eram apenas momentos do absoluto, diferentes graus do desenvolvimento da ideia lógica, o Conceito é o momento culminante do movimento real dialético, onde a forma encontra sua plenitude absoluta, e de onde todo o conteúdo da realidade é deduzido. Com a realização plena do Conceito, sua cisão em momentos já foi superada, e do Conceito não se pode dizer que é forma carente-de-conteúdo que há de vir de fora, nem conteúdo sem forma que o engendre, mas que é idêntico em si, em que o diferente e o todo são também o idêntico num mesmo movimento do desenvolver do Conceito.[137]

---

conceitos não se distinguem nitidamente um dos outros. Formam um SISTEMA dialeticamente entreligados que não pode ser adquirido por gradual abstração. Assim, somente existe, no fundo, um conceito, o conceito que se desdobra na Lógica e forma a essência do mundo e do Eu". (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 72-74.)

[136] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 292.

[137] O Conceito deve ser compreendido como sinônimo de Ideia Absoluta ou de Espírito, ou ainda, Conceito absoluto, o que o difere do conceito como será a seguir, o conceito como tal ou o conceito subjetivo, que deve ser entendido como conceito particular ou apreensão conceitual de um elemento que compõe parte da totalidade do real. Nesse sentido, Kojéve explica: "[...] o termo *Begriff* pode aplicar-se também a um fragmento do Ser-revelado total, a um elemento-constitutivo (*Moment*) do Espírito ou da Idéia (esta pode então ser definida como a integração de todos os conceitos, isto é, de todas as idéias particulares). Nesse sentido, *Begriff* significa uma entidade real particular ou um aspecto real do ser, revelados pelo sentido de uma palavra, isto é, uma noção geral; ou seja, o *Begriff* é um sentido (idéia) que existe-empiricamente, não apenas sob a forma de uma palavra efetivamente pensada, pronunciada ou escrita, mas ainda como uma coisa. Se a Idéia (universal ou absoluta) é a verdade ou realidade-revelada-pelo-discurso da totalidade uma e única do que existe, um conceito (particular) é a verdade de uma entidade real particular considerada isoladamente, mas compreenda como elemento-integrante da totalidade. Ou, ainda, o conceito é uma entidade-verdadeira-ou-verídica (*das Wahre*), isto é, uma entidade real nomeada ou revelada pelo sentido de uma palavra, sentido esse que a relaciona com todas as outras entidades reais e a insere no sistema do real integral revelado pelo conjunto do discurso científico. Ou, enfim, o conceito é a realidade-essencial ou a essência (*Wesen*) de uma entidade concreta, isto é, precisamente a realidade que corresponde nesta última ao sentido da palavra que a designa ou revela". (KOJÈVE, Alexandre **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 425).

> O progredir do [Conceito] não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é *desenvolvimento*, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo.[138]

Na Doutrina do Ser, o ser revela-se para nós a partir da negação de um Outro, para o qual "passa"; o ser, pela mediação no suprassumir de um para o Outro, e do Outro para um Outro, surge como o ser-aí, ser imediato ou ser determinado, e através desse jogo de passagem de lá pra cá, sob a força da negação, suas determinações lhe são postas e se põem. Na passagem de um ser para o outro, o primeiro termo desaparece e dá lugar ao segundo. No processo dialético da essência, é o *aparecer* do ser no Outro que está em jogo; na Doutrina da Essência, o essente aparece em Outro que lhe serve de fundamento, e para o qual também serve como fundamento. O primeiro termo nos remete a um segundo que não é ele mesmo. Entretanto, na dialética do Conceito não há mais movimento de passagem para o Outro nem aparição num Outro; o movimento do Conceito é o desenvolvimento posto por ele mesmo. Não há mediação por um Outro; o Conceito, enquanto sujeito, é livre mediação consigo mesmo, e só ultrapassa aquilo que já está presente nele mesmo.

> O Conceito é, portanto, o universal que desenvolve a particularidade a partir de si mesmo. Esse desenvolvimento é contrastado com a simples transição (*Übergehen*) do Ser ou com a reflexão (*Scheinen*) da Essência. Na primeira, o termo desaparece para dar lugar ao segundo. Na Essência, o primeiro termo remete-nos a um segundo que não é ele próprio; mas, no Conceito, os novos termos desenvolvidos a partir dele permanecem idênticos.[139]

Esses termos em desenvolvimento aparecem na *Doutrina do Conceito* como etapas logicamente sucessivas que implicam no auto desenvolvimento do Conceito, cujos momentos são constituídos pelo transpor do *conceito subjetivo* ou da *subjetividade* para o *objeto* ou a *objetividade* rumo à realização plena na *ideia* como unidade sujeito-objeto.[140]

---

[138] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 293.

[139] TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 331.

[140] "Na formulação hegeliana, a Doutrina do Conceito divide-se na: 'Doutrina: 1º) do conceito subjetivo ou *formal*; 2º) do conceito como determinado à imediatez ou [doutrina] da *objetividade*; 3º) da idéia – do sujeito-objeto – da unidade do conceito e da subjetividade, da verdade absoluta'. Ou, o que é o mesmo, no primeiro momento, o conceito aparece a partir do seu lado subjetivo, como atividade do pensamento; no segundo, o que se apresenta é o outro lado, o da objetividade, nele o conceito faz-se coisa e, então, perde sua relação de subjetividade e exterioridade para com a coisa; e, no terceiro momento, constitui-se a unidade da subjetividade e da objetividade, o sujeito-objeto é a verdade absoluta. (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 144).

No *conceito como tal*, enquanto primeiro momento do conceito subjetivo, todas as diferenças, inclusive as de seu Outro, estão apreendidas em sua identidade pela atividade do pensamento; enquanto forma lógica do universal, o conceito se desdobra, de modo imanente, em suas particularidades, cuja negação é determinada pelo próprio universal mesmo – o conceito -, e por isso, afirmação do universal nas particularidades. Dessa forma, as particularidades são negadas pelo universal ao mesmo tempo em que nelas ele se reúne consigo mesmo. A afirmação do universal nos particulares é a negação dos particulares pelo universal e a afirmação dele por ele mesmo; o conceito reúne-se consigo mesmo.

Assim, o conceito mostra-se num processo cujo desenrolar é o desenvolvimento de si mesmo; uma criança, v.g., desenvolve-se plenamente no conceito de homem, e nesse sentido está contido nele como tal, pois já no primeiro momento ela é em si todo o homem, contudo de maneira ideal somente. Mas a ideia de homem permanece por todo o desenvolvimento da criança; e o seu desenvolvimento é a realização plena daquilo que ela já era idealmente desde o começo, mas que veio a ser somente em seu desenvolvimento a partir de si mesma: o deixar de ser criança para ser um homem, um outro que, inobstante, é posto pelo próprio ser criança, e que não é verdadeiramente um outro, mas apenas uma forma que alcança a condição de sua expressão a partir de um conteúdo já presente desde o princípio.[141]

Do posto de vista da lógica do entendimento, os conceitos soarão como representações universais – ou o que conhecemos de maneira geral como universal, em toda sua abstratividade –, e, portanto finitas, cuja verdade dependeria do conteúdo, de modo que a forma não importaria para o dizer da verdade ou da inverdade do conceito. Contudo, para Hegel, os conceitos devem ser entendidos como o "espírito vivente do efetivo", já que do efetivo só é verdade o que é verdadeiro em virtude, por meio e nas formas do conceito. A verdade do conceito está não propriamente no

[141] O conceito deve ser entendido como a possibilidade de realização efetiva da estrutura essencial que está desde logo presente como conteúdo do conceito. Isto é, o conceito é essa estrutura racional essencial do ser que pressupõe o seu conteúdo racional. Assim, em Hegel, algo somente é verdadeiro quando corresponde ao seu conceito. O conceito é a forma verdadeira do objeto que concebe. Nesse sentido, Marcuse afirma: "A verdade não tem a ver apenas com proposições e juízos, isto é, ela não é tão-somente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é o que pode ser, se satisfaz a todas as suas possibilidades objetivas. Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu "conceito". O conceito tem uma dupla função. Ele compreende a natureza ou essência do objeto em questão, representando, pois, a apreensão verdadeira deste objeto pelo pensamento. Ao mesmo tempo o conceito se refere à realização efetiva daquela natureza ou essência, à sua existência concreta." (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 32).

conteúdo do conceito, mas na sua forma; pois a forma é o conteúdo mesmo do conceito, e são ambos a unidade do desenvolvimento do conceito.

> O *conceito* [subjetivo] como tal contém os momentos da *universalidade*, enquanto livre igualdade consigo mesma em sua determinidade; da *particularidade*, da determinidade em que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; e da *singularidade*, enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual unidade negativa consigo é o *determinado em si* e *para si*, e ao mesmo tempo o idêntico consigo ou o universal.[142]

É no pôr desses momentos – da universalidade, da particularidade e da singularidade –, e apenas por meio deles, que o conceito se revela em sua clareza e em seu ser idêntico consigo mesmo.[143]

O universal é – ou os universais, usualmente chamados de conceitos, o que certamente são, mas o são de maneira determinada –, como apontado anteriormente, uma abstração do conceito, uma representação que dele só retém sua universalidade; é o universal abstraído do Conceito, do qual são separadas a particularidade e a singularidade.

A particularidade é o particular do conceito; é a diferença na identidade, o diferenciado, a determinidade; é o particular que faz do universal um singular a partir de sua mediação.

O singular, por fim, é o efetivo; mas é a efetividade que se originou do Conceito, e por essa razão foi posto como universal e como a unidade negativa consigo. Como o efetivo é a unidade imediata da essência e da existência, ele pode efetuar, isto é, pode ser causa da efetuação de um Outro; mas o singular como unidade do conceito é o efetuante de si mesmo. A singularidade, isto é, o sujeito, é o conceito posto como totalidade.

A singularidade é o fundamento, a base na qual está contida o gênero e a espécie. Por isso, do conceito e universal planta (identidade) cabe dizer que, a partir de suas particularidades ou

---

[142] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 296.

[143] O conceito não é apenas a universalidade, nem o particular, tampouco o singular. O conceito é o absoluto desses momentos, isto é, ele é toda a relação e a superação desses três momentos alçados em um só. No conceito estão contidas a universalidade, a particularidade e a singularidade, mas suprassumidas enquanto seus momentos: "O conceito é absolutamente *concreto*, porque a unidade negativa consigo enquanto ser-determinado-em-si-e-para-si, que é a singularidade, ela mesma constitui sua relação consigo, a universalidade. Os momentos do conceito não podem, nessa medida, ser separados; as determinações-da-reflexão *devem* ser apreendidas e valer, uma para cada si, separada da determinação oposta; mas, enquanto sua *identidade* é *posta* no conceito, cada um de seus momentos só pode ser apreendido a partir dos outros e com os outros". (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 298, 299).

determinidades (diferença) – cor, cheiro, tamanho, constituição orgânica, que a tornam uma planta em particular etc. –, ele aparecerá efetivamente, e, portanto, concretamente, como uma singularidade (fundamento) – v.g., um girassol – *Helianthus anuus* –, um lírio – *Lilium* – ou um antúrio – *Anthurium andraenum*.

A singularidade é, dessa forma, o momento em que os momentos do Conceito como diferenças são postos, pois ela é a reflexão do Conceito sobre si mesmo que nega a si mesmo; nessa negação e nesse pôr das diferenças o momento do particular aparece como o pôr das determinidades; nesse diferenciar o conceito reúne-se consigo mesmo no singular no suprassumir das diferenças em sua identidade. Contudo, o pôr das diferenças é, propriamente, posto pelo próprio Conceito; esse pôr das diferenças dos conceitos – isto é, de suas determinidades, ou ainda, de suas particularidades – é o momento da particularidade posta pelo *juízo*.

> O momento da *singularidade põe* somente os momentos do conceito como diferenças, porque é a reflexão negativa do conceito sobre si; por conseguinte, *antes de tudo*, o seu livre diferenciar como a *primeira negação*, em que a *determinidade* do conceito é posta, mas como *particularidade*. Quer dizer: os termos diferenciado, em primeiro lugar só têm a determinidade dos momentos do conceito, uns em relação aos outros; e, em segundo lugar, também é *posta* sua identidade, a saber, que um é o outro; essa particularidade *posta* do conceito é o *juízo*.[144]

O juízo é o Conceito no momento da sua particularidade; julgar é diferenciar e, portanto, determinar o Conceito. Ele é uma realidade ontológica, um momento em que o Conceito divide-se e verte-se em realidades particulares. Quando do uso do juízo, o que se diz é que algo é; o juízo é o determinar de algo, a divisão originária (*Urteil*[145]) do universal num particular. Pois quando se

---

[144] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 300.

[145] "1. *Urteil* ("juízo", de *urtelein* ("julgar"). Aqui, *ur-* não significa "original, primitivo", mas equivale a *er-* [...], como em *erteileu* ("dar, conceder, conferir"). Por conseguinte, *urtelein* era originalmente "dar, aquinhoar" e *Urteil* referia-se a algo concedido ou repartido. *Urteil* foi mais tarde restringido para um "juízo, veredito, sentença" de natureza jurídica, e subsistiu como palavra da terminologia legal até o século XVII, quando Leibniz lhe deu o sentido de um juízo proposicional. Wolff a definiu como a combinação ou separação lógica de dois ou mais CONCEITOS. Assim, *Urteil* é uma entidade mais lógica do que gramatical, e é distinta de uma sentença. No alemão corrente, *Urteil, urtelein* e o similar *beurtelein* ("julgar, criticar") conservam a qualidade de uma estimação ou avaliação. [...] Para Hegel, o juízo é a divisão original ou "fracionamento" do CONCEITO em seus "momentos" de universalidade, particularidade e individualidade. Isso tem numerosas implicações: (a) Hegel rejeita a noção ortodoxa de que o juízo envolve a combinação de conceitos. (b) Assim como o conceito não é simplesmente uma entidade lógica abstrata, mas está implantado na mente e no mundo, também as formas de juízo têm um "significado (*Bedeutung*) objetivo": or exemplo, o crescimento de uma planta a partir de sua semente é um juízo, e todas as coisas FINITAS são, em virtude do desajuste entre seu conceito e sua realidade, um juízo. (Nesse caso, Hegel tem em mente a "sentença" ou juízo de morte, a que todas as coisas finitas sucumbem.). (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 199-201).

ajuíza, o que se produz é o determinar da coisa; o indeterminado ou puro universal é reduzido a um particular.

Sob a forma do abstrato, a proposição do juízo enuncia: "o singular é o universal". O que se faz assim é atribuir ao singular, sujeito da frase, determinações, isto é, predicações – de modo que outra maneira mais determinada de se dizer "o singular é o universal" é "o sujeito é o predicado". Ao fazê-lo, delimita-se o conceito, que é particularizado no singular numa posterior determinação do juízo; o juízo determina a verdadeira particularidade do conceito, que permanece, contudo, na universalidade. Isto quer dizer que as determinações do Conceito, postas por sua própria atividade, não implicam no desaparecimento do universal, mas sim na particularização enquanto realização processual do Conceito; do gérmen de uma planta não se nega que ela já contém, desde o início, idealmente, o particular de seu caule, suas folhas, raízes, etc. Mas esse particular somente devém quando do desenvolvimento de seu gérmen, que nem por isso nega absolutamente a planta enquanto universal, mas apenas representa o desenvolvimento de seu conceito a partir de si mesmo. Ou seja, o desenvolvimento do Conceito é o *pôr das estruturas essenciais do conceito*.[146]

O juízo é o pôr do próprio conceito em seu desenvolvimento porque ele não é, ao contrário do que poderíamos intuir, uma operação subjetiva, um julgamento atribuído por uma consciência; o juízo é dado pela própria natureza das coisas, pois é posto pelo próprio Conceito como um momento dele. Todas as coisas são um juízo, justamente porque o juízo é a forma de se determinar,

[146] Na verdade é o predicado, ou seja, o universal do conceito, que está para além do sujeito; o sujeito é engendrado pelo predicado, que institui a identidade entre o singular e o universal; no predicado está contida a determinidade ou a particularidade do sujeito, a identidade posta do sujeito e do predicado. Vejamos: "No que concerne a mais precisa determinidade do sujeito e do predicado, o *sujeito* enquanto é a relação negativa para consigo mesmo [...] é o [ser] firme que repousa como fundamento, em que o predicado tem sua subsistência, e é idealmente (ele *inere* ao sujeito); e, sendo o sujeito em geral e *imediatamente* concreto, o conteúdo determinado do predicado é só *uma* das *muitas* determinidades do sujeito, o qual é mais rico e mais amplo do que o predicado. Inversamente, o *predicado*, enquanto é o universal, é para si subsistente e indiferente a que o sujeito seja ou não; vai além do sujeito, *subsume*-o em si, e de seu lado é mais amplo que o sujeito. O *conteúdo determinado* do predicado (parágrafo anterior) constitui, só, a identidade dos dois". (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 305). Dessa forma, podemos dizer do enunciado "João é homem" que o singular – João – é um universal - homem. Mas daí não se tira que João seja apenas um homem e que não possua outras determinidades – como alto, baixo, loiro, moreno, gordo ou magro – nem que ele seja o único homem do mundo; é justamente o contrário. O que faz João como singular e fundamento da identidade entre o particular – suas determinidades – e o universal é o fato de que ele é ou possui o atributo de ser homem, mas isso não o impede de possuir outras determinidades sem negar a determinidade se der homem; por outro lado, o predicado – universal – homem é uma determinidade de João – enquanto particularidade –, mas é também a determinidade de todo e qualquer singular ao qual possa ser atribuído a determinidade universal do ser homem – enquanto universalidade –; o predicado não se reduz ao sujeito, mas o engendra e o determina, ao mesmo tempo em que põe a identidade entre o sujeito – o singular João – e o predicado – o universal homem –: o fato de que "João é homem", enunciado pelo qual põe-se o particular e o universal numa identidade.

de se diferenciar e, portanto, de se falar de um singular. Um carro é preto ou uma casa é amarela não por força de um atributo ajuizado por uma consciência, ou seja, pela força de uma opinião ou de um julgamento subjetivo, mas porque eles exprimem algo que, em certa medida, corresponde à realidade de maneira universal.

O juízo é dividido em espécies ou graus, dos quais podemos extrair três formas principais, que correspondem aos graus do desenvolvimento lógico, quais sejam, do ser, da essência e do conceito. Grosso modo, estes três graus do desenvolvimento dialético podem ser deduzidos em quatro tipos de juízo: 1) *Juízo qualitativo* – referente à determinação positiva ou negativa de uma qualidade imediata de um ser determinado; 2) *Juízo da reflexão* – juízos individuais, particulares ou universais que põem em relação um singular e um Outro; 3) *Juízo da necessidade* – juízos que predicam uma característica essencial para o sujeito (categóricos, hipotéticos ou disjuntivos/alternativos); 4) *Juízo do conceito* – juízo que se refere à adequação ou não do ser com o seu conceito.[147]

Cada uma dessas formas de juízo progride para a unidade do universal e do particular, cuja forma engendra o conteúdo do conceito. Pois no juízo há ainda uma incomensurabilidade entre sujeito e predicado; o particular ainda não está realmente relacionado com o universal numa unidade idêntica; eles ainda não expressam a realidade plena, não exprimem o Conceito.

> Enquanto *Ur-teil*, *divisão originaria* – *ur*sprüngliche *Teil*ung – o juízo consiste na divisão originária da própria razão que se sabe, a qual, como termo médio da Ideia da filosofia, se reparte em espírito e natureza; sendo estes as respectivas manifestações da razão que se sabe. Neste sentido, o problema em jogo é que a divisão originária ou a cisão da Ideia mesma, enquanto divisão originária do próprio princípio ou do conceito em sua unidade com o que é primeiro e, assim, como princípio, acompanha tudo o que de tal princípio emerge; não podendo haver, por conseguinte, uma verdadeira reconciliação, ainda que nos limites de uma reconciliação do espírito consigo mesmo, como exige o programa de Hegel, se se não ir além e aquém da própria divisão originária. Ao permanecer no juízo, portanto, o conceito não retorna ao conceber (do qual resulta) e, por conseguinte, ao ser mesmo; isso porque o ponto de partida do conceito é, essencialmente, a cisão de ser e conceber [...].[148]

Com enfeito, enquanto superação dialética e negativa dessa contradição, rumo a essa unidade do juízo, sujeito e predicado se tornam o juízo completo, e, portanto, a forma do conceito.

---

[147] Ver mais em: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 307-314.

[148] SILVA, Manuel Moreira da. *Hegel, o paradoxo da realização literária da ideia da filosofia: a insuficiência do sistema-enciclopédia enquanto objeto ideal, dado pela ciência da razão* in: BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 140.

O singular é o universal; o sujeito é o predicado. A cópula "é", antes vazia, agora é preenchida pelo conceito, cuja mediação os põe em relação como unidade no *silogismo*.[149]

> O silogismo é a unidade do conceito e do juízo: é o conceito enquanto a identidade simples, à qual retornaram as diferenças-de-forma do juízo; é o juízo enquanto ao mesmo tempo é posto na realidade, a saber, na diferença de suas determinações. O silogismo é o *racional* e *todo* o racional.[150]

Inicialmente, o silogismo formal é a forma carente-de-razão; e, contudo, a única forma de se determinar o conteúdo racional do pensar. É a forma do silogismo que permite que o pensar seja a apreensão do conteúdo racional.[151] O Conceito é justamente o pôr de dentro para fora a o conteúdo de sua forma, pois é a forma que engendra o conteúdo e o produz a partir de si, um conteúdo que ganha racionalidade a partir da forma do conceito, cujo determinar do pensar enquanto razão é possível apenas mediante o silogizar: o silogismo não é nada menos que a proposição formal do Conceito posto, de modo que ele é o fundamento do verdadeiro, a forma mesma do racional.

Assim, o silogismo é o pôr dos momentos do conceito como unidade e une, num terceiro termo, conceito e juízo. É o pôr do efetivo como singular enquanto elevação ao universal mediante o particular. Como o Conceito – dado que o silogismo não é outra coisa que a forma do Conceito –, o silogismo é a mediação completa dos momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade, agora postos como unidade.

---

[149] "Desse modo, sujeito e predicado são, cada um, o juízo completo. A constituição imediata do sujeito mostra-se primeiro como o *fundamento mediatizante* entre a singularidade do efetivo, e sua universalidade enquanto é o fundamento do juízo. De fato, o que é posto é a unidade do sujeito e do predicado enquanto [ela é] o conceito mesmo: o conceito é o preenchimento do "é" vazio da cópula; e, enquanto seus momentos se diferenciam como sujeito e predicado, é posto como a unidade de ambos, como relação que os mediatiza: [é o] *silogismo*". (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 315).

[150] HEGEL, op. cit., p. 315.

[151] "O silogismo para Hegel tem uma dupla função: ele tem a forma de fundamentar e compreender, ou seja, tem a dimensão ontológica e epistemológica. O silogismo explicita a relação do fundamento do conhecimento que é enunciado no juízo e também explicita o fundamento real das coisas. Então, o silogismo é a forma de compreender e pensar o real no interior do desenvolvimento do conceito. Ou seja, o silogismo fundamenta e explica as coisas, pois, o objeto da lógica do silogismo é verificar como uma coisa tem que ser apreendida pelo conceito: trata-se da função epistemológica do conceito, isto é, um pensar conceitualizante. O silogismo é o processo de fundamentar e de compreender que Hegel apresenta ao longo da apresentação dos três tipos de silogismo: ser aí, reflexão e necessidade. O silogismo é uma relação entre a forma diferente e a unidade do conteúdo do conceito. Por isso, o silogismo não é uma relação entre juízos ou proposições, mas o movimento de instaurar o conceito. Os elementos lógicos que compõem o silogismo são os mesmos do conceito e dos polos do juízo, isto é, singular, particular e universal." (BAVARESCO, Agemir. *Silogismo da necessidade: enfoque onto-epistemológico* in BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. p. 79).

Do mesmo modo que se procede no juízo, o silogismo – cuja forma lógica básica pode ser reduzida à proposição lógica S-P-U (singular, particular, universal) onde cada termo pode ocupar a posição de premissa maior, menor ou conclusão, de forma que cada um é o termo mediador do outro – também progride através de graus ou espécies, dos quais podemos enunciar três tipos: 1) *Silogismo qualitativo* – silogismo do ser-aí ou do ser imediato, em que, na primeira figura, o singular é o sujeito que, mediatizado pelo particular (um qualidade ou determinidade), é posto na conclusão com o universal, de modo que o particular é o termo mediatizante (S-P-U); na segunda figura, em que o universal é o sujeito e a unidade dos dois extremos, operando como termo mediatizante do concluir do universal com o particular (U-S-P); e na terceira figura, em que o universal é posto como meio-termo mediatizante, o particular se torna sujeito e a conclusão é o pôr do universal com o singular (P-U-S). Dessa forma, cada momento do silogismo, enquanto determinação-do-conceito, se torna o todo e o fundamento mediatizante, e suas diferenças são suprassumidas na unidade da igualdade; 2) *Silogismo-da-reflexão* – silogismo da *todidade* ou da unidade desenvolvida da singularidade e da universidade enquanto unidade refletida dessas determinações-do-conceito em que os singulares compõem o termo mediatizante, que conclui-se com os outros termos, ou seja, em que a singularidade é determinada ao mesmo tempo como universalidade, isto é, todos os sujeitos concretos singulares (singularidade - *espécie*) possuem consistência a partir de uma mesma determinidade (particularidade), entre outras determinidades, essencial (universalidade - *gênero*), fato extraído a partir de um processo de inferência dedutiva por analogia (constatação empírica e comparativa) ; 3) *Silogismo da necessidade* – silogismo que compreende o silogismo *categórico* (cujo termo mediatizante é o particular), o silogismo *hipotético* (cujo termo mediatizante e mediatizado é o singular) e o silogismo *disjuntivo* (cujo termo mediatizante é o universal, posto tanto como totalidade de suas particularidades como quanto particularidade singular).[152]

Cada um desses graus ou espécies de silogismo é um momento do silogismo tomado conforme as diferenças que contém em si mesmo; mas a verdade de seus momentos – revelada na suprassunção deles – é a sua totalidade enquanto idênticos em si mesmo e entre si. Suas diferenças

[152] Ver mais em: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 318-327. Também cf.: BAVARESCO, Agemir. *Silogismo da necessidade: enfoque onto-epistemológico* in: BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 79.

são suprassumidas; o silogizar completo é o percurso através das determinidades e a negação dessas determinidades; o sujeito agora não se conclui-junto com Outro, mas com Outro suprassumido, ou seja, conclui-junto consigo mesmo.

Mas a subjetividade, cujo conteúdo é o conceito como tal, o juízo e o silogismo, avança sobre o seu limite; diante do movimento dialético do real, a subjetividade[153] – por si já um resultado dialético dos primeiros graus da ideia lógica – tende ao movimento infinito de negação da contradição diante de uma realidade que não corresponde plenamente às suas proposições. Entretanto, ela não deixa de ser uma forma de apreensão racional da realidade, ainda que incompleta. Ainda sim, ela avança sobre essa contradição, impulsionada pela força portentosa da negatividade, e através do silogismo desabrocha para a *objetividade* como momento da realização do Conceito na medida em que se aproxima cada vez mais de se adequar à realidade, e, por consequência, de pô-la.[154]

> Essa *realização* do conceito – em que o universal é essa totalidade *uma*, retornada a si mesma, cujas diferenças são igualmente essa totalidade, e que pelo suprassumida da mediação se determinou como unidade imediata – é o *objeto*. [...] Ora, por objeto não se costuma em geral entender simplesmente um Essente abstrato ou uma coisa existente, ou um efeito; mas um [ser] autônomo, concreto, *completo* em si; autonomia essa que é a *totalidade do conceito*. [...] Além disso, o *objeto* é o Todo *uno* ainda além disso indeterminado em si, o mundo objetivo em geral, Deus, o objeto absoluto. O objeto, porém, igualmente possui nele a diferença, decompõe-se em multiformidade indeterminada (enquanto *mundo* objetivo) e cada um desses *Singularizados* é também um objeto, um ser-aí autônomo, em si mesmo concreto, completo.[155]

---

[153] "Em Hegel, a 'subjetividade possui duas aplicações. O absoluto é sujeito, e do tipo que põe a sua própria corporificação. Nesse sentido, a realidade é, em última instância, subjetividade, e está é uma categoria última. É nesse sentido que todo o terceiro livro da Lógica é também chamado de 'Lógica Subjetiva'. Porém, a palavra também pode ser usada de modo um tanto parecido com o sentido comum, no qual contrastamos o que é 'meramente' subjetivo com a realidade em oposição a ele. Esse é o sentido que o termo possui nesse primeiro segmento do terceiro livro [sobre o conceito, o juízo e o silogismo], cujo título é 'subjetividade'. Esse segundo sentido, no qual o subjetivo é menos do que o real, é inadequado ao real, possui um uso perfeitamente legítimo. Ao longo desse primeiro segmento estivemos examinando modos de pensamento que subjetivos nesse sentido inadequado. Correspondendo a esse pensamento imperfeito há, como também vimos, a realidade imperfeita, que igualmente falha em ostentar a necessidade completa. Porém, quando o pensamento está à altura da necessidade perfeita e, em consequência, de uma visão do fundamento ontológico das coisas, ele deixa de ser unilateralmente oposto à realidade. Ele se torna uno com a subjetividade cósmica que está tão longe de ser destituída do real e que é menos que o real, que ela de fato produz o mundo a partir de si mesma." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 349).

[154] "O pensamento subjetivo passa a ser a sua perfeição na objetividade não só por deixar de ser distinto da realidade pelo fato de ser inadequado a ela, mas também no sentido forte de que ele volta a conectar-se com a subjetividade absoluta que 'passa a ser' realidade no sentido de pôr a realidade." (TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: 2014, p. 349).

[155] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 328.

O Conceito ou a Subjetividade mesma vem a se realizar – e, portanto, a se objetivar, tornar-se objeto – por força de sua atividade própria. Ele é o pôr de si mesmo a partir de suas estruturas essenciais; a suprassunção da subjetividade na objetividade é, pois, à progressão para a ideia rumo à realização da estrutura racional da realidade posta pelo Conceito. O objeto não é, contudo, matéria exterior; é o objetivar-se da subjetividade sob sua atividade própria, pela qual essa subjetividade é transposta, pelo qual o Conceito enquanto estrutura essencial do ser se realiza. O processo do objeto é o mostrar-se como sendo ao mesmo tempo o subjetivo e é o pôr da totalidade do Conceito como um ser imediato completo e autossubsistente.

> O objeto é [um] ser imediato, pela indiferença quanto à diferença, enquanto esta nele se suprassumiu; é em si mesmo a totalidade, e, ao mesmo tempo -, porque essa identidade é só a identidade *essente-em-si* dos momentos -, é também indiferente quanto à sua unidade imediata: é um decompor-se em [termos] diferentes, cada um dos quais é, ele mesmo, a totalidade. O objeto é pois a *contradição* absoluta da autonomia completa do multiforme, e da não-autonomia, também completa, dos diferentes.[156]

Em síntese, a objetividade tem como conteúdo três formas: a) o mecanismo – primeira forma da objetividade, que em geral engloba deslocamentos mecânicos; impactos, pressão, sobreposição ou separação de partes e outros fenômenos mecânicos similares perceptíveis no mundo objetivo que afetam a matéria de maneira superficial; b) o quimismo – engloba em geral fenômenos químicos como calor, pulsos elétricos, magnetismos, interações luminosas, reações químicas, etc.; e a c) teleologia ou relação-de-finalidade.[157]

Segundo o mecanismo[158] – ou mecanicismo –, em sua imediatez o objeto é o Conceito somente *em si.* De início, tem o Conceito fora de si como subjetivo, de modo que toda

---

[156] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 332. O fato do objeto ser um ser imediato não significa que retornamos ao início abstrato da lógica, onde as coisas existem como um ser determinado, ou ser-aí ou um ser imediato. O objeto que se apresenta para nós agora é imediato apenas na medida em que todas as mediações que nos acompanharam até aqui foram suprassumidas na objetividade. Consoante Moraes: "[...] não se trata de voltar ao ser imediato e indeterminado do início da lógica, porquanto, naquele, a imediatez precedia ainda a toda mediação, enquanto o objeto é a imediatez que se apresenta como o suprassumir da mediação ou da indiferença. Somente foi possível chegar a este ponto após percorrer toda a série de mediações que nos conduziu do ser ao conceito. É o conceito que, posto inicialmente como ato do sujeito, veio a se desvelar, em seu conteúdo agora desenvolvido, como o objeto." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 147).

[157] Ver mais em: HEGEL, op. cit., p. 334-347.

[158] "No mecanismo, a objetividade aparece como um conjunto de objetos independentes, mas ligados entre si por relações exterças de dependências. Como uma unidade de diferentes, o objeto mecânico é um composto na forma de agregado, de modo que sua eficácia sobre outro se revela uma relação extrínseca, na qual o que prevalece é a pressão

determinidade que possui é uma determinidade posta de fora. Enquanto unidade, o objeto é composto de diferentes termos; ele é uma unidade de determinidades agregadas. Essas determinidades relacionam-se uma com as outras, e enquanto objetos permanecem autônomos e relacionados de maneira não autônoma, criando formas de tensão que se implicam exteriormente uma na outra[159]. Essa sua não autonomia relacional só existe na medida em que ele é autônomo; a não autonomia é negada e suprassumida, e o objeto eleva-se como autônomo enquanto nega a si mesmo na sua não autonomia e afirma sua centralidade.

Também no quimismo[160] o Conceito existe ainda somente *em si*, mas enquanto no mecanismo o objeto é o Conceito somente *em si* como relação indiferente apenas consigo, no quimismo o objeto revela-se referido a outra coisa. Na relação química os objetos quimicamente diferentes são o que são somente por força dessa relação de diferença ou não-indiferença, de modo a integrarem-se um nos outros e pelos outros; mas sua autonomia e sua diferença são somente imediatas. É pela tensão química desses elementos diferentes que se produz, através de um processo químico, um produto químico resultante que se torna uma substância neutra.

O mecanismo e o quimismo, porém, revelam o objeto como momento do Conceito apenas como o Conceito *em si* ou como o imediato exterior, cuja autonomia enquanto auto realização não foi efetivada. O Conceito é necessidade, cuja verdade é a liberdade, de forma a necessariamente se realizar, superando sua contradição; dessa forma, ele é suprassumido no *para si*. A negação da exterioridade imediata do Conceito apresentado no mecanismo e no quimismo eleva o Conceito como para si, ou seja, como finalidade de si para si mesmo, conservando-se livremente consigo mesmo.

---

e o choque." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 148).

[159] "O objeto 1º) em sua imediatez é o conceito somente *em si*. Tem primeiramente *fora dele*, como subjetivo, o conceito; e toda a determinidade é como uma determinidade exteriormente posta. Enquanto unidade de [termos] diferentes o objeto é, pois, um *composto*, um agregado; e a eficácia sobre outra coisa permanece uma relação exterior – [é o] *mecanismo formal*. Os objetos permanecem, nessa relação e não-autonomia, igualmente autônomos, opondo resistência, *exteriores* uns aos outros. (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 334).

[160] "No quimismo, os objetos apresentam tendências e afinidades específicas frente a outros objetos que lhe são opostos. O resultado é a negação da independência anterior. Por sua vez, a dialética do quimismo conduz, necessariamente, a um tipo de objeto, no qual o elemento condicionante é parte do seu próprio conceito, ou seja, trata-se de seres que operam em função de um fim, o objeto da teleologia." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 148).

> O fim é o conceito que entrou em livre existência, o *conceito essente-para-si*, mediante, mediante a *negação* da objetividade imediata. É determinado como subjetivo, enquanto essa negação é primeiro *abstrata*, e por isso, inicialmente, a objetividade também somente se contrapõe. Mas essa determinidade da subjetividade é unilateral, ante a totalidade do conceito; e isso, *para o conceito mesmo*, enquanto toda a determinidade nele se pôs como suprassumida. Assim, também para ele, o objeto pressuposto é somente uma realidade ideal, que *em si é nula*. Enquanto o conceito é essa contradição de sua identidade consigo, perante a negação e oposição nele posta, o próprio conceito é o suprassumir, a *atividade* de negar a oposição, de um modo que a põe idêntica consigo. Eis o *realizar do fim*, no qual, ao fazer-se o Outro de sua subjetividade e ao objetivar-se, suprassumiu a diferença dos dois, conclui-*se só consigo*, e *se conservou*.[161]

O Conceito se efetiva no objeto enquanto efetuação de sua finalidade ou teleologia interna[162]. Essa realização é o desdobramento da necessidade racional que preenche o conteúdo da forma do conceito. Mas essa realização no objeto é também a suprassunção da oposição sujeito-objeto. O fim subjetivo se conclui junto com a objetividade exterior, estabelecendo a unidade dos dois na medida em que a objetividade é posta como o meio cujo fim subjetivo essa unidade se põe a realizar enquanto atividade conforme-ao-fim. Dessa forma, o fim subjetivo, enquanto autodeterminação do Conceito, conclui-se com o objeto e dele se apossa como um meio para a realização de fim; nessa atividade de execução do fim, a separação entre subjetividade e objetividade é superada e a unidade entre eles é posta enquanto o fim se conserva perante o objetivo e o objetivo é submetido e engendrado pelo fim agora realizado.

Com a realização do fim, nos encaminhamos finalmente para a *Ideia*, a unidade em si essente do subjetivo e do objeto. Na progressão do subjetivo para o objetivo, o Conceito se reuniu novamente consigo, realizando seu fim conquanto era esse o seu conteúdo. A separação sujeito e objeto é suprassumida na relação sujeito-objeto e a oposição desaparece. Finalidade e medialidade já não estão mais cindidas, mas constituem uma unidade que dissolveu a divisão entre fim e meio, sujeito e objeto, conteúdo e forma; essa unidade é a ideia.[163]

---

[161] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 340, 341.

[162] "[...] *nas categorias teleológicas o objeto, que encarna um fim, avança até a subjetividade sob o controle do sujeito, que no Mecanismo e no Quimismo era externo a ele. Objeto e sujeito avançam juntos até o cumprimento de sua natureza verdadeira, conceitual*, de modo que mecanismo e quimismo fazem parte do movimento constitutivo do Conceito, e assim, constituem momentos necessários de sua metafísica. (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 148).

[163] "Com efeito, a idéia enquanto é a unidade que veio a ser do conceito e de suas determinações objetivas corresponde ao momento no qual há de se captar a realidade mesma no seu conceito, tal como ela é, significa dizer: o conteúdo das determinações finitas (idealidades) é expressão efetiva do conceito que nelas realiza o seu sair de si permanecendo em si, pondo-se a si mesmo no outro não-idêntico no qual conserva sua identidade." (MORAES, Alfredo de Oliveira. **A**

> O que porém acontece *em si* no realizar do fim é que a *subjetividade unilateral*, e aparência da autonomia objetiva presente em relação a ela, são suprassumidas. Na apreensão do meio, *o conceito* se põe como a essência, *em si* essente, do objeto; nos processos mecânico e químico, a autonomia do objeto já se evaporou *em si*, e no seu curso sob a dominação do fim se suprassume a *aparência* daquela autonomia, o negativo *ante o conceito*. Mas [no fato de] que o fim realizado seja determinado *somente* como meio e material, aí já esse objeto é logo posto como um objeto que em si é nulo, somente ideal. Com isso desvaneceu também a oposição de *conteúdo e forma*. Enquanto o fim, por meio da suprassunção das determinações-de-forma, se conclui junto consigo mesmo, a forma é posta como *idêntica* consigo, [e] por isso como conteúdo; de modo que o *conceito*, enquanto é a *atividade-da-forma*, só tem a si por *conteúdo*. Assim, por esse processo, é *posto* em geral o que era *conceito* do fim: a unidade *em si essente*, do subjetivo e do objetivo, agora *como para si essente – a ideia*.[164]

Nesse sentido, a ideia não é nada menos que a verdade do Todo. É a perfeita correspondência entre a subjetividade e a objetividade, entre o Conceito e a realidade, a unidade do real e do ideal. Tudo o que é efetivo e verdadeiro é a ideia. A ideia é a realização consistente do Conceito, a verdade daquilo que é.[165]

Algo é verdadeiro quando corresponde ao Conceito, isto é, quando esse objeto é *o que deve ser* – que ele é conforme aquilo que ele é conceitualmente – já que sua realidade corresponde à necessidade conceitual emanada pelo Conceito. Mas a ideia não é um algo específico, nem alguma representação e nem um objeto exterior; a singularidade existe como apenas um aspecto da ideia; trata-se aqui de entender a ideia como a substância uma e universal, cuja efetividade desenvolvida é o espírito como sujeito. O devir do espírito – que é sujeito, mas também substância – é a realização da ideia na natureza. A ideia não é formal, e tampouco abstrata, pois é justamente o conceito livre que se auto determina, que se realiza de maneira auto consistente e avança sobre

---

Metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 149).

[164] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 340-341.

[165] "A ideia é o verdadeiro *em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na ideia. [...] A ideia é a *verdade*, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações; essas são somente representações *corretas*, que *Eu, este [aqui]*, tenho. Na ideia, não se trata de um "este", nem de representações nem de coisas exteriores. Mas também *todo* Efetivo, na medida em que é algo verdadeiro, é ideia, e só tem sua verdade por meio da ideia e em virtude dela." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 348-349).

tudo que é não-verdadeiro, retornando negativamente a si mesmo. Todos os momentos anteriores superados até aqui são momentos do desenvolvimento dialético da ideia.[166]

> [...] a idéia é o que as coisas verdadeiramente são na realidade; a ideia é o ser enriquecido por todas as determinações advindas do desenvolvimento da lógica até aqui. Com efeito, na idéia, o Conceito alcana um grau de efetivação tal que seu desenvolvimento reclama a necessidade de sair das puras determinações do pensamento ou das determinidades lógicas, nas quais se percebe como no seu Si imediato, para apreender-se num outro (a Natureza), no qual se reconhece como no elemento da alteridade imediata e a partir da qual promove seu retorno a si mesmo, no elemento da alteridade mediata (o Espírito finito), alcançando assim seu Si mediato no momento absoluto de sua Verdade.[167]

A ideia é o absolutamente presente, e a sua verdade é de que os momentos até aqui eram apenas momentos da ideia. Ela é o resultado do processo de realização do conteúdo racional da realidade e é ela mesma o seu próprio resultado. Todos os graus considerados até aqui foram suprassumidos nela. Todavia, a ideia é também processo, na medida em que é negatividade absoluta; ela se determina em objetividade para então, conquanto negatividade consigo mesma, reconduzir-se à subjetividade.[168]

> A ideia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da ideia é a *vida*, isto é, a ideia na forma da imediatez. A segunda forma é a da mediação ou da diferença, e isso é a ideia enquanto *conhecimento*, que aparece na dupla figura de ideia *teórica* e de ideia *prática*. O processo do conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença; e isso dá a terceira forma de *ideia*, por isso *absoluta* – último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro, e o essente só por si mesmo.[169]

---

[166] "A ideia pode ser compreendida: - como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*); - como o *sujeito-objeto*, além disso; - como a *unidade do ideal e do real*; *do finito e do infinito*; *da alma e do corpo;* como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade*; - como aquilo cuja *natureza* só pode ser *concebida como existente* etc.; porque na ideia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos. (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 350-351).

[167] MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 150.

[168] "A ideia é essencialmente *processo*, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito, somente enquanto é a negatividade absoluta, e portanto dialética. A ideia é o percurso em que o conceito, enquanto que é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à *subjetividade*. (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 352).

[169] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 353.

Esse processo da vida compreende um passar da imediatez da ideia para a unidade da ideia prática e da ideia teórica, cuja culminação compõe o Absoluto. Assim, passa-se do primeiro momento da ideia – a vida[170] – para a ideia na forma do juízo, a ideia enquanto conhecimento[171], para enfim suprassumir-se como ideia absoluta.

De imediato, o ser vivo ainda não sabe do mundo como ele é; a ideia subjetiva, cujo conteúdo é o Bem e se determina em si e para si, conhecendo apenas o seu fim, não reconhece a ideia objetiva – o conhecimento – e a vê como um mundo imediato dado, simplesmente encontrado aí. Essa oposição, como contradição, tende a ser superada a partir da força da negatividade, que põe a identidade dos momentos a partir da superação de suas diferenças. A vontade ou o querer não se realiza, pois o seu realizar, que é dever-ser, é o tornar o dever-ser um ser; sua efetivação é sua aniquilação. Ela é suprassumida, e junto com ela sua contradição. A vontade retorna à pressuposição do conhecimento e se reconcilia na unidade da ideia teórica e da ideia prática. Esse processo resulta na unidade do conhecimento e do querer – e é o apreender do mundo como sendo o conceito efetivo – por meio da qual se supera a unilateralidade da subjetividade e a unilateralidade da objetividade na unidade da ideia subjetiva e objetiva, da ideia teórica e da ideia prática, da ideia da vida e da ideia do conhecimento: a *ideia absoluta*.

---

[170] "A ideia *imediata* é a *vida*. O conceito, como alma, é realizado em um *corpo*, de cuja exterioridade essa alma é a *universalidade* imediata referindo-se a si. É igualmente sua particularização, de modo que o corpo não exprime nele outras diferenças, a não ser as determinações do conceito; enfim, é a *singularidade*, como negatividade infinita, a dialética de sua objetividade de [termos] essentes fora um do outro, que é reconduzida, da aparência da consistência autônoma, à subjetividade; de modo que todos os membros são uns para os outros, [tanto] *meios* momentâneos como fins momentâneos, e a vida, assim como é particularização *inicial*, *resulta* como a unidade *negativa* essente *para si*, e, na corporeidade enquanto dialética, só se conclui junto consigo mesma. [...] O processo da vida consiste em superar a imediatez, à qual a vida ainda está presa, e esse processo que por sua vez é ele mesmo um processo, tríplice, tem por seu resultado a ideia na forma do juízo; quer dizer, a ideia enquanto *conhecimento*." (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 353, 354).

[171] "Esse processo [de elevar a certeza da identidade à sua verdade] é, em geral, o *conhecimento*. *Em si*, está nele suprassumida uma atividade, a oposição; a unilateralidade da subjetividade com a unilateralidade da objetividade. Mas esse suprassumir acontece, antes de tudo, *em si*: o processo, enquanto tal, é por isso afetado pela finitude dessa esfera, e se decompõe no movimento duplo, posto como diverso, do impulso [1] de suprassumir a unilateralidade da *subjetividade* da ideia, por meio da aceitação do mundo essente, em si mesmo: (ou seja) no representar e no pensar subjetivos; e de preencher a certeza abstrata de si mesmo com essa objetividade que enquanto *conteúdo* vale como verdadeira; [2] e, inversamente, [impulso] de suprassumir a *unilateralidade* do mundo objetivo, que assim só conta aqui, ao contrário, como uma *aparência*, uma coleção de contingências e de figuras em si nulas; e de determina-lo mediante o *interior* do subjetivo, que aqui conta como o objetivo verdadeiramente essente, e em configurar o objetivo à margem desse interior. Aquele [primeiro] é o impulso do saber para a verdade – *o conhecimento como tal*, a atividade *teórica* da ideia. Este [último] é o impulso do *bem* para sua plena realização – o *querer*, atividade *prática* da ideia. (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 358).

> A ideia [absoluta], como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a *verdade toda e absoluta*, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* ideia pensante, enquanto ideia *lógica*.[172]

A ideia absoluta é o momento final da lógica. Aqui, a ideia se apresenta como a forma pura do Conceito, cujo conteúdo é identidade consigo mesma e a diferença ideal entre si e si mesma. A rigor, seu conteúdo é todo o desdobramento traçado ao longo da *Lógica*. A ideia absoluta é a fronteira última de seu conteúdo, o desenvolvimento vivo da ideia. Ela é a verdade toda e a absoluta, cujos momentos descritos até aqui eram apenas imagens fragmentadas, agora suprassumidas na unidade da ideia absoluta, que resolve livremente pôr-se para fora como um ser-Outro, enquanto um momento de sua particularidade, a saber, natureza.

[172] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 366.

2. INTERREGNO – MARX E HEGEL: ENTRECRUZAMENTOS

O velho está morrendo e o novo apenas acaba de nascer.
Nesse interregno, uma grande variedade de sintomas
mórbidos aparece.

Antonio Gramsci

A complicada relação entre Hegel e Marx definitivamente não é nova. Assim como a discussão centenária em seu entorno; é notável que o debate entre suas aproximações e dessemelhanças ainda se mantenha tão vívido. Tão notável quanto sintomático – um quadro que geralmente é acompanhado, como propõe a célebre frase de Gramsci, por todo tipo de morbidade (leiam-se más interpretações ou leituras indispostas). Vemos nessa trama irresolúvel os sinais do retardamento de uma crise que se arrasta lentamente ante a impossibilidade – ou ante a falta do desejo? - de conciliar o velho e o novo (já não tão novo assim) em uma perspectiva atual que permita uma leitura contemporânea e restaurada dessa relação e nos coloque diante de uma composição positivamente dialética.

E de fato, ela vem sendo reconsiderada sob diferentes pontos de vista nos últimos anos, de modo que podemos encontrar diversas releituras dessa relação, v.g., sob a interlocução com a psicanálise, principalmente lacaniana – vide Slavoj Zizek –, ou através de interpretações que esmiúçam e reconstituem a relação imediata entre Hegel e Marx, como propõe a "nova dialética" ou "dialética sistemática"[173] de autores como Christopher J. Arthur, Tony Smith, Fred Moseley,

[173] Antecipamos a didática explicação de Arthur sobre a nova dialética: "O que, então, é 'novo' nesta dialética? O que está implicitamente descrito aqui como a 'Velha Dialética' é a escolar soviética da 'diamat', enraizada em sua versão vulgarizada de Engels e Plekhanov. Ela foi apresentada como uma 'visão totalizante' universal e um método universal. Engels foi essencialmente influente ao chamar a atenção para o uso feito por Marx da dialética na elaboração de sua própria versão. Ele detalhou a existência de 'três leis' da dialética. O ponto do paradigma foi o esforço em incluir tudo nessas três leis. Elas consistiam em um conjunto de *exemplos* e lhes faltava *sistematicidade*. Lênin, em seus cadernos filosóficos, reclamava que a dialética tinha sido reduzida ao 'somatório de exemplos ('por exemplo, uma semente', 'por exemplo, o comunismo primitivo')', e notou que o trabalho de Engels estava na origem desta tendência. Este formalismo sem vida procedia por meio da aplicação extrínseca de esquemas abstratos a conteúdos arbitrariamente forçados para se adequar à forma requerida. Mesmo o panlogicista Hegel advertiu quanto a este tipo de procedimento. Falando da 'forma triádica', ele afirmou que 'quando ela está reduzida a um esquema sem vida, uma mera sombra', não é científica. A ciência, disse ele, 'exige a rendição à vida do obejto', em contraste com quele 'formalismo que imagina que compreendeu algo quando associou alguma determinação do esquema a ele'. […] No nível filosófico [a nova dialética ou a dialética sistemática é] uma maneira de trabalhar com conceitos que se mantêm abertos e fluidos, e sobretudo sistematicamente interconectads. No nível metodológico, ela coloca ênfase na necessidade de uma ordem clara de apresentação, que, entretanto, não é linear, dado que o ponto de partida não é empírica ou axiomaticamente dado, mas aberto a questionamentos. Epistemologicamente, consiste na reflexividade da relação sujeito-objeto. Ontologicamente, dirige-se a totalidades e portanto à sua compreensão por meio de categorias sistematicamente interconectadas, que são mais ou menos claramente distinguidas de ordenamentos historicamente sequenciados.

Geert Reuten, entre outros, bem como Moishe Postone, que também busca demonstrar uma aproximação essencial entre Hegel e Marx (embora não possamos dizer que ele é realmente um autor da "nova dialética") a partir do cotejamento de alguns de seus conceitos essenciais, principalmente pela homologia entre capital e Espírito. Podemos ainda mencionar o prof. Uchida Hirochi, cuja empreitada é também demonstrar a afinidade entre as dialéticas de Marx e de Hegel, embora através do confronto da *Lógica* com os *Grundrisse*.

Vale ressaltar que a leitura da "dialética sistemática" é apenas uma interpretação – o que também não implica necessariamente que ela seja excludente das outras interpretações – dentre as várias possíveis dentro do marxismo contemporâneo. Ao longo de mais de um século da morte dos fundadores do "materialismo histórico"[174], foram várias as tradições do marxismo que procederam

---

Textualmente, traz um olhar renovado sobre Hegel e Marx, deilando de lado tradições esclerosadas estabelecidas. Substancialmente, reexamine e reconstrói a teoria marxiana à luz dos protocolos mencionados anteriormente. (ARTHUR, Christopher J. **A nova dialética e "O Capital" de Marx**. Tradução de Pedro C. Chadarevian. São Paulo: EDIPRO, 2016, p. 15-18). Apontamos, ainda, que entre os autores que endossam a "dialética sistemática" há um consenso de que Marx é um "dialético sistemático", isto é, que ele propõe a articulação de categorias a fim de conceituar um todo concreto existente. Mas entre esses mesmos autores há uma série de divergências quanto a relação entre Marx e Hegel. Roberto Fineschi, Geert Reuten e Tony Smith, por exemplo, a despeito dos outros autores, concordam que as críticas de Marx ao idealismo hegeliano são equivocadas, fruto de uma má compreensão do método sistemático dialético. Segundo Smith, v.g., Marx foi incapaz de perceber que suas críticas ao idealismo de Hegel tocavam apenas a linguagem exagerada do texto hegeliano e demonstravam uma concepção forçada da dialética como um tipo de *pictorial thinking*. Mas não havia de fato uma discordância substancial, dado que ambos os autores concebiam o movimento da dialética como o progredir de uma categoria cujo princípio está assentado sobre a unificação do universal, do singular e do particular, que são negados, reconciliados e reunidos na identidade da diferença. A negação é o *prius* de ambas as dialéticas, seu princípio motor e seu resultado, o por e o suprassumir de toda contradição, a pedra angular da dialética sistemática. (BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 167-168).

[174] Para uma concisa, porém esclarecedora definição de "materialismo histórico", destacamos um excerto de Lukács: "Apenas o materialismo histórico, no qual o conhecimento social do proletariado como conhecimento para-si vem à expressão, é capaz de criar claridade aqui. Apenas o materialismo histórico se importa em desvendar a verdadeira origem e, portanto, a essência concreta das categorias de nosso ser e de nossa consciência. Formas de pensamento, aceitas em sua imediaticidade como naturais, eternas, são elucidadas como produtos do processo de desenvolvimento histórico-social. O quão profundamente o historicamente transformante, e portanto, historicamente efêmero processo do intercâmbio *capitalista* de matéria com a natureza determina nosso conhecimento atual da natureza, e onde as categorias que determinam a troca metabólica de *qualquer sociedade* com a natureza começam, são questões de pesquisa individual. Isso provavelmente mostrará que algumas categorias que aparecem hoje como "eternas", como categorias retiradas diretamente da natureza, v.g, o trabalho na física, são na verdade históricas, determinadas pelo intercâmbio específico de matéria entre sociedade capitalista e natureza." Texto original: Only historical materialism, in which the social knowledge of the proletariat as knowledge for-itself comes to expression, is able to create clarity here. Only historical materialism cares to work out the real origin and therefore the concrete essence of the categories of our being and our consciousness. Forms of thought, accepted in their immediacy as natural, as eternal, are elucidated as products of the social-historical process of development. Just how deeply the historically changing, therefore historically ephemeral process of *capitalist* exchange of matter with nature determines our present knowledge of nature, and where those categories that determine the metabolic exchange *of any society* with nature begin, are questions for individual research. This will probably show that some categories that appear today as 'eternal', as categories directly taken from nature, e.g., work in physics, are actually historical, determined by the specific exchange

à teoria marxiana, carregando-a como seu legado fundamental: desde o marxismo ortodoxo e o marxismo ocidental, até tradições teóricas mais "atuais" como a teoria crítica da Escola de Frankfurt – incluídos por Perry Anderson na tradição do marxismo ocidental, junto a autores como Karl Korsch, György Lukács, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, etc. –, as leituras psicanalíticas neomarxistas, as interpretações "esotéricas" da Nova Crítica do Valor, a guinada pós-marxista de Mouffeu e Laclau e etc.[175] Entretanto, queremos nos concentrar no presente momento na importância da chave de leitura da "nova dialética" ou da "dialética sistemática", que põe luz na intrincada relação Hegel-Marx.

A nova dialética, ou mais precisamente, a dialética sistemática, é, além de uma "tradição interpretativa", um "método" que pode ser aplicado tanto a objetos naturais quanto a objeto sociais, e tem por propósito demonstrar cientificamente um conhecimento confiável do que pode ser conhecido. Mas o traço distintivo da dialética sistemática reside no fato de que toda a confiabilidade do conhecimento depende de uma interconexão de todo o conhecimento relevante de uma determinada totalidade-objeto. A dialética sistemática é cética sobre qualquer conhecimento parcial, até mesmo através da construção de modelos; o que não implica necessariamente na

---

of matter between capitalist society and nature." (LUKÁCS, Georg. **A defence of history and class consciousnes**s**:** Tailism and the Dialectic. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: Verso Books, 2002, p. 131, tradução nossa).

[175] Sobre o marxismo ortodoxo, cf.: LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003; KORCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2008; BALDÓ, Venancio A. **El materialismo dialéctico***:* sistema e historia. La actualidad del marxismo revolucionario. Valencia, Espanha: Torre del Virrey, 2015. Sobre o marxismo ocidental, cf.: AMADEO, Javier. **Notas sobre o marxismo**: a tradição ocidental. São Paulo: Expressão Popular, 2012; ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Carlos Cruz. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1989; MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. 1. ed. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006; LOUREIRO, Isabel M.; MUSSE, Ricardo (orgs). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: 1998. Sobre a escola de Frankfurt, cf.: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (orgs). **The essencial Frankfurt School reader**. Nova York, EUA: Continuum, 1982; FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1994; OLIVEIRA, Robespierre. **O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse**. São Paulo: Editora Unesp, 2012. Sobre as leituras psicanalíticas neomarxistas: ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008; ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013; TOMSIC, Samo. **The capitalist uncounscious**: Marx and Lacan. Nova York, EUA; Inglaterra, Londres: Verso Books, 2015; TUPINAMBÁ, Gabriel; YAO, Yuan. **Hegel, Lacan, Zizek**. Atropos Press, 2013. Sobre a nova crítica do valor, cf.: NASCIMENTO, Joelton (org.). **Introdução à Nova Crítica do Valor**. São Paulo: Perse, 2014; NOVO, Ângelo *As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor. Anselm Jappe* (Resenha) in: **Crítica marxista**, n. 24 (2007), p. 173-176; NASCIMENTO, Joelton. **Crítica do valor e crítica do direito**. São Paulo: Perse, 2014; JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria**. Tradução d José Miranda Justo. 2. ed. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013; KURZ, Robert. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004; KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. Tradução de José Paulo Vaz. Lisboa, Portugal: Antígona, 1999. Sobre o pós-marxismo: LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista:** por uma política democrática radical. Tradução de Joanildo A. Burity et al. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015. Sobre uma divisão mais detalhada, cf.: THERBORN, Göran. **Do marxismo ao pós-marxismo**. Tradução de Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo, 2012.

dispensa do conhecimento *a priori* exprimido por modelos. O importante é que haja uma perspectiva ampla e totalizante do objeto, o que permite não somente a apreensão completa do objeto, como também dos limites do objeto e da própria investigação.[176]

Para compreendermos a estrutura da dialética sistemática, imaginemos uma pirâmide, dividida horizontalmente em vários segmentos. No topo ou pico desta pirâmide, temos o ponto de partida, simbolizado pela letra "α", uma concepção englobante de uma totalidade-objeto (v.g., capitalismo) que captura abstratamente a essência dessa totalidade-objeto (v.g., a mercadoria para *O Capital* de Marx). O ponto de partida é capaz de pôr o que todos os objetos e processos dessa totalidade sob investigação têm em comum (nesse caso, o valor), representando sua forma mais abstrata e simplificada. Através desse ponto mais abstrato comum a todos os processos e entidades dessa totalidade, nós sabemos que todos eles estão interconectados; essa interconexão é expressa a cada movimento "β" da dialética conceitual que aparece em cada segmento, cujo devir denota um momento sintético. À medida que descemos ao longo dos segmentos dessa pirâmide (β^1, β^2,β^3...), nós somos capazes de apreender fragmentos cada vez mais amplos e concretos da totalidade-objeto, e cada um desses segmentos, enquanto momentos da totalidade que exprimem suas determinações concretas, demonstra como o sistema vai se mantendo consistente a partir da posição inicial de "α", exprimindo, assim, as condições de existência do mundo concreto. Esse processo nos põe cada vez mais próximos da realidade empírica, simbolizada na base da pirâmide, expandindo nossa compreensão dela. Ao final – sempre adiado –, todos os segmentos expostos na pirâmide se revelam capazes de expressar, em conjunto – como suprassumidos –, a compreensão integral do funcionamento essencial da realidade empírica "γ" do objeto investigado.[177]

---

[176] REUTEN, Geert. *An outline of the systematic-dialectical method: scientific and political significance* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 244.

[177] Ibidem, p. 244, 245. Consideramos importante ressaltar o significado de momento, considerando sua importância enquanto elemento característico da temporalidade lógica inerente à dialética sistemática: "O termo *momento* se refere aos constituintes (cada superfície β [...]) de cada progressão da apresentação DS [dialético-sistemática]. Cada novo momento marca a progressão conceitual. Geralmente, um momento é uma composição de conceitos que pertencem uns aos outro; esses conceitos são então postos como imediatamente conectados, ou conectados por um conceito mediador. Num texto, o ordenamento sistemático é inevitavelmente sequencial. Entretanto, *ontologicamente* nós sempre temos a simultaneidade de todos os momentos". Texto original: "The term *moment'* refers to the constituents (each surface β [...]) of each progression of the SD presentation. Each new moment marks a conceptual progression. Generally, a moment is a composition of concepts that belong together; these concepts are thus posited as immediately connected, or connected by a mediating concept. In a text, systematic ordering is inevitably sequential. Nevertheless *ontologically* we always have the simultaneity of all moments." (Ibidem, p. 249). Em tempo, vale lembrar que, se tratando de um desenvolvimento dialético, os conceitos não são definitivos nem constantes, mas se transformam a cada momento; ou seja, os conceitos valem para *aquele momento*. Como afirma Hegel: "No *conceito* que se sabe como conceito os *momentos* se apresentam, pois, anteriormente ao *todo implementado*, cujo vir-a-ser é o movimento desses momentos. Na *consciência*, ao contrário, é anterior a esses momentos o todo, mas o todo não conceituado. O *tempo* é

É evidente que, a princípio, não é possível demonstrar de imediato que o ponto de partida pressuposto – nesse caso, "α" – é o conceito que unifica a totalidade-objeto. O objetivo da dialética sistemática é justamente demonstrar, através de sua progressiva exposição, o desenvolvimento das concretizações e diferenciações dos momentos particulares necessários que realizam "α", ou seja, exprimir as suprassunções consecutivas – a síntese de múltiplas de determinações – dos "β". Este é o fim essencial da dialética: reunir na unidade aquilo que foi diferenciado na negatividade, revelando assim a concretude da verdade da unidade.

A dialética sistemática é um "método" que apresenta a articulação interna dos elementos que constituem uma determinada totalidade, descrevendo como essa articulação se desenvolve, partindo de um elemento fundamental e fazendo nascer a partir dele uma infinidade de outros elementos e relações, cuja síntese unificante nos põe diante de um sistema totalizante. Como descreve sucintamente Arthur:

> A dialética sistemática é um método de exibição da articulação interna de um dado todo. A ciência, considerando tal totalidade, deve esclarecer um conjunto de categorias, capturando as formas e relações constitutivas da totalidade, numa apresentação ordenada. Há uma significativa homologia entre o movimento da troca, gerando um sistema de *puras formas de valor*, abstraído da especificidade natural das mercadorias, e o movimento do pensamento, que gera o sistema de *categorias lógicas* de Hegel, abstraído do mundo material real.[178]

Não devemos deixar de apontar, contudo, que há, por outro lado, uma diferença curiosa entre a apresentação sistemático-dialética de Hegel e a de Marx, pois na primeira a "coruja de Minerva só alça voo ao entardecer", isto é, a filosofia é necessariamente uma filha de seu tempo, e

---

o *conceito* mesmo, que *é-aí*, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo." (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 525).

[178] Texto original: "Systematic dialectic is a method of exhibiting the inner articulation of a given whole. Science, in threating such a totality, must elucidate a set of categories, capturing the forms and relations constitutive of the totality, in a ordered presentation. There is a significant homology between the movement of exchange, generating a system of *pure forms of value*, abstracted from the natural specificity of commodities, and the movement of thought, generating Hegel's system of *logical categories*, abstracted from the real material world." (ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 269, tradução nossa). A despeito da homologia apontada por Arthur, já nos posicionamos no sentido de que não concordamos com a perspectiva de um Hegel simplesmente idealista. Como demonstramos ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, Hegel só é capaz de construir um sistema lógico apto a categorizar e compreender a realidade justamente porque tem como pano de fundo de seu desenvolvimento os aspectos essenciais da realidade concreta; as categorias lógicas da *Lógica* hegeliana são a expressão ontológica da mais concreta realidade, seu ponto de partida, caminho e resultado.

não pode ver além dele, senão por meio de um exercício vago e incerto de futurologia. Já na segunda, a análise critico-conceitual empreendida por Marx não só possibilita estabelecer algumas tendências e parâmetros fundamentais para os desdobramentos futuros, como na verdade aposta na plausibilidade desses elementos para pensar a transformação das condições de existência do mundo concreto.[179]

Superada essa exposição preliminar do método de apresentação da dialética sistemática, cabe agora delimitarmos algumas aproximações entre a forma como esse modo de apresentação científico aparece em Hegel e em Marx, já que ambos partilham desse mesmo esquema de exposição para investigar o real, cujo formato encontra-se definitivamente transposto, respectivamente, na *Lógica* e n'*O Capital* (e também nos *Grundrisse*, dado que estes escritos são os manuscritos originários da maior parte do conteúdo dos vols. do *O Capital*).

Inicialmente, destacamos com Castigilioni sobretudo seis pressupostos ou teses para entender *O Capital* de Marx a partir da *Lógica* de Hegel. A primeira tese consiste em partir das obras de maturidade de Marx, principalmente da *Contribuição à crítica da economia política* e *O Capital*[180]; a segunda é determinar a correta relação entre *O Capital* e a *Lógica*, já que há muitos equívocos e desfigurações teóricas nas correlações feitas entre essas duas obras[181]; a terceira propõe que conjecturar uma leitura hegeliana d'*O Capital* implica notar que Marx estrutura sua crítica sob a forma de um sistema dialético, algo somente possível através da dialética hegeliana como

[179] Essa distinção entre as disposições adjacentes das teorias de Marx e de Hegel é comumente demarcada pela famosa Tese n. 11º das *Teses Ad Feuerbach*: "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo". (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica mais recente da filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 535).

[180] Não se pode deixar de lado o fato de que em 1857 Marx volta a ler a *Lógica* de Hegel, justamente no período em que estava trabalhando em sua primeira grande obra da maturidade, a *Contribuição à crítica da economia política*. Essa reaproximação com Hegel não fica transparente apenas nessa obra, como pode ser notada em todas as obras posteriores a 1857, em que o uso da terminologia e da conceptualização características da *Lógica* hegeliana é indiscutível. Além disso, é durante esse período que Marx reconhece seu método como dialético, demonstrando sua dívida com Hegel. (CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 292-293).

[181] Para assimilar a relação entre *O Capital* e a *Lógica*, é preciso compreender que a correspondência entre as categorias da dialética hegeliana e da dialética marxiana não se dá por meio de uma identificação direta, como se elas replicassem um esquema vazio que depende da introjecção de um conteúdo externo; trata-se, na verdade, de compreender como o desenvolvimento das formas econômicas descritas por Marx corresponde estruturalmente ao desenvolvimento das categorias lógicas do texto hegeliano. Desvendar essa relação requer o exame de como, portanto, ambos os textos expressam as formas gerais da dialética a partir de uma exposição sistemática de suas categorias, conceitos e determinações. (CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 296).

"método" primordial[182]; a partir disso, na quarta tese, nota-se a importância dada por Marx à *forma* no estudo da economia política[183], e nessa esteira, como quinta tese, conservar o lugar central da *teoria do valor* como propedêutica e condição da exposição científica[184]; por fim, a sexta tese chama atenção ao linguajar hegeliano[185] usado por Marx, principalmente n'*O Capital*.[186]

Igualmente, compreendemos com Castigilioni que o vínculo entre as determinações puras da *Lógica* e o desenvolvimento das formas econômicas d'*O Capital* não pode ser considerado com uma mera correspondência linear entre as ordens de exposição de cada obra. Uma leitura que parta da *identificação absoluta* das duas estruturas é, de fato, bastante intuitiva, ao pensarmos o *Ser* como a categoria mais simples e indeterminada da *Lógica* hegeliana como elemento correspondente à mercadoria d'*O Capital*, pontos de partida de um desenvolvimento das determinações mais simples para as mais complexas através de um movimento dialético. Entretanto, há três razões pelas quais essa leitura pode ser confrontada: 1) *O capital* não é a releitura econômica da *Ciência da Lógica*.

---

[182] O método dialético aplicado à economia política é o que possibilita que a exposição do sistema da economia política não seja simplesmente um apinhado de formas econômicas, mas o desenvolvimento de formas econômicas abstratas mais simples que, a medida em que ganham determinações, se tornam mais concretas, mais completas e complexas, exprimindo assim o conteúdo de suas contradições internas, o que viabiliza não apenas a exposição do sistema da economia burguesa, mas ao mesmo sua crítica imanente; uma estrutura sistemática de exposição típica da dialética hegeliana, cuja característica peculiar é a de unificar sistema e crítica, já que, como podemos apreender na *Ciência da Lógica*, nós temos tanto o sistema da razão pura quanto a verdadeira crítica de suas formas de pensamento. (CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 298-301).

[183] Para interpretar *O Capital* a partir da *Lógica* de Hegel é essencial destacar a importância dada por Marx à *forma*. Toda a estrutura do capital é, no fundo, uma análise de formas econômicas. Mas essa análise expositiva, para que seja propriamente uma ciência, deve apresentar também uma críticas dessas formas que mostre suas contradições e insuficiências, de modo a nos proporcionar a abertura para a reflexão sobre novas formas econômicas possíveis. Essa possibilidade não reside na materialidade sensível das quais foram extraídas essas formas, mas sim no movimento interno próprio dessas formas, capaz de reproduzir o movimento real delas. (CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 301).

[184] O ponto de partida da análise do sistema da economia capitalista n'*O Capital* é a teoria do valor, mais especificamente em sua forma mais simples e abstrata, a mercadoria. É apenas quando se assimila o movimento dialético das formas econômicas a partir de uma concepção abstrata que a captura toda a essência da totalidade sob investigação, ou seja, a partir da mercadoria como átomo originário, que se pode interpretar e reconstruir o sistema marxiano a partir da *Lógica* hegeliana, já que é justamente Hegel quem aponta a necessidade de se começar a dialética de um sistema pelo abstrato como o elemento a partir do qual todas as particulares e configurações do concreto devém. (CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 307).

[185] A análise da linguagem empregada por Marx, principalmente em seus últimos escritos, denota com clareza patente a profunda proximidade de Marx com os requintes linguísticos de Hegel, principalmente da *Lógica*; uma proximidade que não é apenas formalmente linguística, mas que carrega uma forte ligação sobre como eles enxergam os aspectos ontológicos da totalidade. (CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 308).

[186] CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 289.

A exposição das categorias na primeira e na segunda obra não obedece a mesma ordem de movimento, como se aquela fosse o anverso materialista do idealismo hegeliano. A ideia de que Marx colocou a dialética hegeliana "em pé" é bem mais complexa do que isso. O método dialético de cada uma das obras é bastante semelhante, mas elas não seguem fielmente a mesma sequência categorial; 2) de acordo com o próprio Hegel, a estrutura da *Lógica* não é uma "pan-categorização". Cada ciência particular possui seu próprio começo abstrato, que é equivalente ao puro ser da *Lógica* apenas por uma analogia estrutural bastante vaga; o movimento interno do objeto estudado é que determina a exposição científica de uma ciência. O fato de que o objeto pode e deve ser pensado através das categorias e determinações expostas na *Lógica* não deve remeter automaticamente para o uso do mesmo ordenamento lógico e a mesma sequência expositiva das formas de pensamento puro; 3) essa aproximação entre a *Lógica* e *O capital* geralmente é fixada a uma esquematização linear e estanque que acaba por impossibilitar múltiplas interações entre as categorias lógicas correspondentes. Na tentativa de encontrar uma identificação direta entre a primeira e a segunda obra, o que ela produz é uma simplificação grosseira que termina por reduzir *O capital* a uma exposição lógico-formal e abstrata que pertence unicamente à *Ciência da Lógica.*[187]

Por essa razão cabe advertir que não pretendemos que o breve excurso presente nesse interregno sirva de referência indeclinável para estabelecer identificações e irmanações entre ambos os autores, mas que ele aponte de maneira singela a indissociável relação entre Marx e Hegel e a absoluta necessidade de se aproximar de um deles através do outro e vice-versa, permitindo uma leitura mais abrangente, dinâmica e antidogmática de ambas as dialéticas.

De todo modo, agora já um pouco mais balizados sobre o terreno que estamos adentrando, gostaríamos de apontar para uma primeira e importantíssima aproximação bastante peculiar entre as dialéticas hegeliana e marxiana que envolve a relação entre o universal e o particular. Em Hegel, a Lógica do Conceito é estruturada essencialmente por três momentos: o universal, o particular e o singular. O universal é o ponto de partida do Conceito, é o "Sujeito como Substância", que põe a si mesmo em suas particularidades na mesma medida em que se mantém idêntico a si mesmo em sua autoparticularização. Isto é, o universal, cujo conteúdo é a Substância, realiza a si mesmo através de sua particularização.

[187] CASTIGLIONI, German Daniel. "Marx sin reservas: seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel". **Ideas y Valores**, v. 65, n. 161 (2016), p. 297-298.

No universal, o conceito é livre igualdade consigo. No particular, o pôr a si mesmo do universal no momento da particularidade o mantém idêntico a si mesmo. No singular, o conceito é autorreflexão e autonegação de si mesmo, mas cuja autonegação mantém sua auto identidade ou universalidade.[188]

Segundo Moseley, ao elaborar sua teoria crítica do capital, Marx teria observado essa mesma estrutura lógica, utilizando-a de modo similar para conceber sua teoria do valor, empregando como fonte materialista do universal do capital o mais-trabalho produzido pelos trabalhadores.

> A Lógica do Conceito de Hegel é apropriada para a teoria do mais-valor de Marx porque ambas assumem uma relação lógica similar entre o universal e os particulares. O Conceito de Hegel começa com a determinação do universal, e então explica as formas particulares como formas particulares do (predeterminado e pressuposto) universal. Similarmente, a teoria de Marx começa com a forma universal do mais-valor, e então explica as formas particulares do mais-valor com a forma universal predeterminada do mais-valor pressuposta, junto com determinações particulares adicionais. A razão pela qual a teoria de Marx começa com a forma universal do mais-valor é porque ela é baseada na suposição de que todas as formas particulares de mais-valor *vêm da mesma fonte* – o mais-trabalho dos trabalhadores. Dessa forma, a forma universal do mais-valor deve ser determinada primeiro, e então as formas particulares, que dependem de outros fatores além do mais-trabalho, podem ser determinadas. As formas particulares do mais-valor são "diferentes formas-de-vida" do universal mais-trabalho, elas são "encarnações" ou "cristalizações" do mais-trabalho.[189]

Os momentos do universal e do particular do Conceito se referem mais propriamente aos dois níveis básicos de abstração propostos na teoria do valor de Marx, correspondendo, por conseguinte, ao momento do *capital em geral* (produção do mais-valor), que é identificado com o momento da *universalidade*, e a *concorrência* (multiplicidade de capitais), que é equiparado ao

---

[188] HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 296.

[189] Texto original: "Hegel's Logic of the Concept is appropriate for Marx's theory of surplus-value because they both assume a similar logical relation between the universal and the particulars. Hegel's Concept begins with the determination of the universal, and then explains the particular forms as particular forms of the (predetermined and presupposed) universal. Similarly, Marx's theory begins with the general form of surplus-value, and then explains the particular forms of surplus-value with the predetermined general form of surplus-value presupposed, along with additional particular determinations. The reason why Marx's theory begins with the general form of surplus-value is that it is based on the assumption that all the particular forms of surplus-value *come from the same source* – the surplus-labour of workers. Therefore, the general form of surplus-value must be determined first, and then the particular forms, which depend on other factors besides surplus-labour, can be determined. The particular forms of surplus-value are 'different life-forms' of the universal surplus-labour; they are 'incarnations' or 'crystallisations' of surplus-labour." (MOSELEY, Fred. *The Universal and the Particulars in Hegel's* Logic *and Marx's* Capital In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 122, tradução nossa).

momento da *particularidade*. Não por acaso, como ressalta Moseley, o termo originalmente utilizado por Marx no alemão para "em geral" foi "*allgemein*", idêntico ao mesmo "*allgemein*" utilizado por Hegel para se referir ao "universal" do Conceito.[190]

O capital se manifesta, portanto, da mesma forma que o Conceito; através do pôr por si mesmo dos seus momentos. Na medida em que ele existe enquanto um universal, ele existe também em sua particularidade e em sua singularidade, sem que, contudo, enquanto em seu momento particular ou singular, deixe de ser idêntico a si mesmo em sua universalidade. Portanto, seja manifestando-se na esfera da circulação (concorrência, dinheiro), ou na da produção (enquanto capital constante, capital variável, etc.), ele mantém sua característica essencial e universal; inobstante suas variações, ele se apresenta como o auto desdobramento e a auto reprodução de si mesmo enquanto capital como o valor que se valoriza através da produção e acúmulo de valor.

Também Arthur reconhece essa homologia entre o Conceito de Hegel e o capital de Marx, não apenas num sentido metodológico, mas ontológico. Para ele, Hegel nos mostra um Absoluto que se atualiza a partir de si mesmo, que põe uma totalidade que se auto desenvolve, que se auto atualiza. Em Marx é igualmente possível perceber essa característica peculiar de auto realização do capital que se desdobra e se desenvolve a partir de si mesmo. Nesse sentido, torna-se bastante presente a possibilidade de uma identificação da auto atualização da Ideia – enquanto momento

---

[190] MOSELEY, Fred. *The Universal and the Particulars in Hegel's* Logic *and Marx's* Capital In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 122. Como bem denota Moseley: "Essa conexão entre a teoria do mais-valor de Marx e a lógica de Hegel é fortemente sugerida pelo fato de que Marx usa *a mesma palavra alemã* para sua categoria lógica assim como Hegel fez para sua categoria lógica – *'allgemein'*. Essa óbvia conexão entre a lógica de Marx e a lógica de Hegel tem sido obscurecida todos esses anos pelo fato de que a mesma palavra alemã foi traduzida em *duas diferentes palavras inglesas*: 'general' nas traduções de Marx, e 'universal' nas traduções de Hegel. Ironicamente, a tradução enganosa de 'allgemein' na teoria de Marx como 'general' foi iniciada pelo próprio Marx na edição francesa do Volume I e por Engels na edição inglesa, aparentemente numa tentativa equivocada de popularizar a teoria hegeliana de Marx. Esta é claramente uma alteração cosmética, que não muda a lógica da teoria de Marx, e que causou muito mais mal do que bem. De qualquer forma, todos deveriam agora entender que Marx usa a mesma palavra alemã para 'capital em geral' que Hegel usou para 'universal', o que sugere que Marx estarva usando uma lógica similar nestes tão importantes aspectos de seu método lógico (a determinação do universal anterior aos particulares).". Texto original: "This connection between Marx's theory of surplus-value and Hegel's logic is strongly suggested by the fact that Marx use the *same German word* for his logical category as Hegel did for his logical category – '*allgemein*'. This obvious connection between Marx's logic and Hegel's logic has been obscured all these years by the fact that this same German word has been translated into *two different English words*: 'general' in translations of Marx, and 'universal' in translations of Hegel. Ironically, this misleading translation of '*allgemein*' in Marx's theory as 'general' was initiated by Marx himself in the French edition of Volume I and by Engels in the English edition, apparently in a misguided attempt to popularize Marx's Hegelian theory. This is clearly a cosmetic change, which does not change the logic of Marx's theory, and which has done much more harm than good. In any case, everyone should now understand that Marx used the same German word for 'capital in general' that Hegel used for 'universal', which suggests that Marx was using similar logic in this all-important aspects of his logic method (the determination of the universal prior to the particulars)." (Ibidem, p. 122, 123, tradução nossa).

último do Conceito – como a especificidade ontológica do capital, cuja relevância é manifesta apenas num sistema de abstrações auto moventes[191]. Para Arthur:

> [...] a visão do sistema de Hegel é *peculiar* na medida em que afirma que "o Conceito" é o autor automático de suas próprias formas. Eu digo o mesmo do capital. Assim como Hegel sustenta que "o pensar em si mesmo, desprovido de personalidade, [é] sujeito produtivo", eu também tomo o capital como um "sujeito produtivo desprovido de personalidade". É como se Hegel, em sua filosofia, absolutizasse a dialética específica do capital, embora seu conhecimento factual do capital plenamente operacional tenha sido adquirido de segunda mão, em suas leituras de economia política clássica e nos jornais ingleses.[192]

Por outro lado, essa aproximação entre a lógica do Conceito hegeliana e a estrutura conceitual marxiana também se revela cristalina se apenas observarmos o sumário dos *Grundrisse*, os manuscritos fundamentais em que Marx dispôs os primeiros esboços de sua teoria crítica do capital. Como bem podemos notar, no "Capítulo do capital", Marx começa justamente pelo momento da universalidade do capital, demonstrando-nos, no processo de produção, como o valor pressupõe toda a circulação, emergindo nela e se acumulando nela – bem como produzindo efetivamente capital – por meio da troca de mercadorias (trabalho morto cristalizado) por dinheiro e do acúmulo de trabalho vivo (mais-trabalho), expressando assim o aspecto universal e pressuposto da produção capitalista, a acumulação de valor que se desdobra a partir de si mesma; ao longo da segunda seção, sobre o processo de circulação do capital, e da terceira seção, sobre o processo de acumulação de capital por meio de capital (juros, renda, etc.), Marx nos demonstra as particularidades e singularidades do capital enquanto momentos que realizam o desdobramento do capital como conceito que se auto manifesta[193]. Como desenvolve Uchida:

> Hegel define o método analítico como analisando o concreto e encontrando uma forma abstrata geral, enquanto Marx define "o primeiro caminho", i.e., o método de descender

---

[191] ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 270

[192] Texto original: "[...] Hegel's view of system is *peculiar* in that he claims 'the Concept' is the self-acting author of its own forms. I say the same of capital. Just as Hegel holds that 'thinking itself, devoid of personality, [is] productive subject', so I take capital as a 'productive subject devoid of personality'. It is as if Hegel, is his philosophy, absolutised the specific dialectic of capital, although his factual knowledge of fully functioning capital was gained second-hand, in his readings of classical political economy and the English newspapers." (ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 270, tradução nossa).

[193] Cf. o sumário de MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. Cf. UCHIDA, Hiroshi. **Marx's Grundrisse and Hegel's Logic**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Routledge, 1988, p. 65-142.

> do concreto para o abstrato, como o processo no qual o concreto é dissolvido em uma determinação abstrata. O que Marx chama "o primeiro caminho" é baseado no método analítico de Hegel. Hegel afirma que o métdo sintético é o "desenvolvimento do momento do conceito", partindo do abstrato ou universal e então particularizando-o para a instância singular. Marx chama isso de "o método de ascender do abstrato para o concreto". Essa ordem – do universal (*das Allgemeine*) através da particularização (*Besonderung*) para a instância singular (*das Einzelne*) – representa o método sintético de Hegel. Na obra de Marx isso se reflete na composição triádica do "Capítulo do capital" do *Grundrisse* como "I. Generalidade do capital", 2. Particularidade do capital", 3. "Singularidade do capital".[194]

Essa forma de organização expõe o desenvolvimento central do projeto marxiano. O que Marx tem por objetivo principal é demonstrar como o processo de desenvolvimento do capital em geral (como universal) produz mais-valor, ou seja, como uma quantidade de valor torna-se mais-valor ou como de uma quantia de dinheiro devém mais-dinheiro. Ou seja, como de sua forma de expressão mais universal o capital se particulariza e se singulariza:

> […] A teoria do capital em geral de Marx explica como o capital produz mais-valor, isto é, como uma dada quantidade de dinheiro se torna mais dinheiro, e desse modo se torna capital. A qualidade principal que distingue o capital do valor e do dinheiro é a produção de mais-valor. As "relações posteriores" são as formas particulares de mais-valia, que podem ser explicadas como "os desenvolvimentos emergentes do germe" do mais-valor em geral.[195]

Posteriormente, ao elaborar a redação final do capital, o esquema universal-particular-singular não foi exatamente replicado na estrutura lógica da obra de Marx, mas isso porque a ordem lógica, mantendo-se a mesma, pôde ser desenvolvida com muito mais clareza e precisão, de modo que Marx prescindiu de uma divisão metodológica mais óbvia, o que lhe permitiu abordar os

---

[194] Texto original: "Hegel defines the analytical method as analysing the concrete and finding an abstract general form, while Marx defines 'the first path', i.e. the method of descending from the concrete to the abstract, as the process in which the concrete is dissolved into a abstract determination. What Marx calls 'the first path' is based on Hegel's analytical method. Hegel says that the synthetic method is 'the development of the moment of the notion', proceeding from the abstract or general and then particularizing to the individual instance. Marx calls this 'the method of ascending from the abstract to the concrete'. This order – from the general (*das Allgemeine*) by way of particularising (*Besonderung*) to the individual (*das Einzelne*) instance – represents Hegel's synthetic method. In Marx's work this is reflected in the triadic composition of the 'Chapter on Capital' in the *Grundrisse* as 'I. Generality of Capital', 'II. Particularity of Capital', 'III. Individuality of Capital'." (UCHIDA, Hiroshi. **Marx's Grundrisse and Hegel's Logic**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Routledge, 1988, p. 21, tradução nossa).

[195] Texto original: "[...] Marx's theory of capital in general explains how capital produces surplus-value, that is, how a given quantity of money becomes more money, and in this way becomes capital. The main quality that distinguishes capital from value and money is the production of surplus-value. The 'later relations' are the particular forms of surplus-value which will be explained as 'developments coming out of this germ' of surplus-value in general." (MOSELEY, Fred. *The Universal and the Particulars in Hegel's* Logic *and Marx's* Capital In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 125, tradução nossa).

momentos do capital de uma maneira mais dinâmica, sem, todavia, perder a consistência teórica necessária à precisão especulativa.

De qualquer modo, as categorias que compõem a lógica desvendada por Marx nos levam ao funcionamento mais abstrato do objeto analisado – a economia política moderna – permitindo sua devida compreensão, sem, contudo, embaraçar-se em pormenores concretos que escapam do núcleo racional da lógica do valor, evitando assim tratar de contingências e aspectos excepcionais da lógica do capital, de modo a propor de maneira efetiva e, portanto, verdadeiramente concreta, o funcionamento do devir do valor.

Essas categorias tendem a lembrar as categorias hegelianas não porque elas são trazidas de fora para dentro da lógica do valor, mas porque o seu desenvolvimento abstrato possui uma forma de funcionamento próprio do nível de abstração em que ambas se desenvolvem; o próprio conceito de capital é que demonstra sua dialética intrínseca e nos revela que a sua auto exposição possui uma estrutura correspondente às categorias hegelianas. É claro que, quando em níveis mais concretos de funcionamento, elas passam a funcionar de maneira cada vez mais peculiar, já que o seu desenvolvimento efetivo redetermina constantemente a forma como essas categorias operam.[196]

Portanto, cabe apontar que o leitor, em um primeiro momento, poderia pensar que se a dialética é a forma de desenvolvimento da própria realidade, e que as categorias que nos revelam o conteúdo racional dessa realidade – ou de parte dela – são a sua expressão, não seria possível que Marx "aplicasse" as categorias hegelianas à lógica do valor, justamente porque ele estaria lançando mão de um conjunto de categorias que precede e ignora o movimento caracteristicamente único do capital, sendo de pronto inadequado para descrever o desenvolvimento do objeto em análise. De fato, Marx é bastante ciente da "antimetodologia" da dialética; ele não "transpõe" simples e diretamente as categorias da *Lógica* para analisar o capital, mas retira suas próprias categorias e formas econômicas da observação do próprio autodesenvolvimento do capital, tomando a dialética hegeliana como uma estrutura homóloga referencial. A dialética marxiana e a dialética hegeliana se irmanam nesse ponto justamente porque, num nível mais abstrato, conseguem apreender e categorizar, a partir de seu próprio objeto, os níveis mais abstratos, mais carentes-de-conteúdo, mais simples de expressão da realidade. E, partindo ambos da mesma realidade, é inevitável que

[196] FINESCHI, Roberto. *On Hegel's Methodological Legacy in Marx* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 141.

eles acabem por sistematizar um conjunto de categorias que em certa medida encontram correspondências entre si.

É por isso que conseguimos encontrar alguns pontos de identificação e semelhanças nos encadeamentos lógicos de cada um dos sistemas dialéticos. Ou até mesmo homologias: como nos mostra Arthur, além dessa relação macroestrutural entre universal, particular e singular, há também inquestionáveis correspondências entre as categorias da *Lógica* de Hegel e as categorias econômicas de Marx. Assim como a exposição da ordem lógica de Hegel começa pela Doutrina do Ser como o plano ontológico das determinações mais abstratas, e, portanto, menos ricas em concretude, também Marx começa pela forma de existência mais abstrata da totalidade que investiga, isto é, a mercadoria enquanto forma primordial. Há uma curiosa homologia entre o ser e a mercadoria, conquanto são ambos as existências mais abstratas de suas totalidades-objeto; enquanto ao ser estão vinculadas às determinações de qualidade, quantidade e medida, na mercadoria encontram-se as determinações de "trocabilidade", "grandeza" e "valor de troca", que só se revelam, contudo, no circuito da troca, assim como as qualidades do ser somente podem ser concebidas no concreto.[197]

---

[197] ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 271-272. Destacamos: "O princípio da apresentação sistemática das categorias do capital é de que a forma-valor é uma forma pura imposta sobre 'produtos' sem expressar qualquer conteúdo material passado a eles. Todas as características físicas da mercadoria são abstraídas na troca. Isso deixa o "ser da troca" vazio de qualquer tipo de determinidade, embora haja *algo-aí* (*Dasein* é o termo de Hegel). Portanto, se é o momento da *troca* que faz esse ser presente, então esse ser na verdade possui uma determinação, a saber, a **qualidade** básica de '*trocabilidade*', que qualquer coisa que apareça na troca deve possuir." Texto original: "The foundation of the systematic presentation of the categories of capital is that the value-form is a pure form imposed on 'products' without expressing any material content given in them. All the bodily characteristics of the commodity are abstracted from in exchange. This leaves the 'being of exchange' void of any determinacy whatsoever, yet there is *something-there* (*Dasein* is Hegel's term). For, if it is the movement of *exchange* which makes this being *present*, then that being does after all have a determination, namely the bare **quality** of '*exchangeableness*', which anything appearing in exchange must have." (Ibidem, p. 272). É precisamente logo no Capítulo 1 do vol. I d'*O Capital* que Marx nos remonta para as determinidades da mercadoria, destacando seu valor de uso ou utilidade como sua qualidade, mas que se desdobra apenas como modo de expressão, cuja verdadeira natureza – essência – surge quando da abstração do valor de uso, que é o que justamente possibilita a relação de troca das mercadorias, isto é, que faz aparecer como elemento e qualidade comum de todas as mercadorias a *trocabilidade*. Desse modo, como bem aponta Marx, as mercadorias são, como valores de uso, antes de tudo, de diferente qualidade, mas como valores de troca, elas podem ser de quantidade diferente, sem, contudo, conter qualquer resquício de valor de uso; mas, num plano imediato, a quantidade das mercadorias não nos aparece somente como quantificação do valor de troca, mas também como grandeza de um simples *quantum* de produtos (já que é comum que as mercadorias não sejam trocadas uma por uma). E como as mercadorias são, na sua essência, produtos do trabalho, sua medida – o padrão de referência que determina seu valor em termos quantitativos – é justamente, em sua essência, a quantidade de *trabalho humano abstrato* contido na mercadoria que determina seu valor de troca; que, todavia, nos aparece em sua expressão mais imediata como dinheiro, uma *medida de equivalência universal* que permite correlacionar todas as mercadorias num mesmo substrato comum que atribui a elas uma trocabilidade imanente essencial: valor. (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo: 2013, p. 113-158).

O valor da mercadoria é uma determinação que aparece somente no plano da essência; aliás, o *valor é a essência da mercadoria*. Ora, isso nos leva a crer que a mercadoria então tem valor em-si, isto é, que ela possui uma forma de valor diversa do valor de troca na medida em que não depende de qualquer tipo relacionalidade. Mas a relação entre o valor em-si (valor de uso) e o valor de troca da mercadoria é iluminada pela categoria da *reflexão* presente na *Lógica* de Hegel. Inicialmente, não parece haver relação entre a essência e a aparência, já que a unidade imanente de medida é indiferente aos aspectos materialmente específicos de cada mercadoria; o valor é separado desses aspectos. Parece, pois, que o valor é *essencial*, enquanto que o valor de troca é o *inessencial*, uma forma de *aparência* [*Schein*] do valor, na qual o verdadeiro valor da mercadoria é mantido dentro de sua concha. O valor é posto em contradição com o valor de troca. Mas o valor de troca é o pressuposto imediato do valor, isto é, ao pressupor o valor de troca, ele o manifesta como sua *aparição* [*Erscheinung*]. Ao pôr a si mesmo, o valor põe o valor-de-troca como o seu pressuposto, ao mesmo tempo pondo a si mesmo, exigindo assim uma *reflexão determinante*.[198]

Aqui nós adentramos cada vez mais na dialética da essência, nos aproximando do que corresponderiam às determinações puras-da-reflexão presentes na Doutrina da Essência da *Lógica* hegeliana, onde se desenvolve a dialética da identidade, da diferença e do fundamento:

> No movimento da reflexão sobre si mesma a mercadoria deve alcançar a **identidade** de si mesma como valor. Entretanto, o valor é *outro* que o seu ser imediato como um corpo material. Deveras, o valor não é afinal imediatamente idêntico com a mercadoria, mas é **diferente** [*diferença*] dela. Isto requer explicitamente o momento mediador do ser-diferente-de-si-mesmo, quando o valor é manifestado somente em [e por causa de] outra mercadoria. Por conseguinte, resulta-se que a **contradição** do valor é e não é encontrada na mercadoria. A *forma-valor*, pela qual a mercadoria A expressa seu valor na mercadoria B, dá à contradição um **fundamento**, permitindo a coexistência dos momentos [...]. Nessa mesma constituição o valor é oposto ao valor de uso. Contudo, na forma-valor nós encontramos o valor que não é valor-de-uso A nascido pelo valor de uso B. Analiticamente, o valor da mercadoria e seu valor de uso são opostos abstratos que desmoronam. Mas na forma-valor, a qual existe na relação entre mercadoria e mercadoria, ao invés de desmoronarem, as determinações opostas da mercadoria são refletidas uma contra a outra.[199]

---

[198] ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 277-278.

[199] Texto original: "In the movement of reflection upon itself the commodity must achieve **identity** with itself as value. Yet value is *other* than its immediate being as a material body. Thus value is not after all immediately identical with the commodity but is **different** from it. So this requires explicitly the mediating moment of being-different-from-itself when value is made manifest only in another commodity. There results therefore the **contradiction** that value is, and is not, found in the commodity. There *value-form* in which commodity A express its value in commodity B gives the contradiction a **ground** allowing co-existence of the moments […]. In its very constitution value is opposed to use-value. However, in the value-form we find the value that is not use-value A borne by use-value B. Analytically the value of the commodity and its use-value are abstract opposites that fall apart. But within the value-form, which exists

Na *forma simples de expressão do valor*, o valor é idealmente determinado em oposição à diversidade do valor de uso. Mas ele deve aparecer para que possa ter alguma efetividade. Imediatamente, a mercadoria aparece como um valor de uso, mas, pelo fato de que o valor de uma mercadoria é definido pela oposição ao seu próprio valor de uso, ele não pode aparecer nela. Isto é, considerando, por exemplo, que o valor de uma mercadoria A, v.g., um casaco de lã, seja trocado pela mercadoria B, v.g., 100 gramas de café, o valor de A não pode estar contido no próprio A, mas é determinado pelo valor de uso de B. Outrossim, descobre-se agora que A não possui de modo imanente um valor equivalente que constitui sua essência; essa essência vem a ser somente na relação entre A e B:

> Não é que a mercadoria A tem uma essência *dada* simplesmente expressada num equivalente, mas que o valor como essência *vem a ser* nessa expressão, e está bem definido no polo equivalente como o que aparece na *forma* do valor de uso. A "peculiaridade" (Marx) da mercadoria na forma-equivalente é que seu corpo *sensível* conta como a forma fenomênica de um mundo de valor *suprassensível*. Então aqui o mundo do valor predica a si mesmo no valor de uso de maneira invertida. Na essência o valor é um não-valor-de-uso (em A), isto é, é um **reino suprassensível**, mas na aparência o valor *é valor de uso (*em B), isto é, aparece como uma **realidade sensível**.[200]

Mas na forma simples do valor, uma mercadoria se relaciona apenas com outra mercadoria. Ao alcançarmos a *forma expandida da expressão do valor*, veremos que não há problema algum em situar uma mercadoria numa rede de comparação com outras mercadorias, estabelecendo uma sequência de expressões de equivalência de uma mercadoria em relação à outra e assim por diante, alternativamente. E ao invertermos essa sequência de expressões equivalentes, nós chegamos ao que Marx concebeu como a *forma universal de expressão do valor*.

---

in the relation of commodity to commodity, instead of falling apart, the opposing determinations of the commodity are reflected against one another. (ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 278, tradução nossa)

[200] Texto original: "It is not that commodity A has a *given* essence simply expressed in the equivalent but that value as essence *comes to be* in this expression, and is figured rather at the equivalent pole as what appears in the *shape* of use-value B. The 'peculiarity' (Marx) of the commodity in equivalent-form is that its *sensuous* body counts as the phenomenal shape of a *supersensuous* world of value. So here the world of value predicates itself on use-value in inverse fashion. In essence value is *not-use-value* (in A), that is, it is a **supersensuous realm**, but as appearance value *is use-value* (in B), that is, it appears as a **sensuous reality**." (ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 279, tradução nossa).

> Nessa forma, a mercadoria A solicita a todas aos *outras* mercadorias a solicitarem *ela* como sua forma-valor unitária. Desse modo, A, agora enquanto *equivalente universal*, não apenas assume o papel de equivalente *passivo*, como o faria se nós considerássemos uma relação unilateral *originária* de B, C e D para A. Ele preserva seu papel ativo porque *atrai* as outras mercadorias para expressar seu valor em sua forma *unitária.* Determina a si mesmo *essencialmente* como valor, se torna valor-para-si, ao invés de simplesmente possuir valor implícito como em sua posição original. Então o valor não apenas deve *aparecer* quando o valor da mercadoria A aparecer como *aquilo que não é*, nomeadamente como mercadoria B; para que ele possa ser *efetivo*, ele deve aparecer como *aquilo que é*, trocável como tal, e isto é o que é apresentado no equivalente universal [e que se concretiza na forma-dinheiro].[201]

Nesse estágio, o valor agora põe a si mesmo; ele não é refletido-em-outro mas está refletido sobre-si-mesmo, fundado em si mesmo. Isto é, o equivalente universal não é mais o reflexo de uma determinação oposta por outra mercadoria, mas é o valor refletido sobre-si-mesmo. O equivalente universal revela-se a encarnação do valor, sua forma imediata, o próprio valor em uma forma sensível, que suprassumiu o não-valor-de-uso de A e o valor de uso de B numa corporeidade ao mesmo tempo sensível e suprassensível enquanto unidade da identidade dos opostos.[202]

---

[201] Texto original: In this form the commodity A solicits all the *other commodities* to solicit it as their unitary form of value. Thus A, while now the *universal equivalent*, does not simply assume the role of *passive* equivalent, as it would do if we considered a *original* one-sided relation of B, C and D, to A. It preserves its active role because it *attracts* the other commodities to express their value in it as a *unitary* form. It determines itself thus a *essentially* value, becomes value-for-itself, rather than having merely implicit value as in its original position. So value not only must *appear*, when the value of commodity A appears as *what it is not*, namely commodity B; if it is to be *actual* it must appear as *what it is*, exchangeableness as such, and that is what is present in the universal equivalent. (ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 281, 282, tradução nossa). Completamos: "A forma universal é um avanço da forma simples, na qual a pôr do equivalente como valor é o resultado de uma atividade da mercadoria na forma relativa, e por isso não *auto* posta. Com a forma geral, alcançada através da dialética da força e da expressão, a mercadoria original A, agora o equivalente universal, conserva seu papel ativo, expressando a si mesma através das relações com outras mercadorias, mas agora, ao invés de colocá-las como seu equivalente, coloca a si mesma como o equivalente delas; além disso, da mesma forma como é, então é um valor *encarnado*. De formal alguma a forma geral deveria ser lida como um conjunto da simples, negligenciando a lógica da reversão, porque na forma simples o equivalente é *passivo*, mas o equivalente *universal* determina ativamente a si mesmo à posição de valor em forma autônoma. Essa é a peculiaridade da forma-equivalente aumentada a um poder superior. Agora o equivalente universal *é posto* como valor para-si, um locus de valor intrínseco." Texto original: "The general form is an advance on the simple form in which the positing of the equivalent as value is the result of the activity of the commodity in relative form, hence not *self*-posited. With the general form, reached through the dialectic of force and expression, the original commodity A, now the universal equivalent, retains its active role in expressing itself through its relations to the other commodities, but now instead of positing them as its equivalents it posits itself as theirs; moreover just as it is, so it is value *incarnate*. In no way should the general form be read as a set of simples, neglecting the logic of the reversal, because in the simple form the equivalent is *passive* but the *universal* equivalent determines itself to the position of value in autonomous form. This is the peculiarity of the equivalent-form raised to a higher power. Now the universal equivalent *is posited* as value-for-itself, a locus of intrinsic value." (Ibidem, p. 282, tradução nossa).

[202] Isso nos põe diante da curiosa descrição dada por Marx, inspirado na fala de Mefistófeles do *Fausto* de Goethe, da mercadoria como uma "*sinnlich übersinnliche Ding*", isto é, como uma coisa sensível-suprassensível, que "não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias". (MARX, Karl.

Mas é somente ao estabelecer uma mercadoria como o único universal equivalente que é enfim possível chegarmos a uma forma mais desenvolvida de expressão de valor. No entanto, na *forma total do valor*, a mercadoria que se põe como equivalente ainda conserva o seu valor de uso. É somente com sua passagem para a *forma-dinheiro* que encontramos a manifestação plena da lógica do valor. Aqui, o equivalente universal finalmente estabelece apropriadamente seu próprio fundamento. Consoante Marx:

> A forma de equivalente universal é uma forma do valor em geral e pode, portanto, expressar-se em qualquer mercadoria. Por outro lado, uma mercadoria encontra-se na forma de equivalente universal [a forma universal de expressão do valor] apenas porque, e na medida em que, ela é excluída por todas as demais mercadorias na qualidade de equivalente. E é somente no momento em que essa exclusão se limita definitivamente a um tipo específico de mercadoria que a forma de valor relativa unitária do mundo das mercadorias ganha solidez objetiva e validade social universal. Agora, o tipo específico de mercadoria em cuja forma natural, a forma de equivalente, se funde socialmente torna-se mercadoria-dinheiro [*Geldware*] ou funciona como dinheiro. Desempenhar o papel do equivalente universal no mundo das mercadorias torna-se sua função especificamente social e, assim, seu monopólio social.[203]

E também uma função necessária, já que sem a forma-dinheiro é impossível que as mercadorias confrontem-se como valores. Em outros modos de troca, as mercadorias predominantemente se confrontam na troca, mas não como valores, e sim como valores de uso. É somente no modo de produção capitalista, constituído por um sistema de trocas garantido pela equivalência universal do dinheiro como condição de trocabilidade das mercadorias, que é possível pensar numa troca de mercadorias a partir de seu valor, ou seja, a partir do *quantum* de trabalho

---

O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 146).

[203] MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 144, 145. Nos *Grundrisse*, o estatuto do dinheiro é apresentado de maneira ainda mais detida, de modo que Marx dedica todo um capítulo para explicar a natureza do dinheiro e as determinidades que o constituem. Destacamos um excerto onde Marx expõe preliminarmente a ordem lógica que leva à concepção do dinheiro: "Como valores, todas as mercadorias são qualitativamente idênticas e apenas quantitativamente diferentes, portanto, todas se medem reciprocamente e se substituem (se trocam, são mutuamente convertíveis) em relações quantitativas determinadas. O valor é a sua relação social, sua qualidade econômica. Um livro de um valor determinado e um pão com o mesmo valor trocam-se mutuamente, são o mesmo valor, só que em materiais diferentes. Como valor, a mercadoria é simultaneamente equivalente para todas as outras mercadorias em uma determinada proporção. Como valor, a mercadoria é equivalente; como equivalente, todas as suas qualidades naturais são nela extintas; não mantém mais qualquer relação quantitativa particular com as outras mercadorias; ao contrário, é tanto a medida universal como a representante universal, como o meio de troca universal de todas as outras mercadorias. Como valor, é *dinheiro*." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 91).

humano abstraído contido nelas, e na qual as propriedades peculiares ao valor de uso da mercadoria se tornam indiferentes.

Percebemos após esse pequeno percurso como, a partir do cotejamento com as categorias lógicas da *Lógica* hegeliana, as formas e categorias econômicas de Marx se desenvolvem de maneira análoga àquelas, revelando aqui e ali semelhanças que nos permitem conceitualmente adentrar mais profundamente na dialética marxiana. Em síntese, tais aproximações nos permitem perceber como a apresentação sistemático-dialético da forma-valor parte das categorias mais simples e abstratas para categorias mais concretas e ricas em determinações, partindo da qualidade mais básica e fundamental da trocabilidade das mercadorias e terminando no valor como a substância unitária encarnada no dinheiro que pressupõe toda a circulação.[204]

Como acenamos anteriormente, essas similitudes e homologias também podem ser encontradas, é claro, numa análise comparada entre as categorias da *Lógica* e as primeiras formulações mais acabadas da teoria marxiana que nos são apresentadas nos *Grundrisse*. Aqui, cabe importante referência ao trabalho de Uchida[205]. Em "*Marx's* Grundrisse *and Hegel's* Logic", Uchida nos mostra que, do ponto de vista de Marx, ao analisarmos os Manuscritos de Paris, a pequena *Lógica* – a *Ciência da Lógica* escrita por Hegel como primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – descreve sob sua forma mistificada o movimento do "dinheiro do espírito". Para Marx, o desenvolvimento das categorias hegelianas é a expressão da estrutura categorial mais abstrata da consciência do valor, isto é, do espírito burguês. Na sociedade capitalista, a relação entre homem e natureza, outrora rompida, é reconectada a partir das relações de troca privadas. O padrão de medida dessas relações é o valor, que opera como seu mediador. O

---

[204] ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 291.

[205] Em síntese, Uchida propõe que os Grundrisse detém uma correspondência direta com cada uma das doutrinas da *Lógica*: "O *Grundrisse* é o primeiro texto no qual Marx tenta relacionar o 'devir' do 'sujeito' às categorias da economia política, e portanto há mais evidência de sua análise sobre isso do que no *Capital*, que exibe sua solução. O *Grundrisse* é o texto mais apropriado para estudar a relação da crítica da economia política com a *Lógica*. A correspondência de cada parte dos *Grundrisse* para a Lógica é resumidamente sumariada da seguinte forma: 1. A Introdução corresponde à Doutrina do Conceito. 2. O 'Capítulo do dinheiro' corresponde à Doutrina do Ser. 3. O 'Capítulo do Capital' corresponde à Doutrina da Essência." Texto original: "The *Grundrisse* is the first text in which Marx attempts to relate the 'becoming' of the 'subject' to the categories of political economy, and therefore there is more evidence of his anaylisis in it thant in *Capital*, which displays his solution. The *Grundrisse* is the most suitable text for studying the relation of the critique of economy to the *Logic*. The correspondence of each part of the *Grundrisse* to the *Logic* is briefly summarized as follows: 1. The Introduction corresponds to the Doctrine of Notion. 2. The 'Chapter on Money corresponds to the Doctrine of Being. 3. The 'Chapter on Capital' corresponds to the Doctrine of Essence." (UCHIDA, Hiroshi. **Marx's Grundrisse and Hegel's Logic**. Inglaterra, Londres; Estados Unidos da América, Nova York: Routledge, 1988, p. 6, tradução nossa).

que a *Lógica* hegeliana faz é descrever abstratamente o "valor-sujeito" enquanto senhor absoluto dessas relações.

> Na sociedade burguesa o valor-sujeito também comanda a natureza, a condição indispensável da vida, porque o sujeito monopoliza tanto o trabalho físico quanto mental, e assim o não-possessor da natureza é forçado a se comprometer com o trabalho físico. Essa coerção é aparentemente não-violenta e é legalmente mediada por meio da relação de valor em que a propriedade moderna é fundada. Na sociedade moderna há uma aceitação generalizada da legitimidade de uma pessoa controlando o produto do trabalho de outrem, e o próprio trabalho do outro, de modo a se apropriar de um mais-produto. Esse consentimento é fundado na relação de valor e na "forma" da mercadoria. O valor é abstrato e imaginado na mente, e também incorporado no dinheiro. A *Lógica* de Hegel atribui uma espécie de poder ao dinheiro, e Marx o apresenta como o demiurgo da sociedade burguesa. É por isso que ele caracteriza a *Lógica* como o "dinheiro do espírito". Sua tarefa nos *Grundrisse*, portanto, consiste em demonstrar que a gênese do valor e o seu desenvolvimento em capital estão descritos na *Lógica*, embora num sistema aparentemente fechado que reproduz a si mesmo, e de modo geral seu trabalho é direcionado para transcender o capitalismo na prática. [206]

Assim, o idealismo hegeliano, notadamente na *Lógica*, apresenta justamente a estrutura formal de desenvolvimento do valor e do capital, isto é, da produção capitalista. Ao determinar o desenvolvimento das categorias lógicas que desvelam o devir do Absoluto, o que Hegel na verdade descreve sob os olhos de Marx é o desenvolvimento das determinações do capital. Marx, ao desvendar o significado dessa "mistificação", nos revela o "núcleo racional" do pensamento hegeliano. Através dessa leitura torna-se possível explicitar aquilo que Hegel foi incapaz de apreender corretamente. Em outras palavras, como aponta Postone:

> A estrutura do desenvolvimento dialético do argumento de Marx em *O capital* deveria ser lida como um metacomentário sobre Hegel. Marx não "aplicou" Hegel à economia política clássica, mas contextualizou os conceitos hegelianos em termos de formas sociais da sociedade capitalista. Ou seja, a crítica marxiana madura de Hegel é imanente ao desenvolvimento das categorias em *O capital* -, que, traçando um paralelo à maneira como Hegel desenvolve esses conceitos, sugere implicitamente o contexto sócio-histórico

[206] Texto original: "In bourgeois society the value-subject also rules nature, the indispensable condition of life, because the subject monopolises physical as well as mental labour, so the non-possessor of nature is forced to engage in physical work. This coercion is seemingly non-violent and is legally mediated through the value-relation on which modern property is founded. In modern society there is widespread acceptance of the legitimacy of one person controlling the product of another's labour, and the other's labour itself, in order to appropriate a surplus product. This approval is founded on the value-relation and the 'form' of the commodity. Value is abstract and imagined in the mind, and also imbodied in money. Hegel's *Logic* implicitly ascribes a sort of power to money, and Marx presents it as the demiurgos of bourgeois society. That is why he characterizes the *Logic* as 'the money of spirit'. His task in the *Grundrisse* therefore consists in demonstrating that the genesis of value and its development into capital are described in the *Logic*, albeit in a seemingly closed system which reproduces itself, and overall his work is directed towards transcending capitalism in practice." (UCHIDA, Hiroshi. **Marx's Grundrisse and Hegel's Logic**. Inglaterra, Londres; Estados Unidos da América, Nova York: Routledge, 1988, p. 6, 7, tradução nossa).

> determinado de que eles são expressão. Em termos da análise de Marx, os conceitos hegelianos de dialética, contradição e sujeito-objeto idêntico expressam aspectos fundamentais da realidade capitalista, mas não os apreendem adequadamente. As categorias de Hegel não elucidam o capital como sujeito de um modo alienado de produção nem analisam a dinâmica historicamente específica das formas impelidas pelas suas contradições imanentes particulares.[207]

Entendemos, todavia, que o fato de a dialética hegeliana apresentar uma forma de exposição que, implicitamente, mistifica o desenvolvimento das formas de expressão do capital, e cujo núcleo racional é posto na superfície pela reelaboração desmistificante de Marx, não nos põe propriamente diante de uma "inversão material" do texto hegeliano. Ao nosso ver definitivamente não nos parece acertada a posição de que Marx teria de fato "invertido" a dialética "idealista" de Hegel, reinaugurando-a sob o estatuto de materialista. Embora o imbróglio seja bastante controverso e não haja espaço oportuno para tratá-lo aqui com mais rigor, afirmamos tempestivamente que Hegel pode muito bem ser interpretado como um "materialista" numa virada demolidora dessa sua presumida pecha de "idealista", a despeito das "mistificações" abstrativas. Como asseveram Moseley e Smith:

> Hegel assume que há um conjunto de determinações objetivas fundamentais no mundo. Essas determinações objetivas do mundo podem ser compreendidas pelas determinações de nosso pensamento (nosso pensamento "está em casa no mundo"). Além disso, nós podemos pensar sobre o nosso pensamento e nós podemos construir uma ordem das determinações essenciais do pensamento. Já que nós podemos compreender o mundo, a ordem das determinações essenciais do nosso pensamento também será a ordem das determinações essenciais do mundo. A lógica de Hegel parece ser idealista, porque é sobre as determinações do pensamento. Mas ela não é realmente idealista, porque é baseada na premissa materialista de que essas determinações do pensamento correspondem às determinações da realidade.[208]

Já demonstramos nas passagens expositivas da *Lógica* hegeliana que as categorias lógicas que compreendem as determinações do pensamento não estão lançadas aprioristicamente,

---

[207] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 102.

[208] Texto original: "Hegel assumes that there is a set of fundamental objective determinations in the world. These objective determinations of the world can be comprehended by the determinations of our thought (our thought is 'at home in the world'). Furthermore, we can think about our thinking and we can construct an ordering of the essencial determinations of thought. Since we can comprehend the world, the ordering of the essential determinations of our thought will also be the ordering of the essencial determinations of the world. Hegel's logic appears to be idealistic, because it is about the determinations of thought. But it is not really idealistic, because it is based on the materialist premise that these determinations of thought correspond to determinations of reality." (MOSELEY, Fred; SMITH, Tony. *Introduction* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 3, tradução nossa).

ignorando o *prius* da realidade. Ora, é justamente a realidade que se manifesta primeiramente – não cronologicamente, mas *logicamente* – e põe em movimento as estruturas da realidade a partir do desenvolvimento dialético próprio da realidade. E é somente a partir da compreensão das determinações essenciais da realidade que é possível a compreensão racional do mundo. Mas essa compreensão possibilitada pelas determinações ou categorias do pensamento existe somente enquanto corresponde àquelas determinações essenciais da realidade. O concreto é a condição de possibilidade da compreensão racional da realidade, isto é, as determinações concretas, transpostas no pensamento, são o requisito intrínseco de concepção do real, manifestando em seus momentos tanto a "concepção" ideal quanto a "produção" material da realidade enquanto processos correspondentes e simultaneamente constitutivos da realidade.

Essa interpretação nos leva a perceber que Marx, embora pensasse que inverteu Hegel, "desvendando a semente racional por trás de sua casca mística", estava na verdade seguindo a própria "lógica materialista" de Hegel, analisando o capital como um todo orgânico que se autodesenvolve e cujas categorias nos servem para compreender e constituir abstrato e conceitualmente o desenvolvimento lógico das determinações essenciais do modo de produção capitalista. A *Lógica* de Hegel já estava desde o começo "invertida".[209] O que faltou à Hegel de fato – ou a menos parece ter faltado – foi captar efetivamente as tendências do desdobramento auto circulante e totalizante do capital e a própria noção de capital como sujeito engendrante auto movente, que paulatinamente dava sinais de sua presença já naquela época.

Por outro lado, poderíamos afirmar provocativamente que, se Hegel é o idealista que Marx acusa, então Marx poderia ser considerado também um idealista. Talvez tanto ou mais ainda do que o supostamente idealista Hegel. Para não caímos nesses equívocos reducionistas, é premente compreender o que se deve entender com as categorias abstratas e ideias da dialética. Como aponta Colleti:

---

[209] Destacamos a célebre afirmação de Marx: "Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome da Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. [...] A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico." (MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 90, 91).

> Marx, *horribile dictum*, aceita o argumento que '*valor*' *é uma entidade metafísica* e simplesmente se limita a notar que é a coisa, i.e., a própria mercadoria ou valor, que é uma entidade escolástica, e não o conceito que ele, Marx, usa para descrever como a mercadoria é feita. [...] A sociedade baseada em capital e mercadorias é, portanto, a metafísica, o fetichismo, o 'mundo místico' – mais ainda do que a *Lógica* de Hegel! Pode-se levantar a objeção de que tal afirmação não tem significado, porque se de fato a objetividade do valor é uma *objetividade não-material*, então essa objetividade não existe, assim como a alma imortal dos cristãos não existe. Deixe-nos conceder um tanto (e ainda mais de bom grado já que o autor é um materialista 'que não tem vergonha de ser um'). Quando falamos da mercadoria como uma materialização do valor – no sentido de seu valor-de-troca – isso mesmo é apenas um imaginário, isto é, um modo de existência puramente social da mercadoria que não tem nada a ver sua realidade corpórea. Uma existência imaginária, mas, no entanto, social.[210]

O simples fato de que Marx extrai da realidade um conjunto de categorias ideais que permitem explicar a lógica do valor não significa que ele é um idealista – e é exatamente isso o que Hegel também faz. Entendemos que ele é um materialista no sentido de que ele também parte da realidade material como seu objeto para estruturar sua análise, e é exatamente isto o que Hegel também faz (ainda que, v.g., as formas de expressão máxima da totalidade que ele descreve sejam condensadas em noções idealistas como Conceito, Ideia ou Absoluto); as existências imaginárias

[210] Texto original: "[...] Marx, *horribile dictu*, accepts the argument that '*value' is a metaphysical entity* and merely confines himself to noting that is the thing, i.e. the commodity itself or value, that is a scholasctic entity, and not the concept which he, Marx, uses to describe how the commodity is made. […] The society based on capital and commodities is therefore the metaphysics, the fetishism, the 'mystical world' – even more so than Hegel's *Logic* himself! One may raise the objection that such a statement has no meaning, for if indeed the objectivity of value is a *non-material objectivity*, then this objectivity does not exist, just as the immortal soul of the Christian does not exist. Let us concede as much (and all the more willingly since the author is one materialist 'who is not ashamed of being such'). 'When we speak of the commodity as a materialization of labour – in the sense of its exchange-value – this itself is only an imaginary, that is to say, a purely social mode of existence of the commodity which has nothing to do with its corporeal reality'. An imaginary, but nonetheless social, existence." (COLLETI, Lucio. **Marxism and Hegel**. Traduzido por Lawrence Garner. Londres, Inglaterra: NLB, 1973, p. 281, tradução nossa). Destacamos ainda o comentário de Bellofiore: "O mundo das mercadorias e do capital é um mundo 'místico', ainda mais do que a própria *Lógica* de Hegel. O discurso não poderia ser mais claro. A 'mercadoria' como materialização do trabalho (isto é, como valor) possui uma *existência imaginária, puramente social*. O 'abstrato universal', que deveria ser uma propriedade do concreto, se torna uma entidade autossubsistente e um sujeito ativo, com o concreto e sensível contando apenas como uma forma de manifestação do abstrato universal – o predicado de seu próprio predicado substancializado. Para Colleti a dialética lógica de Hegel é apenas o 'método peculiar para o objeto peculiar' *precisamente em razão de seu idealismo absoluto*. A crítica filosófica de Hegel e a crítica da economia política do capitalismo, tanto no *Capital* quanto nos *Grundrisse, são apenas um e o mesmo*." Texto original: "The world of commodities and capital is a 'mystical' one, even more so than Hegel's *Logic* itself. The discourse could not be clearer. The 'commodity' as the materialization of labour (that is, as value) has *an imaginary, but purely social existence*. The 'abstract universal', which ought to be the property of the concrete, becomes a self-subsisting entity and an active subject, with the concrete and sensuous counting only as the form of manifestation of the abstract-universal – the predicate of its own substantialized predicate. For Colleti Hegel's dialectical logic is nothing but the 'peculiar method for the peculiar object', *precisely due to his absolute idealism*. The philosophical critique of Hegel and the critical political economy of capitalism, in *Capital* as well as in the *Grundrisse, are one and the same*. (BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 173, tradução nossa).

ou categorias abstratas que ele concebe são de fato ideais, mas inobstante sociais, visto que emanam de manifestações concretas que são encontradas na própria realidade efetiva. Outrossim, a concepção de uma existência ideal ou imaginária é a condição *sine qua non* para a sistematização dialética da lógica do valor e da *Ciência da Lógica*, já que seria impossível que Hegel e Marx compreendessem as determinações concretas que se expressam no processo de desenvolvimento dialético da realidade sem recorrer aos níveis de abstração necessários para compreender a totalidade orgânica do real/capital. Por essa razão, é impossível assimilar como Marx captura as formas econômicas de expressão do capital através de categorias ideais sem entender como Hegel perfaz homóloga e analogamente o mesmo em sua *Lógica*.[211]

Além disso, é importante denotar que a concepção das formas e existências ideais das formas econômicas do capital não obsta a sua peculiaridade histórica. Ao contrário, é precisamente a compreensão dessas formas como expressões imanentes de seu tempo que possibilitam a captura de suas formas efetivas.

Para compreendermos adequadamente o que é o capital que Marx concebe, devemos considerar que seus elementos concretos constitutivos, que nos aparecem conceitualmente como momentos do automanifestar-se do capital, não são simplesmente as ferramentas, a matéria-prima e o capital humano que o dinheiro permite adquirir. O uso de ferramentas, habilidades humanas e matéria-prima já existia nos sistema primitivos de produção e nos modos de troca dos primeiros hominídeos, e muitas formações sociais pré-capitalistas utilizavam dinheiro para adquirir produtos, como na Grécia e em Roma. Propor que o capital é constituído essencialmente por elementos como os mencionados faz perder completamente de vista a especificidade histórica da natureza do capitalismo. O que caracteriza o capital proposto por Marx é que, em sua forma desenvolvida, ele é um processo de valorização que se inicia com o dinheiro ou com a mercadoria e coloca em movimento a produção e a circulação de outras mercadorias, resultando na apropriação do valor excedente produzido nesse processo. Isto é, o capital condensa, na verdade, um circuito em que encontramos a sequência D-M-D’ (dinheiro – mercadoria – mais-dinheiro), mas que na verdade oculta a sequência D-M-P-M’-D’ (dinheiro – mercadoria – processo de produção – circulação das mercadorias – mais-dinheiro), no qual a força de trabalho, componente das forças produtivas que

[211] Segundo Colleti, é impossível adotar uma perspectiva concreta do objeto quando ele é abstrato. Por isso Hegel não pode ser culpado, v.g., por descrever a essência do Estado moderno da forma como ele existe. Contudo, podemos denunciá-lo por deixar passar a existência efetiva do Estado como a própria essência do Estado. (COLLETI, Lucio. **Marxism and Hegel**. Traduzido por Lawrence Garner. Londres, Inglaterra: NLB, 1973, p. 282, 283).

integram o processo de produç é utilizada como a única mercadoria capaz de produzir valor excedente. Um processo cuja característica não é de simplesmente fornecer produtos e serviços e atender as carências do ser social, mas que põe como fim último da vida social a acumulação incessante de mais-valor.[212]

Ocorre que esse circuito aparece para nós nessa forma comprimida do D-M-D', omitindo toda a complexidade do processo e impedindo o descortinamento da lógica perversa do capital, que depende da vampirização do trabalho vivo para a reprodução do capital, esse acúmulo irracional de mais-valor. Sob essa mistificação, o capital nos aparece como um sujeito que realiza a si mesmo. É justamente essa noção de que o capital se manifesta como um *sujeito automático* [*automatischen Subjekt]*, de que ele se auto põe, autodesenvolve e engendra a si mesmo em seu movimento especulativo que nos põe diante de outra aproximação entre Hegel e Marx: a homologia entre o capital de Marx e o Sujeito-Substância de Hegel.

> Na circulação D-M-D [...] mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com, isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário, valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, recebeu a qualidade oculta de adicionar valor. Ele pare filhotes, ou ao menos põe ovos de ouro.[213]

---

[212] SMITH, Tony. *Hegel, Marx and the comprehension of capitalism* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 21-22.

[213] MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 229, 230. Destacamos ainda: "Como sujeito usurpador de tal processo, no qual ele assume ora a forma do dinheiro, ora a forma da mercadoria, porém conservando-se e expandindo-se nessa mudança, o valor requer, sobretudo, uma forma independente por meio da qual sua identidade possa ser constatada. E tal forma ele possui apenas no dinheiro. Este constitui, por isso, o ponto de partida e de chegada de todo processo de valorização. [...] Se na circulação simples, o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadoria e dinheiro não são mais do que meras formas E mais ainda. Em vez de representar relações de mercadorias, ele agora entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de £10 que as £100 adiantadas se tornam capital, e assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho, e por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um, £110. O valor se torna, assim, valor em processo e, como tal, capital. Ele sai da circulação, volta a entrar nela, conservando-se e multiplicando-se em seu percurso, sai da circulação

Segundo Zizek, é possível notar aqui que o dinheiro não é simplesmente uma *universalidade abstrata* "muda" ou uma forma que liga umbilicalmente as diversas mercadorias em circulação. No capitalismo, o dinheiro ganha o estatuto de um fator ativo, de substância elementar de todo o processo de produção e circulação capitalista. Ele não nos aparece somente como dinheiro ou como mercadoria, assumindo uma existência efetiva sempre passiva, mas se manifesta efetivamente como uma substância em processo que se auto diferencia, negando a si mesma ao mesmo tempo em que afirma sua alteridade diante dessa negatividade, e então suprassume essa diferença, circulando sob um movimento interno, um movimento que é seu próprio movimento. Como sujeito ativo desse processo, o dinheiro – ou, mais propriamente, o valor – não é mais apenas um representante das relações entre diferentes valores, mas se relaciona consigo mesmo de modo privado; em sua autorrelatividade semovente, ele suprassume retroativamente todas as condições materiais anteriores, transformando esses momentos anteriores subordinados ao seu movimento em passagens necessárias do seu processo de (auto)valorização. Isto é, o capital, tal como o Sujeito-Substância hegeliano, "põe seus pressupostos", expressando-se como uma unidade de "subjetividade viva e automatismo morto".[214]

Deveras, na visão de Marx, na medida em que o valor é posto como sujeito, que assume outras formas permanecendo idêntico a si mesmo, que se revela como algo que põe a si mesmo, uma substância que move a si mesma e passa por um processo que é posto por ela mesma – e no qual o dinheiro e a mercadoria são apenas suas formas transitórias – a estrutura do capital se demonstra, como aponta Smith, como análoga à estrutura do Absoluto de Hegel, que expressa o seu desdobramento sob o adágio hegeliano "não só como Substância, mas também como Sujeito".[215]

> Marx considerou o absoluto de Hegel como um "universal auto-atualizante" que de alguma forma externaliza a si mesmo em uma série de formas, retornando a si mesmo passo a passo. Esse desdobrar do Absoluto incorpora uma "Lógica do Conceito", descrita por Hegel como "a distinção do *individual* do *universal*" que como tal é *contínuo* com aquele que é diferenciado deste e é *identificado com ele*. Na leitura de Hegel em Marx, essas determinações específicas são, em última análise, de nenhum interesse por si

aumentado e começa o mesmo ciclo novamente. D-D', dinheiro que cria dinheiro – *money which begets money* – é a descrição do capital na boca de seus primeiros intérpretes, os mercantilistas." (Ibidem, p. 230, 231).

[214] ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 92.

[215] SMITH, Tony. *Hegel, Marx and the comprehension of capitalism* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 22-23.

> mesmas, além de sua contribuição para a autorrealização do Absoluto. O capital, a "autovalorização do valor", não apenas pode, mas deve ser entendido exatamente nos mesmos termos. As determinações particulares do valor-em-processo compõem a auto externalização do capital e retornam a si mesmas. Quando Marx usa a terminologia hegeliana do "sujeito" e da "substância auto-movente" para se referir ao capital, ele está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica do Conceito: o capital é um universal *distinto* de seus momentos, enquanto simultaneamente *contínuo* e *idêntico* com esses momentos, que juntos constituem o processo de autovalorização do capital. Além disso, os momentos nesse processo são, em última instância, de nenhum interesse para o capital por si além de sua contribuição à finalidade totalizante da acumulação de capital. A homologia entre a Lógica do Conceito de Hegel e a lógica do capital parece exata e completa. A afirmação de Marx, em resumo, é que o capital deve ser compreendo como um "Sujeito" absoluto no sentido hegeliano do termo".[216]

A diferença entre a Lógica do Conceito hegeliana e o capital compreendido por Marx reside, porém, no fato de que Hegel prescinde de um conceito como o de capital proposto por Marx, o que o impede de perceber adequadamente como a expropriação, a coerção e a alienação dos indivíduos e do trabalho humano são na verdade a base fundamental para que o "sujeito automático" que é o capital possa pôr a si mesmo. Enquanto Hegel não reconhece esses aspectos do movimento de autodesenvolvimento da substância, Marx os expõe como o fundamento e a (des)razão fundamental do movimento de autovalorização do valor, desnudando a essência do capital. Mas, se por um lado Hegel não foi capaz de reconhecer esses elementos, por outro é apenas por causa do quadro categorial fornecido por ele que Marx foi capaz de fazê-lo.[217]

---

[216] Texto original: "Marx took Hegel's absolute to be a 'self-actualising universal' that somehow externalizes itself in a series of forms, returning to itself step by step. This unfolding of the Absolute embodies a 'Logic of the Concept', described by Hegel as 'the distinction of the *individual* from the *universal'* which as such is *continuous* with that which is differentiated from it and it is *identifical with it*. In Marx's reading of Hegel these specific determinations are ultimately of no interest in and of themselves, apart from their contribution to the Absolute's self-actualization. Capital, the 'self-valorization of value', not only can but must be understood in exacly the same terms. The particular determinations of value-in-process make up capital's self-externalisation and return to itself. When Marx uses the Hegelian terminology of 'subject' and 'self-moving substance' to refer to capital he is claiming that the logic of capital instantiates Hegel's Logic of the Concept: capital is a universal *distinct* from its moments, while being simultaneously *continuous* and *identical* with these moments, which together constitute capital's process of self-valorisation. Further, the moments in this process are ultimately of no interest to capital in and of themselves, apart from their contribution to the totalizing end of capital-accumulation. The homology between Hegel's Logic of the Concept and the logic of capital appears exact and complete. Marx's claim, in brief, is that capital must be comprehended as an absolute "Subject" in the Hegelian sense of the term." (SMITH, Tony. *Hegel, Marx and the comprehension of capitalism* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 23, 24, tradução nossa).

[217] Podemos dizer que, de certa forma, a lógica do capital "é" a *Lógica* hegeliana revelada, porque descobre o isomorfismo entre o fetichismo do capital como totalidade e o desdobramento da Ideia. Como denota Bellofiore: "O valor é *algo semelhante a uma coisa* e, como capital, ela realmente *se transmuta em um Sujeito*. A lógica do capital (e não apenas a lógica do *Capital*) *é* a lógica de Hegel (enquanto lógica do idealismo absoluto), por causa do *isomorfismo* entre 'capital-fetiche' como uma totalidade e o 'desdobramento' da Ideia. Nós estamos aqui além de uma simples leitura *metodológica* das dialéticas sistemáticas". Texto original: "Value is a *thing-like substance*, and as capital it really *transmutes into a Subject*. The logic of capital (and not only the logic of *Capital*) *is* the logic of Hegel (as the logic of absolute idealism), because of the *isomorphism* between the 'capital-fetish' as a totality and the 'unfolding' of

Para Postone, essa homologia não se restringe apenas ao paralelo entre Sujeito ou Absoluto hegeliano e o capital de Marx. Segundo ele, Marx atribui ao capital determinações e elementos que são também próprios da noção de *Geist* ou Espírito em Hegel.[218]

> Em *O capital* (1847), Marx não se limita a inverter os conceitos de Hegel de uma maneira "materialista". Pelo contrário, num esforço para apreender a natureza peculiar das relações sociais no capitalismo, Marx analisa a validade social para a sociedade capitalista desses conceitos idealistas de Hegel que antes ele tinha condenado como inversões mistificadas. Assim, enquanto em *A sagrada família* (1845) Marx critica o conceito filosófico de "substância" e, em particular, o entendimento de Hegel da "substância" como "sujeito", no início d'*O capital* ele faz uso da categoria de "substância". Ele se refere a valor como tendo uma "substância", que ele identifica com o trabalho humano abstrato. Marx, então, já não considera "substância" uma simples hipostasia teórica: agora a entende como um atributo das relações sociais mediadas pelo trabalho, como expressão de um tipo determinado de realidade social. Em *O capital* ele investiga a natureza dessa realidade social desenvolvendo logicamente as formas de mercadoria e dinheiro a partir das suas categorias de valor de uso, valor e sua "substância". Sobre essa base, Marx começa a analisar a complexa estrutura de relações sociais expressas pela sua categoria de capital. Inicialmente ele determina capital em termos de valor que se autovaloriza. Nesse ponto da sua exposição, Marx descreve o seu conceito de capital em termos que se relacionam claramente com o conceito hegeliano de *Geist*.[219]

Todavia, o autodesenvolvimento do capital como um sujeito automático que tudo absorve e engendra a partir de si mesmo depende de uma condição que é tanto vital quanto fatal para a sua reprodutibilidade: o capital deve manter-se como vencedor no terreno da luta de classes, que pode ser, contudo, a qualquer momento contestada. Não somente porque a organização anticapitalista é um evento imprevisível e constantemente possível, mas também porque a própria existência auto reprodutiva do capital depende de um elemento que ele mesmo está a todo momento lançando à beira da abismo – figurativamente e, em alguns casos, literalmente.

---

the Idea. We are here beyond a merely *methodological* reading of systematic dialectics". (BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 170, tradução nossa).

[218] Recomendamos, para elidir qualquer dúvida, a releitura de nossa breve explanação sobre o significado do termo "Espírito" na filosofia hegeliana descrita no capítulo 1, item. 1, p. 27-28.

[219] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 95, 96. Ainda, como denota Postone: "Marx caracteriza explicitamente o capital como a substância em processo que é o sujeito. Ao fazê-lo, Marx sugere que um sujeito histórico no sentido hegeliano existe realmente no capitalismo, mas ainda assim ele não o identifica com nenhum agrupamento social, como o proletariado ou a humanidade. Pelo contrário, Marx o analisa em termos da estrutura de relações sociais constituídas pelas formas de prática objetivamente e apreendidas pela categoria do capital (e, portanto, valor). Sua análise sugere que as relações sociais que caracterizam o capitalismo são de um tipo muito peculiar – elas possuem atributos que Hegel atribuiu ao *Geist*. Então, é nesse sentido que existe no capitalismo um sujeito histórico tal como concebido por Hegel." (Ibidem, p. 96).

O capital é realmente essa "Substância-Sujeito" que se põe e que engendra toda a vida do tecido social, realizando-se como verdadeira estrutura superegóica da ordem simbólica que define o *ethos* moderno. Mas como a existência e a manutenção dessa totalidade auto movente e engendradora do capital como *ethos* absoluto da ordem social depende de um elemento fundamental, esse componente é também seu elemento-limite.

> O capital de Marx como valor que se autovaloriza é confirmado como aparentado à Ideia Absoluta de Hegel, que procura atualizar a si mesmo enquanto reproduz todas as suas próprias condições de existência. Entretanto, a vida-zumbi do capital é dependente de uma condição social: *o capital deve vencer a luta de classes na produção, um "terreno contestado"*: ele tem de sugar dos trabalhadores sua vida, para que eles possam voltar a vida como "mortos-vivos". Os trabalhadores *podem* resistir à sua incorporação como momento interno do capital: essa "barreira" ou "obstáculo" [*Schranke*] superável pode se tornar um insuperável "limite" [*Grenze*], quando *conflito* se torna *antagonismo*. O ponto chave é que *não é possível ter trabalho sem sugá-lo da força de trabalho: não é possível usar a força de trabalho sem "consumir" o corpo dos próprios trabalhadores, enquanto portadores da força de trabalho.* O capital produz unicamente graças a esse "consumo" muito específico, que cria uma "contradição" muito específica. *Este é de fato o verdadeiro pilar da teoria do valor-trabalho como uma teoria que localiza o novo "valor adicionado" produzido no tempo anterior do trabalho vivo gasto pelos trabalhadores.*[220]

[220] Texto original: "Marx's capital as self-valorising value is confirmed as akin to Hegel's Absolute Idea, seeking to actualize itself while reproducing its own entire conditions of existence. However, capital's zombie-life is dependent on a social condition: *capital must win the class-struggle in production, a 'contested terrain'*: it has to suck away from workers their life, so that it may comeback to life as 'undead'. Workers *may* resist their incorporation as internal moment of capital: this surmountable 'barrier' or 'obstacle' [*Schranke*] may become an insurmountable 'limit' [*Grenze*], when *conflict* becomes *antagonism*. The key point is that *it is not possible to have labour whitout pumping it out from labour-power: it is not possible to use labour-power whithout 'consuming' the body of the workers themselves, as the living bearers of labour-power*. Capital produces only thanks to this very specific 'consumption', which creates a very specific 'contradiction'. *This is indeed the true pillar of the labour-theory of value as a theory tracing the new 'value added' produced in the period back to the living labour spent by workers*. BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 183, tradução nossa). Nesse sentido também aponta Meaney: O trabalho é verdadeira fundação do produto do capital. O trabalho é fixado na mercadoria. Sua atividade formante é a 'temporalidade' da mercadoria. A mercadoria tem, portanto, outro conteúdo como fundamento de sua existência além da forma e da matéria que distingue uma coisa da outra. A atividade formante do trabalho vivo serviu como o substrato da existência da mercadoria. Por ser o trabalho um momento da auto preservação e multiplicação do capital, é o valor de troca que é na verdade a 'temporalidade' da mercadoria. O trabalho atua para preservar o valor de uso das condições materiais de produção, e desse modo preserva o capital. [...] O produto possui dentro de si um "valor eterno" como uma consequência da atividade do trabalhador, que é ela mesma um momento do capital. O capital se apropria da atividade do trabalho, e desse modo eternaliza a si mesmo na forma do produto". Texto original: "Labor is the real foundation of the product of capital. Labor is fixed in the commodity. Its form-giving activity is the 'temporality' of the commodity. The commodity therefore has another content as ground of its existence besides the form and matter that distinguish one thing from another. Living labor's form-giving activity has served as the substrate of the commodity's existence. Because labor is a moment of the self-preservation and multiplication of capital, it is exchange value that in truth it the 'temporality' of the commodity. Labor acts to preserve the use value of the material conditions of production, and thereby preserves capital. […] The product possesses within itself 'eternal value' as a consequence of the worker's activity, which is itself a moment of capital. Capital appropriates labor's activity, and thereby eternalizes itself in the form of the product." (MEANEY, Mark. **Capital as organic unity:** the role of Hegel's *Science of Logic* in Marx's *Grundrisse*. Países Baixos: Springer, 2002, p. 77, tradução nossa).

É por isso que, para Zizek, a leitura que Marx faz dialética hegeliana como uma concepção idealista da lógica do domínio capitalista não alcança seu fechamento potencial: no processo dialético hegeliano, encontramos a expressão mistificada da mistificação intrínseca à circulação do capital. Em termos lacanianos, a dialética hegeliana logra manter uma fantasia "objetivamente social" que esconde a realidade da produção e circulação capitalista. Mas, para Marx, o capital não é "realmente" um "Sujeito-Substância" que se autodesenvolve e que se desdobra a partir do pôr se seus pressupostos intrínsecos. O que a fantasia do "Sujeito-Substância" hegeliano mantém é a total oclusão da exploração dos trabalhadores, o elemento realmente fundamental da reprodução autossubsistente do valor. Isto é, a "fantasia objetiva" expressa pela lógica mistificada do capital nos inibe de perceber como o circuito de auto reprodução do valor depende absolutamente da vampirização do trabalho vivo, ou seja, da exploração do trabalhador. Essa fantasia nos põe diante de uma realidade que não é nem o modo como o capitalismo é realmente experimentado pelas pessoas, nem o "real estado de coisas" (a exploração dos trabalhadores pelo capital), mas cuja introdução é necessária para explicar a lógica do valor e nos levar ao problema central e real: a exploração do trabalho humano.[221]

> Seria então o capital o verdadeiro Sujeito e Substância? Sim e não: para Marx, esse movimento circular que engendra a si mesmo é, em termos freudianos, exatamente a "fantasia inconsciente" do capitalismo que parasita o proletariado enquanto "pura subjetividade sem substância": por essa razão, a dança especulativa autogeradora do capital tem um limite e produz as condições para o próprio colapso. [A formulação do capital como "Sujeito-Substância" como] verdade tem de ser afirmada contra uma falsa aparência ou experiência: a suposição usual de que o o fim último da circulação do capital ainda é a satisfação das necessidades humanas, de que o capital é apenas um meio de produzir essa satisfação mais eficaz. Contudo, esse "fato" *não* é a realidade do capitalismo: na realidade, o capital não engendra a si mesmo, ele extrai a mais-valia do trabalhador. Portanto, há um terceiro nível necessário que deve ser acrescentado à simples oposição entre experiência subjetiva (do capital como meio de satisfação das necessidades das pessoas) e realidade social objetiva (da exploração): a *verdade* (embora não a *realidade*) do processo capitalista é o "engano objetivo", a fantasia "inconsciente" renegada (do misterioso movimento circular e autogerador do capital). Mais uma vez, para citar Lacan, a verdade tem estrutura de ficção: a única maneira de formular a verdade do capital é pela referência a essa ficção de seu movimento autogerador "imaculado".[222]

[221] ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 94.

[222] Ibidem, p. 94, 95. Na esteira de Zizek e Lacan, podemos afirmar que o que Marx descreve sobre o capital como sujeito automático é, na verdade, a *narrativa mítica* do capital, a única forma de acesso à verdade da estrutura de sua realidade: "O que se chama um mito, seja ele religioso ou folclórico, em qualquer etapa de seu legado que se o considere, apresenta-se como uma narrativa. Pode-se dizer muita coisa sobre esta narrativa, e toma-la sob diferentes aspectos estruturais. Pode-se dizer, por exemplo, que ela tem alguma coisa de atemporal. Pode-se tentar definir sua

Portanto, a mistificação hegeliana é precisamente a ferramenta que permite Marx desmitificar a objetividade fantasiosa do capital como sujeito-que-se-auto-desenvolve/valor que-se-autovaloriza. A única forma de desvelar a exploração do trabalho vivo como mitologema fundamental da circulação capitalista é a travessia pelo terreno da traumatizante fantasia recalcada.[223]

Mas apesar da infinidade de homologias e paralelos não podemos deixar de destacar que há uma diferença fundamental entre a *Lógica* de Hegel e a lógica do valor descrita por Marx. Na exposição dialético-crítica de Marx, as formas e categorias posteriores que se desdobram ao longo de seu arranjo categorial não apontam para uma superação das contradições expostas nas primeiras categorias. Antes, elas se revelam cada vez mais agudizadas, cada vez mais insustentáveis e contraditórias. Em Hegel, inversamente, as contradições fundamentais são paulatinamente superadas e conservadas em formas pacificadas com as suas oposições, suas formas contraditórias são suprassumidas, progredindo para uma unidade coesa e racional, o que definitivamente não acontece na dialética marxiana, onde a natureza interna do capital torna-se cada vez mais obscura

---

estrutura quanto às configurações que ela define. Pode-se tomá-la sob sua forma literária, cujo parentesco com a criação poética é surpreendente, ao passo que o mito é, ao mesmo tempo, muito distinto desta, no sentido que demonstra certas constâncias que não estão absolutamente submetidas à invenção subjetiva. Vou indicar também o problema suscitado pelo fato de que o mito tem, no conjunto, um caráter de ficção. Mas esta ficção apresenta uma estabilidade que não a toma de modo algum maleável às modificações que lhe podem ser trazidas, ou, mais exatamente, que implica que toda modificação implica por sua vez, por essa razão, uma outra, sugerindo invariavelmente a noção de uma estrutura. Por outro lado, essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada atrás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não pode ser separada do mito. Em alguma parte do *Seminário sobre ' A carta roubada'*, a propósito do fato de que analisava uma ficção, pude escrever que essa operação era, em certo sentido, perfeitamente legítima, porque do mesmo modo, dizia eu, em toda ficção corretamente estruturada, pode-se constatar essa estrutura que, na própria verdade, pode ser designada como a mesma de uma ficção. A necessidade estrutural que é carreada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção." (LACAN, Jacques. **O seminário**: a relação de objeto (1956-1957). Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 258, 259. Sobre o seminário em que Lacan trata da obra "A carta roubada", de Edgar Allan Poe, cf.: LACAN, Jacques. **O seminário**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955). Tradução de Marie Christine Lasnik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985, p. 241-258.

[223] O que nos mostra que faltou ao próprio Hegel "ser um pouco mais hegeliano" para compreender as determinações da totalidade capitalista que já em seu tempo de vida despontavam: "[...] o fato de Marx ter precisado de Hegel para formular a lógica do capital (a inovação crucial na obra de Marx ocorreu em meados da década de 850, quando, depois do fracasso das revoluções de 1848, ele começou a reler a *Logica* de Hegel) significa que o que Hegel não foi capaz de ver não foi uma espécie de realidade pós-hegeliana, mas o aspecto propriamente hegeliano da economia capitalista. Paradoxalmente, Hegel não foi *idealista* o suficiente, pois o que não viu foi o conteúdo propriamente *especulativo* da economia capitalista, o modo como o capital financeiro funciona enquanto noção puramente virtual processando as 'pessoas reais'." (ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 95).

e confusa, repetindo suas contradições não superadas em formas concretas cada vez mais complexas, constituindo uma totalidade orgânica cada vez mais fragmentada e aparentemente incompreensível.[224]

Nosso objetivo aqui era propor de modo minimamente esclarecedor, embora rudimentar, como há uma sinuosa, mas não obstante valorosa e indubitável relação umbilical entre a dialética marxiana e a dialética hegeliana, principalmente no que toca à *Lógica* hegeliana e as formas e categorias econômicas descritas por Marx nos *Grundrisse* e n'*O Capital*. Esperamos que este breve interlúdio possa munir o leitor de subsídios suficientes para apreender por si só essas conexões, a fim de que possa estabelecer amarrações e segmentações entre a dialética hegeliana, desenvolvida no capítulo anterior, e a dialética marxiana, que apresentamos a seguir.

[224] SMITH, Tony. *Hegel, Marx and the comprehension of capitalism* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, p. 37.

3.. MARX: A LÓGICA DO CAPITAL

> *Pois o trabalho como tal, considerado dessa forma seca e abstrata, não é nada supra-histórico. Em sua forma especificamente histórica o trabalho nada mais é do que a exploração econômica abstrata, em empresas, da força de trabalho humano e das matérias primas. Nesse sentido, ele pertence exclusivamente à era moderna, e como tal foi acolhido acriticamente por ambos os sistemas conflitantes do pós-guerra.*
>
> Robert Kurz[225]

A dialética de Marx, tal como a de Hegel, traz em seu bojo um "método" que encontra a sua verdade no próprio objeto que se põe a analisar. Justamente por estar delimitada por elementos extrínsecos, a lógica dialética é alvo de constantes más interpretações como, v.g., o fato de ser considerada como um método propriamente dito por parte da literatura marxista. Entendemos, entretanto, que ela deve ser tomada como uma condição *sine qua non* da investigação de Marx, cuja premissa básica é a ausência de uma metodologia pré-determinada. É somente desvelando o desenvolvimento lógico do objeto que o método encontra sua gênese como resultado desse processo.

Mas é justamente a forma como esse processo se desenrola que é alvo de diversas interpretações divergentes. Como exposto anteriormente, já demonstramos que dialética marxiana é uma forma de exposição dialético-sistemática, com forte influência da dialética sistemática de matriz hegeliana. No entanto, existem atualmente na literatura marxiana três interpretações predominantes do método lógico de Marx, presente em sua forma mais clara n'*O capital*.

De acordo com Moseley há, primeiramente, uma leitura "lógico-histórica", sugerida por Engels e posteriormente desenvolvida por Ronald Meek. Uma segunda corrente propõe uma interpretação de "aproximações sucessivas", e foi introduzida por Henryk Grossman e depois adotada por Paul Sweezy. Por fim, uma terceira interpretação teve seu impulso inicial com Piero Sraffa, baseada na teoria da produção linear, mais tarde representada por Morishima e Steedman.[226]

---

[225] KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 18.

[226] MOSELEY, Fred. *Introduction* In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993, p. 1. Sobre a leitura lógico-histórica, cf.: MEEK, Ronald L. **Smith, Marx & After**: ten essays in the development of economic thought. 1. ed. Nova York, EUA: Springer, 1977 e MEEK, Ronald L. **Studies in the labor theory of value**. 2. ed. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: Monthly Review Press, 1973. Sobre a leitura de "aproximações sucessivas", cf.: GROSSMAN, Henryk. **The law of accumulation and breakdown**

De acordo com a interpretação lógico-histórica, as categorias lógicas propostas por Marx n'*O capital* correspondem à uma periodização idealizada do verdadeiro processo histórico. Segundo essa leitura, a principal preocupação de Marx era contrastar a atual produção capitalista com as características básicas da produção simples de mercadorias. Já conforme a interpretação das aproximações sucessivas, as categorias e abstrações iniciais de *O capital* têm por objetivo demonstrar as determinações mais essenciais do capitalismo, como a origem do lucro. Essas abstrações simples ganham, no vol. III, uma concretude cada vez mais determinada, conduzindo a uma configuração cada vez menos abstrata dos fenômenos do modo de produção capitalista. Por fim, segundo a leitura de origem sraffiana, o método de Marx consiste na apresentação das condições técnicas da produção e do salário real; no vol. I d'*O capital*, a preocupação central seria o sistema do valor, enquanto que o vol. III enfocaria o sistema dos preços.[227]

Embora essas leituras e interpretações sejam igualmente importantes e auxiliem em uma melhor compreensão da teoria marxiana, entendemos que elas não são suficientes ou adequadas para o propósito do presente trabalho.

A apresentação de Marx, principalmente nos primeiros capítulos d'*O capital*, tem sido comumente vista como uma exposição histórica, já que começaria com a exposição da mercadoria, prosseguindo daí para o dinheiro e para o capital propriamente dito. Contudo, como já indicamos, essa progressão não deve ser interpretada como um desenvolvimento histórico inerentemente lógico que resulta no aparecimento das mercadorias que então se desenvolvem em um sistema capitalista avançado. Antes, essa progressão deve ser compreendida como um desenvolvimento lógico de formas sociais que não necessariamente surgem a partir de uma ordem sucessivamente histórica, mas que somente alcançaram sua forma completamente desenvolvida com o a consolidação do capitalismo.[228]

---

of the capitalist system: being also a theory of crises. Tradução de Jairus Banaji. Londres, Inglaterra: Pluto Press, 1992 e BARAN, Paul A.; SWEEZY, Paul. **Monopoly capital**: an essay on the american economic and social order. Nova York, EUA; Inglaterra, Londres: Modern Reader Paperbacks, 1968. Sobre a corrente da produção linear, cf. MORISHIMA, Michio. **Marx's economics**: a dual theory of value and growth. Londres, Inglaterra: Cambrige University Press, 1973 e STEEDMAN, Ian. **Marx after Sraffa**. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: New Left Books, 1977. No Brasil, a leitura "lógico-histórica" é bastante presente, e é relativamente observada por autores como José Paulo Netto, Sérgio Lessa e Ivo Tonet. Cf. NETTO, José Paulo. **O que é marxismo**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2006 e LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

[227] MOSELEY, Fred. *Introduction* In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993, p. 1-2.

[228] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 153. Destacamos: "Se na teoria o conceito de valor precede o de capital, mas, por outro lado, subentende um modo de produção fundado no

A hipótese que queremos desenvolver aqui, portanto, é que a dialética de Marx é primeiramente uma apresentação sistemática do desenvolvimento lógico das categorias, formas e contradições do capitalismo, cuja natureza está determinada por uma especificidade histórica. Nesse sentido, é indispensável uma leitura da dialética materialista marxiana que a conceba como aquilo que devidamente é: uma dialética sistemática.

3.1 O método da dialética marxiana

Como já destacamos, a dialética marxiana é uma espécie de "método", caracterizado pela paradoxal constância de não possuir regras metodológicas dadas de antemão. Através desse tipo particular de diáletica pretendemos que a análise aqui feita da totalidade que faz pano de fundo ao – e constitui – nosso problema em questão – a forma jurídica – abranja em sua investigação tanto os aspectos objetivos e subjetivos quanto os elementos materiais e imateriais da totalidade que confrontamos, viabilizando uma apropriação científica minimamente apurada desses objetos. Nesse sentido, é indispensável que, mesmo diante da (necessária) impossibilidade da absoluta dispensa da perspectiva subjetiva, atribuamos uma primazia ao objeto, pois, sob a dialética marxiana, é o próprio objeto que, durante o curso da investigação, desvela o seu método.

> A dialética não tem autonomia quanto ao objeto porque não impõe ao objeto as determinações do sujeito, mas, pelo contrário, propõe curvar o sujeito às determinações do objeto. O método dialético não é, assim, um mero "instrumento do intelecto", algo que se mune o sujeito cognoscente e ao qual necessariamente o objeto deverá "encaixar-se". Não é o sujeito que "dobra" o objeto por meio do método, mas o objeto que determina o próprio método pelo qual é conhecido, portanto também o sujeito que busca conhecê-lo.[229]

---

capital para seu desenvolvimento puro, o mesmo sucede na prática. Daí porque os economistas consideram necessariamente o capital ora como criador, fonte dos valores, ora, por outro lado, pressupõem valores para a formação do capital e apresentam ele próprio só como uma soma de valores em uma função determinada. A existência do valor em sua pureza e universalidade pressupõe um modo de produção em que o produto singular em geral deixou de ser produto enquanto tal para o produtor e mais ainda para o trabalhador individual, e não é nada sem a realização pela circulação. Para aquele que criou uma parte infinitesimal de uma vara de chita, o fato de que ela é valor, valor de troca, não é nenhuma determinação formal. Se não tivesse criado um valor de troca, dinheiro, não teria criado absolutamente nada. Essa própria determinação de valor tem como seu pressuposto, portanto, um estágio histórico do modo de produção social, sendo ela própria uma relação dada com o modo de produção, logo, uma relação histórica." MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 194).

[229] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 32. O objeto não se apresenta por meio de uma teoria do conhecimento, mas por meio de uma lógica. Não se trata de epistemologia, mas de ontologia. Nesse sentido, aduz Fausto: "O método é ele próprio interior ao objeto, ele é um momento deste. Por isso mesmo, não se tratará aqui de epistemologia, como se costuma dizer, entendendo a expressão, como se deve entender, como uma expressão que designa uma teoria subjetiva da

Dessa forma, o que se estabelece com a dialética é uma descentralização do sujeito epistemológico enquanto sujeito cognoscente, enquanto sujeito centralizado como significador da cadeia de momentos dos conceitos. Não é mais o homem que engendra seu método e captura o objeto em um processo epistemológico pré-orientado. Ao contrário, o objeto exige seu próprio método para que possa ser concebido; é o objeto que determina qual o método adequado para o seu conhecimento.[230] Althusser é quem chama atenção para essa mudança de paradigma filosófico, sobretudo a partir da obra marxiana:

> Ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx (...) expulsa as categorias filosóficas *sujeito*, *empirismo*, *essência ideal* etc. de todos os domínios em que elas reinavam. Não só da economia política (rejeição do mito do *homo economicus*, ou seja, do indivíduo com faculdades e necessidades definidas, na condição de *sujeito da economia* clássica); não só da história (rejeição do atomismo social e do idealismo político-ético); não só da moral (rejeição da ideia moral kantiana); mas também da própria filosofia: visto que o materialismo de Marx exclui o empirismo do sujeito (e seu inverso: o sujeito transcendental) e o idealismo do conceito (e seu inverso: o empirismo do conceito).[231]

Mas é somente por possuir condições de negar esses conceitos ultrapassados que a revolução teórica da obra de Marx é possível. O que Marx faz é efetivamente fundar um novo

---

ciência. Trata-se-á, na realidade, de lógica, entendendo-a como uma teoria da ciência que é ao mesmo tempo uma teoria do objeto". (FAUSTO, Ruy. **Sentidos da dialética:** Marx, lógica e política. Tomo I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 193).

[230] Isso não quer dizer, porém, que o sujeito deixa de exercer um papel ativo no processo de compreensão do objeto. Nesse sentido, destacamos com Netto: "A teoria é a reprodução, no plano do pensamento, do movimento real do objeto. Esta reprodução, porém, não é uma espécie de reflexo mecânico, com o pensamento espelhando a realidade tal como um espelho reflete a imagem que tem diante de si. Se assim fosse, o papel do sujeito que pesquisa, no processo do conhecimento, seria meramente passivo. Para Marx, ao contrário, o papel do sujeito é essencialmente *ativo*: precisamente para apreender não a aparência ou a forma dada ao objeto, mas a sua essência, a sua estrutura e a sua dinâmica (mais exatamente: para apreendê-lo como um *processo*), o sujeito deve ser capaz de mobilizar um máximo de conhecimentos, criticá-los, revisá-los e deve ser dotado de criatividade e imaginação. O papel do sujeito é *fundamental* no processo de pesquisa". (NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 25).

[231] ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p. 189. A afirmação de Althusser é significativa, pois chama atenção à importância da transformação empreendida por Marx no campo das ciências em geral. Contudo, não concordamos integralmente com a passagem, ao menos não com a sua interpretação mais imediata. Não entendemos que Marx expulsou da filosofia categorias como sujeito, essência, etc. Uma leitura atenta dos textos marxianos mostra o quanto essas categorias ainda estão muito vivas dentro da obra de Marx. O que Marx efetivamente faz – e nos parece que é isso que Althusser realmente quer apontar – é expulsar, por um lado, uma leitura subjetivista unilateral que ignora o papel do próprio objeto de conhecimento e, por outro lado, uma leitura supostamente objetiva que ignora a parcialidade intrínseca do sujeito cognoscente. Inclusive, esta é a grande questão abordada por Althusser em seus escritos sobre ciência e ideologia: o que é ideologia e o que é ciência e como ou se é possível fazer ciência sem ideologia?

conjunto de problemas, novos modos sistemáticos de questionar o mundo, novas bases e um "novo método". Essa novidade encontra-se no materialismo dialético, através do qual Marx propõe não apenas uma nova abordagem da história das sociedades, mas também deixa implícito uma filosofia nova, com infinitas implicações. Ao substituir o antigo par essência-humana/indivíduos por conceitos novos como relação de produção e forças produtivas, Marx propõe efetivamente uma nova concepção de filosofia. Os postulados do materialismo anterior a Marx e do empirismo idealista do sujeito e o empirismo idealista da essência são substituídos por um materialismo dialético-histórico da práxis; uma teoria que abarca os diversos e peculiares níveis da prática humana - científica, econômica, ideológica, política, etc. – em suas próprias articulações instituídas nas específicas relações da sociedade humana.[232]

A metodologia dialética persiste, portanto, numa análise material da totalidade orgânica. E essa materialidade pressupõe a compreensão do conhecimento como a captura do conceito do objeto de conhecimento enquanto engendrado em um dado momento sob as contradições e determinações de uma dada totalidade. Portanto, o que pretendemos pelo método dialético marxista é:

> (...) analisar o objeto sem um plano metodológico já pronto, [...] encontrar o plano metodológico no próprio objeto. Trata-se de buscar desvendar a estrutura interna do objeto e, a partir disto, fazer coincidir com ela a estrutura da teoria. Isto, por si só, já não é simples – menos simples ainda ao levar-se em consideração um necessário fato complexificador: se o objeto dado ao conhecimento é social, tem-se como sujeito e como objeto da relação de conhecimento, simultaneamente, a sociedade. O sujeito do conhecimento nunca é, afinal, o indivíduo isolado, mas sempre a sociedade. A produção do conhecimento não é uma atividade individual, atividade de uma razão que se encontraria plena em cada indivíduo, mas uma atividade social – o conhecimento é todo produzido por homens em sociedade. Sujeito e objeto não são reciprocamente exteriores, portanto o objeto não se submete inocentemente ao sujeito – a sociedade, que é sujeito e objeto ao mesmo tempo, não se apresenta clara e docilmente, não se deixa penetrar pelo conhecimento de imediato. Muito pelo contrário, a sociedade se apresenta como o que não é e exige, para ser conhecida autenticamente, uma série de mediações.[233]

Mas como o objeto está inserido numa totalidade concreta, uma realidade complexa que determina a maneira pelo qual o objeto é pensando, o objeto como está posto sofre as determinações da estrutura e do momento onde existe. Uma existência concreta, mas que apenas é percebida pelo

---

[232] ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p. 190.
[233] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 34, 35.

sujeito por meio do pensamento: um concreto pensado. Mas esse concreto pensado apenas pode surgir no pensamento por meio da abstração do concreto, ele é o resultado dessa operação dialética. Essa abstração parte inicialmente da captura da aparência (*Schein*) do objeto, já que ele não aparece, como destacamos com Kashiura Jr., como conceito (*Begriff*) efetivo, mas apenas como um "brilho" do que é, por uma certeza sensível daquilo que pensamos ser.

> Apreender o abstrato para chegar ao concreto, apreender a aparência para chegar à essência: os desvios da dialética, o caminho tortuoso do pensamento que apreende a realidade contraditória, pode, é certo, parecer "ilógico". Não se trata, de qualquer maneira, de uma simples questão de lógica. O caminho do pensamento linear que se inicia pela totalidade abstrata pode ser até mais "lógico" – a "lógica", no entanto, existe apenas no intelecto do sujeito, não no objeto. Já o pensamento que ascende do abstrato ao concreto, da parte ao todo, é apto a reconstruir no pensamento a estrutura do objeto. É o caminho ditado pelo próprio objeto. A sucessão em que os elementos são apresentados, na série de mediações que conduz à totalidade, não é, portanto, acidental ou arbitrária, não é aleatória ou meramente conveniente. É uma ordem necessária, posto que determinada pela estrutura interna do objeto.[234]

Para compreender o concreto e, por conseguinte, a totalidade concreta, é preciso que nos coloquemos, pois, diante da tarefa inicial de abstrairmos o objeto. E para fazermos isso dialeticamente, devemos partir da compreensão da parte sem perder a percepção do todo, já que o objeto é engendrado por uma totalidade, um todo complexo estruturado. Ele está sobredeterminado por uma série de determinações e contradições que o fazem ser o que ele é. E para entender o objeto o caminho de sua estrutura interna impõe que devemos partir de suas determinações mais simples.[235]

---

[234] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 39, 40.

[235] Isso quer dizer que não há um conjunto de delineamentos metodológicos propriamente ditos que determina a forma como objeto será analisado. Pelo contrário, o que se pretende estabelecer é exatamente que não ha método "pré-pronto", mas sim que é o próprio objeto que exige um método de análise particular. Conforme afirma Netto: "Não oferecemos ao leitor um conjunto de regras porque, para Marx, o método não é um conjunto de regras formais que se 'aplicam' a um objeto que foi recortado para uma investigação determinada nem, menos ainda, um conjunto de regras que o sujeito que pesquisa escolhe, conforme sua vontade, para 'enquadrar' seu objeto de investigação. Recordemos a passagem de Lenin [...]: Marx não nos entregou uma lógica, deu-nos a lógica d'*O Capital*. Isto quer dizer que Marx não nos apresentou o que 'pensava' sobre o capital, a partir de um sistema de categorias previamente elaboradas e ordenadas conforme operações intelectivas: ele (nos) descobriu a estrutura e a dinâmica *reais* do capital; não lhe 'atribuiu' ou 'imputou' uma lógica: extraiu da efetividade do movimento do capital a *sua* (própria, imanente) *lógica* – numa palavra, deu-nos a teoria do capital: *a reprodução ideal do seu movimento real*. (NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 52, 53). Esse aspecto fundamental da dialética marxiana é uma importantíssima herança do legado hegeliano em Marx. Na dialética hegeliana também não há nenhum método, se tomarmos o significado da palavra como um conjunto de certas regras, padrões e linhas fundamentais tomadas *a priori* e a partir das quais se investiga dado objeto. Hegel procede de modo totalmente contrário à isso; na verdade, como oportunamente já mencionamos, o estabelecimento de padrões e esquemas apriorísticos foi justamente objeto das críticas que direcionou à epistemologia kantiana e à *Naturphilosophie*

Portanto, é preciso compreender o objeto como uma síntese de múltiplas determinações, determinações essas que fazem do objeto aquilo que ele efetivamente é. Para compreendermos quais são as múltiplas determinações opostas que constituem o objeto, é preciso abstrair o objeto, de modo a compreendê-lo não como pressuposto do método dialético, mas como resultado, concebendo gradualmente os elementos essenciais (determinações) que permitem a concepção do objeto na sua totalidade. Nesse sentido, Marx nos dá uma pista bastante clara sobre o método dialético marxiano ao estabelecer, nos "Elementos fundamentais para a crítica da economia política" – os "*Grundrisse"* – qual é propriamente o *método da economia política*:

> Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam, p. ex., trabalho assalariado, capital, etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço e etc. O capital, p. ex. não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. A primeira via foi a que tomou historicamente a Economia em sua gênese. Os economistas do século XVII, p. ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o Estado, muitos Estados etc.; mas sempre terminam com algumas relações determinantes, abstratas e gerais, tais como a divisão do trabalho, dinheiro, valor etc., que descobrem por meio da análise. Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados e abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, da unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação.[236]

---

de Schelling. Contra todo e qualquer tipo de método, Hegel insistia que o filósofo deveria se livrar de quaisquer regras, padrões e orientações pressupostas e simplesmente examinar o objeto investigado por si só. Essas regras e padrões devem ser o resultado da investigação, e não seu ponto de partida. O único "método" que Hegel nos apresenta é na verdade uma *antimetodologia*, uma metodologia que suspende todos os métodos e que encontra sua plenitude na forma do Conceito. (BEISER, Frederick C. **Hegel.** New York, USA; London, England: Routledge, 2005, p. 159-160).

[236] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 54, 55. Passagem quase idêntica pode ser encontrada na *Contribuição à crítica da econômica política*. Cf. MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. p. 246-247). Ainda, vale destacar a explanação de Rosdolsky: "Marx demonstra aqui, antes de tudo, que 'ir do abstrato ao concreto' é o único método científico adequado para 'apropriar-se do concreto, reproduzindo-o como um concreto pensado'. Na Introdução, em uma passagem famosa, ele diz: 'o concreto é concreto

Isso não quer dizer que, por partir do abstro rumo ao concreto, Marx ignora a realidade e os processos históricos. Muito pelo contrário; é a partir do devir real do capital e do desdobramento e desenvolvimento do capital na realidade que Marx elabora categorias abstratas que consigam expressar as condições reais desse desenvolvimento. O "concreto aparece no pensamento" como síntese, "como resultado", embora o concreto seja o "ponto de partida efetivo". Entretanto, a sequência da exposição da obra marxiana não tenta reproduzir a ordem do surgimento histórico das categorias que desenvolve. À ordem do concreto efetivo não necessariamente corresponde a ordem histórica. Como ressalta Grespan, *O capital* não é descrição da história do capitalismo:

> A apresentação das categorias realizada em *O capital* não reflete, assim, "a sequência em que elas foram historicamente determinantes". Não se expõe aí a história do capitalismo, começando com as formas econômicas anteriores para depois escrever o surgimento da "sociedade burguesa moderna": *O capital* não é uma narrativa histórica. A ordem das categorias econômicas depende, isto sim, "de sua articulação dentro da sociedade burguesa moderna" considerada como algo já estabelecido, "articulação" que se expressa na "relação que elas [as categorias econômicas] têm umas com as outras" no quadro da definição do conceito de capital.[237]

---

porque é síntese de múltiplas determinações e, portanto, a unidade do diverso.' Por isso, o pensamento só pode compreender plenamente o concreto 'em um processo de síntese', ou seja, pela reconstrução progressiva do concreto a partir de suas determinações abstratas mais simples. Se a análise científica (econômica, no caso) começa diretamente 'pelo real e concreto', 'pelas próprias condições reais' – por exemplo, a população ou o mercado mundial –, só poderá enxergar uma imagem difusa e totalmente indefinida da realidade. 'A população é uma abstração se deixo de lado, por exemplo, as classes de que se compõe. Essas classes, por sua vez, são uma palavra oca se desconheço os elementos sobre os quais repousam, como por exemplo, o trabalho assalariado, o capital etc. Estes últimos pressupõem a troca, a divisão de trabalho, o capital etc. [...] Portanto, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do conjunto. Buscando sempre maior precisão, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples: do concreto representado, chegaríamos a abstrações cada vez mais sutis, até alcançarmos as determinações mais simples. Atingido esse ponto, seria necessário uma viagem de volta, até reencontrar novamente a população. Agora, porém, não teríamos a representação caótica de um conjunto, mas sim uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações'. Por isso, o método cientificamente correto na economia política deve elevar-se 'a partir do simples – trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca – até o Estado, o comércio entre as nações e o mercado mundial', para poder examinar o desenvolvimento do modo de produção capitalista como uma totalidade orgânica." (ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 39, 40).

[237] GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 32. Vale dizer que as categorias econômicas apresentadas por Marx, tal como destacamos sobre as categorias hegelianas em nosso desenvolvimento sobre a dialética de Hegel, também são ontológicas. Como explica Netto e Braz: "Elas são *ontológicas* na medida em que têm existência real, histórico-concreta: elas são formas, modos de existência do ser social, que funcionam e operam efetivamente na vida em sociedade, independentemente do conhecimento que tenham os homens a seu respeito. Quando, através da reflexão, do pensamento racional, da análise teórica, os homens tomam consciência delas, conseguindo apreender a sua estrutura fundamental (a sua *essência*) a partir da visibilidade imediata que apresentam (a sua *aparência*) – quando enfim, é possível reproduzi-las, no seu dinamismo e nas suas relações, através de meios conceituais, então elas aparecem como produto do pensamento, tomando a forma de categorias *reflexivas*." (NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012).

Por outro lado, há de fato uma certa confusão entre lógica e história. O modo de apresentação de Marx, demonstra Postone, envolve uma argumentação complexa sobre essa relação que compreende o que já tratamos como uma "retrospectividade" peculiar à dialética.

> *O capital* começa como um desdobramento lógico cujo início, a mercadoria, pressupõe a categoria do capital: Marx ilumina o caráter essencial do capital desdobrando-o dialeticamente a partir da mercadoria. Esse caráter essencial é tal que, com o surgimento da categoria do mais-valor relativo, o desdobramento lógico da exposição se torna também histórico. A apresentação de Marx supõe que essa fusão do lógico e do histórico – isto é, da existência de uma lógica dialética da histórica – é específica da sociedade capitalista desenvolvida. Contudo [...] Marx apresenta o desdobramento lógico das categorias *antes* do surgimento do mais-valor relativo – partindo da mercadoria, passando pelo dinheiro e chegando ao capital – de tal modo que também pode ser lido como um desdobramento histórico. Ao fazer isso, Marx sugere, de maneira implícita, que a lógica historicamente determinada da história que caracteriza o capitalismo pode ser aplicada retrospectivamente a toda história. Sua exposição demonstra, no entanto, que o que parece ser um desdobramento histórico é, na verdade, uma projeção para trás, baseada em uma reconstrução lógica do caráter dinâmico da forma social do capital, um caráter dinâmico que esta assume somente quando plenamente desenvolvida.[238]

Marx apresenta uma crítica da economia política, e sobretudo uma crítica das teorias clássicas do valor. Ele nos revela como as categorias da economia política que se põem como trans-históricas devem ser transformadas em categorias críticas que compreendem a especificidade histórica das formas de riqueza e das relações sociais no capitalismo. O valor é, portanto, uma forma historicamente determinada de riqueza, que Marx analisa abstratamente sob a forma do valor como uma forma determinada pelo capital e da qual depende o capital, mas que, diante de uma retrospecção temporal dialética do presente, pode ser entendida equivocadamente como trans-histórica.

Em Marx, é a forma-valor pressuposta pelo capital que determina o desenvolvimento do capital (em outros termos, o capital determina a si mesmo) e os pressupostos que dão início a circulação reprodutiva do capital são pressupostos de natureza lógica – inobstante realizem-se através de existências materiais e algumas vezes sua explicação dependa de conjecturas históricas. O que aparece nos circuitos de produção e circulação como simples é resultado de uma relação lógica com o complexo. O capital, enquanto resultado final e pressuposto do desenvolvimento da forma-valor, aparece para nós inicialmente através da mercadoria. Ou seja, do complexo (capital)

---

[238] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 327.

abstraímos o simples (mercadoria), que é a forma de expressão imediata do primeiro[239]. Com efeito, aponta Rosdolsky:

> Isso não significa que Marx confunda, nem por um instante, essa hipótese metodológica com a realidade do capitalismo. Seu objetivo era, antes de mais nada, compreender a realidade concreta do modo de produção capitalista. Mas, para isso, visualizava apenas um método científico adequado, que esboçara na *Introdução* e passa a usar mais tarde nos *Grundrisse* e em *O capital*: o método de "caminhar do abstrato ao concreto". Segundo Marx, para investigar as leis em que se baseia o modo de produção capitalista, deve-se buscar em primeiro lugar o devir do capital – ou seja, seus processos tanto de produção como de circulação e reprodução – em condições ideais, como 'tipo geral'. Para isso, era preciso prescindir de todas as "formações mais concretas" do capital, entre as quais a existência de agentes não capitalistas etc.[240]

De tal forma que Marx não parte simplesmente da consideração da sociedade capitalista em termos concretos e particulares para entender os seus processos e fluxos constitutivos. Na verdade, Marx elabora – sem, é claro, perder de vista a totalidade concreta engendrada pelo capital como pano de fundo – um quadro categorial que lhe permite pressupor a categoria mais simples e fundamental do modo de produção capitalista como resultado do movimento lógico do capital, a mercadoria, permitindo-o alcançar as determinações que viabilizam a compreensão efetiva do devir do capital sem se perder em elementos que atrapalhariam uma adequada concepção dialético-racional do seu objeto de análise – em termos amplos, a produção material e a produção de valor.

Além disso, a investigação de Marx começa pelos elementos que constituem o modo de produção capitalista porque é através dele que o ser social se desenvolve. Uma sociedade ou uma comunidade, de acordo com Marx, têm suas relações e práticas sociais estabelecidas principalmente a partir do modo como ela realiza seu metabolismo social.

> Como em geral em toda ciência histórica e social, no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que o sujeito, aqui na moderna sociedade burguesa, é dado tanto na realidade como na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, *também do ponto de vista científico*, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela *enquanto tal*. É preciso ter isso em mente, porque oferece elemento decisivo para a subdivisão. Nada parece mais natural, por exemplo, do que começar pela renda da terra, pela propriedade

[239] Por essa razão Marx inicia explicitamente o vol. I d'*O capital* com a investigação da mercadoria e sua forma, logo no capítulo 1: "A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma 'enorme coleção de mercadorias', e a mercadoria individual como sua forma elementar; Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria". (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113).

[240] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 71.

> da terra, visto que está ligada à terra, fonte de toda riqueza e de toda existência [*Dasein*], e à primeira forma de produção de todas as sociedades mais ou menos estabilizadas – a agricultura. Mas nada seria mais falso. Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações.[241]

Para pensarmos, portanto, a sociedade moderna sob um ponto de vista científico, é preciso investigar o seu modo de produção, pois é justamente ele que determina a forma como as relações sociais se estabelecem e como elas se desenvolvem. A chave de compreensão para o funcionamento do ser social é a forma como esse ser social se (re)produz socialmente.

Isso não quer dizer que outros aspectos particulares como, por exemplo, a noção de propriedade privada, não sejam imprescindíveis para a investigação de Marx. Muito pelo contrário; a propriedade privada, v.g, é, de fato, um aspecto essencial do modo capitalista de produção. O modo de produção capitalista tem como elemento básico a apropriação privada da terra, ou seja, a apropriação privada é uma determinação do modo de produção capitalista. Mas ela não é constitutiva do modo de produção capitalista, e sim constituída por ele.[242]

A mercadoria é posta como a categoria elementar e o ponto de partida da análise justamente porque ela é a categoria mais abstrata e genérica, o elemento nuclear e primeiro, que nos principia no desvelamento da multiplicidade de determinações concretas e que nos possibilita caminhar pelo desenvolvimento das categorias propostas a partir do método da economia política, elevando-nos das formas de expressão mais abstratas às mais concretas, permitindo uma concepção efetiva do capital em geral e de suas formas de manifestação particulares.

Em síntese, o método de Marx se inicia com o mais simples e mais abstrato nível categorial, a mercadoria, ou mais precisamente, a forma mercadoria, do qual ele sistematicamente progride para formas categoriais mais complexas e concretas.

Note-se também que Marx abstrai a forma mercadoria da totalidade capitalista e, portanto, de uma forma social historicamente específica. A forma mercadoria é, por conseguinte, também uma categoria cuja validade histórica é particular ao modo de produção e troca capitalista. Isso implica que todas as formas de expressão da mercadoria são também historicamente específicas, assim como as instituições e indivíduos sociais que se relacionam mediados por essas formas, de

---

[241] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 59.
[242] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 44.

tal modo que todo o método dialético marxiano implica na apreensão de uma totalidade historicamente específica, isto é, o capitalismo enquanto forma social da sociedade moderna:

> A forma mercadoria é historicamente específica (é um estágio na reconstrução em pensamento do modo de produção capitalista), bem como simples e abstrata (é a primeira etapa dessa reconstrução). Correspondendo a isso, temos uma noção de agente social neste nível categorial que é ao mesmo tempo historicamente específico e extremamente tênue. Todas as características culturais, sociológicas e psicológicas essencialmente ligadas aos agentes sociais dentro dos modos de produção não capitalistas podem ser descartadas de uma só vez. Temos de lidar com os agentes tão somente na medida em que suas características culturais, sociológicas e psicológicas são uma função das estruturas que compõem o capitalismo.[243]

O desenvolvimento lógico da dialética apresentado por Marx é, como já ressaltamos, muito similar à dialética sistemática hegeliana. Por isso a compreensão do "método" lógico hegeliano que expusemos no primeiro capítulo é importante para a compreensão do método marxiano que demonstramos aqui. Em suma, ambos articulam a estrutura interna de um todo autossubsistente que se movimenta a partir de um impulso imposto a partir de si mesmo (no caso de Hegel, o Sujeito; no caso de Marx, o capital), e o fazem a partir da concepção de um sistema de categorias lógicas.

Compreender a dialética hegeliana é compreender a dialética marxiana, já que ambos apresentam o desenvolvimento lógico de um sistema de categorias ou formas de ser, desde as formas mais elementares e indeterminadas até as mais concretas e mais ricas. O impulso da passagem de uma categoria para outra, tanto na *Lógica* quanto n'*O Capital*, reside no fato de que aquela categoria atual é insuficiente para demonstrar sua necessidade, ou seja, sua efetividade. Dado que a forma considerada não é capaz de sustentar a si mesma, ela precisa passar a uma forma mais determinada que corresponda à sua realidade.[244]

Inobstante, diferentemente da dialética hegeliana, que progride de formas menos consistentes para formas cada vez mais subsistentes, a dialética marxiana, ao apresentar os

---

[243] Texto original: "The commodity form is historically specific (it is a stage in the reconstruction in thought of the capitalista mode of production) as well as simple and abstract (it is the first stage of that reconstruction). Corresponding to this we have a notion of social agency on this categorical level that is at once historically specific and extremely "thin". All cultural, sociological, and psychological features essentially connected to social agents within noncapitalist modes of production can be dismissed at once. We have to deal with agents only insofar as their cultural, sociological, and psychological features are a function of the structures that make up capitalism". (SMITH, Tony. *Marx's* Capital and the Hegelian Dialectical Logic In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993, p. 21, tradução nossa).

[244] ARTHUR, Christopher J. Hegel's *Logic* and Marx's *Capital* In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993, p. 67.

movimentos do "valor-sujeito", demonstra que o auto desenvolvimento do capital se torna cada vez mais disruptivo e irracional e que suas contradições se tornam cada vez mais agudizadas e incontornáveis.

Considerando ainda a influência da matriz hegeliana, apontamos preliminarmente que nossa leitura pressupõe uma conceituação do capitalismo em "termos de uma forma historicamente específica de interdependência social com um caráter social e aparentemente objetivo", tal como faz Postone e como já sinalizamos oportunamente. Nesses termos, a interdependência social se realiza através de relações sociais que são constituídas por formas determinadas de práticas sociais, formas que se descolam dos agentes subjetivos e se tornam independentes deles, adquirindo uma dimensão objetiva autônoma que institui uma forma nova e progressivamente abstrata de dominação que submete esses agentes a coerções e imperativos estruturais impessoais que não podem ser corretamente percebidos como resultado de uma dominação concreta pessoalizada. Isto é, trata-se do surgimento autônomo de uma estrutura abstrata de dominação impessoal que se sobrepõe sobre a vontade dos homens e determina a própria forma como esses indivíduos se relacionam socialmente de modo geral. Essa perspectiva não apenas reconceitua a perspectiva tradicional que se tem sobre o capitalismo, mas permite uma análise das características sistêmicas próprias da sociedade moderna. [245]

Isso também exige que a leitura da teoria crítica de Marx não conceba o conceito de trabalho como uma categoria trans-histórica que concebe o elemento fundante da vida social, como, a nosso ver, equivocadamente o faz grande parte das teorias marxistas tradicionais. Pelo contrário, o trabalho que constitui o mundo social e que é a origem de toda a riqueza social não é uma concepção que deva ser aplicada à todas as sociedades humanas, mas exclusivamente à sociedade moderna ou ao capitalismo.[246]

---

[245] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 18. De acordo com Postone, "essa reinterpretação trata a teoria do capitalismo de Marx menos como uma teoria das formas de exploração e dominação *na* sociedade moderna e mais como uma teoria social crítica da própria natureza da modernidade. A modernidade não é um estágio evolutivo para o qual evoluem todas as sociedades, mas uma forma específica de vida social originada na Europa ocidental que se desenvolveu em um complexo sistema global". Ibidem, p. 18).

[246] Ibidem, p. 19. A esse respeito, vale importante consulta a um texto do antropólogo Marcel Mauss intitulado *Ensaio sobre a dádiva*, que nos apresenta como as "relações de troca" existentes nas tribos polinésias estavam orientadas não pelo princípio da equivalência, mas pelo princípio da dádiva, constituindo um modo de vida social completamente inimaginável do ponto de vista de um perspectivismo moderno. Cf. MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva* in: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

3.2. Forma-valor e mercadoria: capital, tempo e trabalho

A ordem lógica através da qual se delineia o desenvolvimento da dialética marxiana é indispensável para se compreender de maneira adequada a forma como o capital se autodesenvolve em termos dialéticos. Por esse motivo, considerando que apresentaremos as categorias da dialética marxiana, tal como Marx o faremos a partir da mercadoria, a forma elementar da produção e circulação capitalista, a partir da qual desdobraremos as outras formas de expressão do capital indispensáveis para a apreensão básica da crítica da economia política de Marx, dentre elas o trabalho, a forma-valor, o dinheiro, o mais-valor e o capital propriamente dito.

Em Marx, a mercadoria não representa nenhuma entidade transcendente nem um objeto ideal sem correspondência material. Ao tratar da mercadoria, Marx se refere a ela como um entidade abstrata, um conceito que representa idealmente a multiplicidade de mercadorias diversas. Mas ele não ignora sua especificidade histórica.

> A análise de Marx da mercadoria não é um exame de um produto que é trocado independentemente da sociedade em que ocorre; não se trata da investigação da mercadoria arrancada do seu contexto social nem de como ela pode contingentemente existir em muitas sociedades. Em vez disso, a análise de Marx trata "*a forma-mercadoria* como a forma social geralmente necessária do produto" e como a "*forma elementar geral da riqueza*". Mas, de acordo com ele, a mercadoria é a forma do produto apenas no capitalismo.[247]

Na manifestação concreta de sua forma, tais mercadorias existem concretamente como objetos externos, cujas propriedades as determinam e as definem como uma ou outra coisa e cuja utilidade serve ao uso humano para a satisfação de suas necessidades. Trata-se, portanto, de uma coisa que contém utilidade, tanto do ponto de vista da qualidade quanto da quantidade. Essa utilidade constitui a mercadoria como *valor de uso*. A mercadoria, portanto, a partir da utilidade

---

[247] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 152. Acrescentamos: "A categoria 'mercadoria', na análise de marx, não se refere simplesmente a um objeto, mas uma forma 'objetiva' historicamente específica de relações sociais – uma forma estruturante e estruturada de prática social que constitui uma forma radicalmente nova de interdependência social. Essa forma se caracteriza por uma dualidade historicamente específica supostamente no centro do sistema social: valor de uso e valor, trabalho e trabalho abstrato. Partindo da categoria de mercadoria como forma dualística, unidade não idêntica, Marx busca desenvolver a estrutura em arco da sociedade capitalista como uma totalidade, a lógica intrínseca do seu desenvolvimento histórico, bem como os elementos da experiência social imediata que escondem a estrutura subjacente dessas sociedade. Ou seja, dentro da estrutura da crítica marxiana da economia política, a mercadoria é a categoria essencial no coração do capital; ele a revela para iluminar a natureza do capital e sua dinâmica intrínseca." (Ibidem, p. 164).

baseada nas determinidades que ela possui, qualitativas e quantitativas, apresenta-se como um valor de uso cuja efetivação se realiza no uso ou consumo, e se constitui como suporte material [*stofflische Träger*] do *valor de troca*.[248]

> O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço, por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valer intrinsèque*); portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos].[249]

Na circulação capitalista, é possível trocar duas mercadorias, ou seja, dois valores de uso diferentes, pelo mesmo valor. Isto é, embora os valores de uso sejam diferentes, ambas os produtos se equivalem quantitativamente. É preciso que haja uma medida comum que possibilite a equivalência desta troca. Essa propriedade comum é, justamente, o valor de troca. A utilidade determinada de cada mercadoria faz das mercadorias valores de uso determinados; essa utilidade é determinada pelas propriedades físicas desses valores de uso, suas determinidades qualitativas. Mas na troca de mercadorias, os valores de uso são abstraídos. A troca é possibilitada justamente pela equivalência dos valores de troca. A mercadoria detém um *duplo caráter*, dado que contém em si tanto determinado valor de uso quanto determinado valor de troca.

Como denota Marx, as mercadorias, enquanto valores de uso, são de diferentes qualidades. Mas ao passo em que são tomadas como valores de troca, suas quantidades podem variar, sem que haja qualquer átomo de valor de uso. Ao abstrairmos do valor de uso determinado pelas propriedades materiais da mercadoria, a única propriedade comum que resta nelas é o fato de serem *produtos do trabalho*. Apagando suas qualidades sensíveis, não abstraímos apenas o fato de, v.g., uma mesa ser uma mesa, mas também o fato de a mesa ser o produto do trabalho de um carpinteiro. A utilidade específica do trabalho desaparece, bem como as formas concretas específicas desses trabalhos, que se tornam indistinguíveis, tornando-se simples *trabalho humano abstrato*[250]. O

---

[248] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113, 114. Uma tradução mais apurada de *stofflische Träger* envolve a ideia de que a mercadoria é uma concretude "transportadora de substância", isto é, o valor, enquanto substância da mercadoria, depende intrinsecamente de um "corpo" (material ou imaterial) que apareça como invólucro do valor.

[249] Ibidem, p. 114.

[250] Ibidem, p. 116. Bastante didática é a explicação de Marx nos *Grundrisse*: "Toda mercadoria (produto ou instrumento de produção) = a objetivação de um determinado tempo de trabalho. O seu valor, a relação na qual se troca por outra mercadoria ou na qual outra mercadoria é trocada por ela, = o *quantum* de tempo de trabalho nela realizado. Se, p. ex., a mercadoria = 1 hora de tempo de trabalho, ela se troca então com todas as mercadorias que são produto de 1 hora de tempo de trabalho. [...]. O valor da mercadoria é diferente da própria mercadoria. O valor (valor de troca) é a mercadoria

produto do trabalho aparece, portanto, não mais como valor de uso, mas como mercadoria e como suporte de valor. Isso só é possível por causa da especificidade histórica da determinação do trabalho implicada pelo modo de produção capitalista:

> O produto do trabalho é, em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época historicamente determinada de desenvolvimento: uma época em que o trabalho dispendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade objetiva, isto é, como seu valor.[251]

Como valores, então, as mercadorias são tão somente objetos sociais. Toda a especificidade do trabalho concreto é abstraída dos produtos, o que ocorre particularmente no modo de produção capitalista. Na medida em que o valor aparece como uma mediação social que substitui as relações sociais abertas e que esse valor é determinado pelo trabalho, é o trabalho em si que constitui a mediação social entre indivíduos independentes. Ou seja, a interpendência social está assentada absolutamente sobre o trabalho. O trabalho e seus produtos, no capitalismo, são automediantes, medeiam a si mesmos; o trabalho, mais precisamente, o trabalho abstrato, desempenha a função de mediar as relações sociais. Não são as relações sociais que atribuem ao trabalho um caráter social, mas é o próprio trabalho que confere a si seu caráter social, dando ao trabalho, aos produtos do trabalho e às relações sociais determinados pelo capital um caráter objetivo. O trabalho é automediador e é também um meio social precisamente porque a aquisição de produtos e, consequentemente, as relações pessoais, dependem inteiramente de sua mediação. O trabalho constitui, assim, uma totalidade, e uma totalidade especificamente capitalista na medida em que, enquanto é trabalho abstrato e valor, só pode existir em um modo de produção capitalista; ele constitui, portanto, uma totalidade capitalista.[252]

---

somente na troca (efetiva ou imaginada); o valor não é só a permutabilidade dessa mercadoria em geral, mas sua permutabilidade específica. O valor é ao mesmo tempo o expoente da relação na qual a mercadoria se troca com outras mercadorias e o expoente da relação na qual a mercadoria já se trocou com outras mercadorias na produção (tempo de trabalho materializado); é permutabilidade determinada quantitativamente." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 90, 91).

[251] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 137.

[252] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 178. Consoante Postone, "*se, em sociedades tradicionais, as relações sociais atribuem significado e significância ao trabalho, no capitalismo o trabalho atribui a si próprio e às relações sociais um caráter 'objetivo'*. Esse caráter objetivo é historicamente constituído quando o trabalho, que recebe vários significados específicos das relações sociais abertas em outras sociedades, medeia a si próprio e nega esses significados. Nesse sentido, a objetividade pode ser vista como o 'significado' não abertamente social que emerge historicamente quando a atividade social de objetivação

As mercadorias se manifestam, considerando seu caráter abstrato, como simples geleia de trabalho humano cristalizado. Elas são constituídas pelo trabalho humano objetivado e acumulado em sua forma; trabalho vivo convertido em trabalho morto. A substância que representa a quantidade de trabalho humano objetivado em uma mercadoria é o valor. Na relação entre valores de troca, a substância comum que permite a medida de equivalência aparece na forma do valor, cuja substância é constituída pela quantidade de trabalho dispendido. Entretanto, não o trabalho em sua forma concreta, mas, como já mencionamos, o trabalho enquanto trabalho humano abstrato, isto é, simples dispêndio de força de trabalho humana[253]. O trabalho é tomado num sentido coletivo enquanto resultado da força de trabalho humano social médio. O tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, assim, não é considerado em termos individuais, mas em termos sociais. Por isso ele é tempo de trabalho socialmente necessário[254]:

> [O] tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. Após a introdução do tear a vapor na Inglaterra, por exemplo, passou a ser possível transformar uma dada quantidade de fio em tecido empregando cerca da metade do trabalho de antes. Na verdade, o tecelão manual inglês continuava a precisar do mesmo tempo de trabalho para essa produção, mas agora o produto da sua hora de trabalho individual representava apenas metade da hora de trabalho social e, por isso, seu valor caiu para a metade do interior. Portanto, é unicamente a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor. A

reflexivamente se determina socialmente. Na estrutura dessa abordagem, as relações nas sociedades tradicionais determinam trabalhos, implementos e objetos que, inversamente, parecem possuir um caráter social determinante. No capitalismo, o trabalho e seus produtos criam uma esfera de relações sociais objetivas: elas são de fato socialmente determinantes, mas não se expressam como tal. Pelo contrário, parecem ser puramente 'materiais'". (Ibidem, p. 200, 201).

[253] A medida do valor é, portanto, determinada pela quantidade de trabalho humano objetivado na mercadoria: "[...] um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de "substância formadora de valor", isto é, da quantidade de trabalho nele contida. A própria quantidade de trabalho é medida por seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, seu padrão de medida em frações determinadas de tempo, como hora, dia etc.". (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 116.

[254] De acordo com Hypollite: "Através desse conceito, Marx deseja estabelecer, em primeiro lugar, que o produto do trabalho constitui, por assim dizer, um vasto produto coletivo em relação ao qual, embora inconscientemente, todos os produtores individuais têm uma certa *solidariedade*; o que conta não é o seu tempo de trabalho individual, mas seu tempo de trabalho social. Em segundo lugar, Marx quer dizer que este trabalho deveria corresponder às *necessidades sociais* de um dado período, à distribuição social dessas necessidades". Texto original: "Through this concept Marx wishes to convey, in the first place, that the product of the labor constitute, as it were, a vast *collective product* in relation to which, though unconsciously, all individual producers have a certain *solidarity*; what counts is not their individual working time but their social working time. Secondly, Marx wants to say that this labor should correspond to the *social needs* of a period, to a *social distribution* of those needs." (HYPOLLITE, Jean. **Studies on Marx and Hegel**. Traduzido por John O'Neill. New York, EUA; San Francisco, Londres: Basic Books, 1969, p. 142, 143, tradução nossa).

> mercadoria individual vale aqui somente como exemplar médio de sua espécie. Por essa razão, mercadorias em que estão contidas quantidades iguais de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho têm a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra.[255]

Isso quer dizer, portanto, que não somente a mercadoria possui um duplo aspecto. O trabalho também revela, pois, um *duplo caráter*. Ele se apresenta para nós tanto como *trabalho concreto* quanto como *trabalho abstrato*:

> Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso.[256]

A categoria do trabalho abstrato concerne a um processo social em que as qualidades específicas dos diversos trabalhos concretos são abstraídas e reduzidas ao seu denominador comum: trabalho humano. Da mesma forma, a categoria da grandeza de valor que se refere à abstração dessas especificidades materiais das mercadorias produzidas e trocadas implica uma redução a um denominador comum subjacente, o tempo de trabalho despendido em sua produção.[257]

Para que se as diversas mercadorias possam ser mensuradas conforme a quantidade de trabalho que cada uma delas contém, é preciso reduzi-las a um trabalho uniforme simples, ou seja, é preciso convertê-las sob a medida de um trabalho geral médio. Contudo, a determinação de que uma quantidade de trabalho contida numa mercadoria corresponda a quantidade socialmente

---

[255] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 117. A ideia de que o tempo de trabalho abstrato é o que define a grandeza de valor de uma mercadoria já havia sido exposta muito antes, na *Contribuição à crítica da economia política:* "O tempo de trabalho é a existência viva do trabalho, não interessa a sua forma, o seu conteúdo, a sua individualidade; é o seu modo de existência na sua forma quantitativa, e simultaneamente a sua medida imanente. O tempo de trabalho materializado nos valores de uso das mercadorias é ao mesmo tempo a substância que faz delas valores de troca, logo mercadorias, e o padrão para mediar a grandeza precisa do seu valor. Quantidades correlatas de diferentes valores de uso, nas quais se materializa o mesmo tempo de trabalho, são equivalentes; ou ainda, todos os valores de uso são equivalentes nas proporções em que contêm igual tempo de trabalho empregue, materializado. Enquanto valores de troca, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho coagulado*." (MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. p. 14, 15).

[256] Ibidem, p. 124.

[257] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 221.

necessária para sua produção diz respeito somente à magnitude do valor. O trabalho que constituiu a unidade dos valores não é, entretanto, apenas trabalho médio, simplificado e igualizado. Ele é também trabalho de um sujeito particular, um trabalhador individual, representado em dado produto. Mas essa mercadoria, ao ser apreendida como valor, deve representar a encarnação do trabalho social e por essa razão deve ser conversível de um valor de uso para qualquer outro valor de uso. Nesse sentido, o trabalho particular deve manifestar-se também e imediatamente como o seu contrário, isto é, como trabalho social.[258]

> Essa flagrante contradição só pode ser resolvida se os diferentes trabalhos forem equiparados no intercâmbio, mediante a redução deles ao trabalho abstrato, geral, humano. O trabalho do indivíduo, para resultar em valor de troca, deve poder expressar-se em um equivalente geral, ou seja, na representação do tempo de trabalho do indivíduo como tempo de trabalho geral [...]. Tornar-se-á social ao "assumir a forma de seu contrário imediato, a forma da generalidade abstrata". Portanto, não se trata aqui da natureza social pura, mas do "modo específico como o trabalho que determina o valor de troca, que produz mercadorias, é trabalho social."[259]

Isto é, o valor de troca das mercadorias passa a ser determinado pelo trabalho social a partir do momento em que as relações entre indivíduos, e entre seus trabalhos individuais, se tornam parte de uma rede de relações sociais que tornam os trabalhos particulares partes do trabalho social geral encarado como trabalho médio produzido pela sociedade. Dessa forma, os trabalhos de cada trabalhador se tornam relacionados como trabalhos gerais iguais entre si, dado que todos eles são idênticos na medida em que consistem em sua igualdade enquanto trabalho humano. Esse caráter especificamente social dos trabalhos independentes particulares, o fato de serem todos resultado da força de trabalho humana, faz com que ele seja subsumido à condição de "forma-valor" dos produtos do trabalho.

Para encontrar a base dos valores das mercadorias, é preciso que as diferentes quantidades de valor das mercadorias estejam não apenas medidas pela quantidade de valor que seu valor de uso expressa, mas também que elas se manifestem como encarnação do trabalho social e, por essa razão, possam ser trocadas por qualquer mercadoria, sejam transformáveis em qualquer valor de uso que se pretenda.[260]

---

[258] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 113.
[259] Ibidem, p. 113.
[260] Ibidem, p. 114.

> O trabalho materializado nas mercadorias "deve representra-se como trabalho social, mas como trabalho individual alienado". Mas esta segunda necessidade só aparece na sociedade produtora de mercadorias. Só nela o trabalho do indivíduo deve apresentar-se como seu contrário, como um trabalho desprovido de individualidade, abstratamente geral e, sob essa forma, social.[261]

Em suma, o trabalho é a substância do valor, dado que é o que determina sua grandeza; o tempo de trabalho materializado ou objetivado – cuja medida é dada pelo tempo socialmente necessário – determina a grandeza do valor e, portanto, a relação quantitativa expressa no valor de troca. O trabalho concreto, por sua vez, é o que cria efetivamente valores de uso. Mas no modo de produção capitalista este deve aparece na troca necessariamente sob a forma de trabalho humano abstrato.

O valor é quantificado por aquela especificidade que todos os trabalhos têm em comum, a saber, dispêndio de trabalho humano. Esse dispêndio, por sua vez, é determinado por uma medida de tempo. Isso quer dizer que a grandeza de valor é medida pelo tempo, que é capaz de exprimir a quantidade de trabalho contida na mercadoria a partir da medição por frações fragmentadas de tempo. Em suma, a medida do valor se dá por meio de uma forma determinada e abstrata de tempo: o dispêndio de trabalho humano socialmente necessário. É por isso que é possível falarmos da produção de mais-valor, v.g., mesmo na ausência do lucro, sua forma aparente de expressão. Pois, se o valor é determinado essencialmente pelo tempo socialmente necessário dispendido, o excedente econômico é, na verdade, o "excedente temporal" produzido pelo trabalho, que se expressa como excedente temporal de determinado trabalho individual e déficit temporal de outro. Aqui o excedente do valor não aparece sob sua forma positiva, mas sob sua forma negativa: *expropriação do tempo de vida.*[262]

O tempo socialmente necessário, tal como todas as categorias do capital, é historicamente determinado. Ele expressa uma norma temporal geral que vincula os produtores, uma forma de

---

[261] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 114.

[262] Considerando que todas as relações acabam sendo submetidas ao império do tempo como medida do valor, todo indivíduo é transformado, em seu nível nuclear, em uma "microfábrica" de unidades fragmentadas de tempo potencialmente produtivas e sujeitas à apropriação pelo desdobramento englobante da valorização do capital. Os indivíduos se tornam átomos subsumidos por uma totalidade constituída pelo trabalho como meio de exploração do tempo de vida dos indivíduos capturados na forma do valor.

dominação abstrata que institui o tempo como uma necessidade enquanto mediação social objetiva.[263]

Assim, o ponto de referência do tempo de trabalho socialmente necessário é a sociedade como um todo. Isto é, a determinação da grandeza de valor de uma mercadoria por meio do tempo de trabalho socialmente necessário envolve uma mediação socialmente geral – uma norma temporal geral - sobre uma ação individual. Vejamos Postone:

> O tipo de necessidade expressado no termo "tempo de trabalho socialmente necessário" é uma função dessa mediação geral e reflexiva. À primeira vista parece ser simplesmente uma declaração descritiva da quantidade média de tempo necessária para produzir uma determinada mercadoria. Uma análise mais aprofundada, no entanto, revela que essa categoria é uma nova determinação da forma de dominação social constituída pelo trabalho determinado pela mercadoria – que [Postone chama] de necessidade social "historicamente determinada", em oposição à necessidade social "natural" e trans-histórica. O tempo gasto na produção de um determinado produto é mediado de maneira socialmente geral e transformado em uma média que determina a grandeza do valor do produto. A categoria de tempo de trabalho socialmente necessário expressa, então, uma norma temporal geral resultante da ação dos produtores, que estes devem obedecer. O produtor é obrigado a produzir e trocar mercadorias para sobreviver e – se quiser receber o "valor integral" de seu tempo de trabalho – esse tempo deve ser igual à norma temporal expressa pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Como categoria da totalidade, o tempo de trabalho socialmente necessário expressa uma necessidade social quase objetiva com a qual os produtores são confrontados. É a dimensão temporal de dominação abstrata que caracteriza as estruturas de relações sociais alienadas no capitalismo. A totalidade social constituída pelo trabalho como mediação geral objetiva tem um caráter tempo, no qual o *tempo se torna uma necessidade*.[264]

O tempo ascende como uma forma dominante de vida. Ao progresso do capitalismo como forma de vida, vemos umbilicalmente conectado o progresso do *tempo abstrato* como forma dominante de tempo. Quanto mais a forma mercadoria se torna a forma dominante de configuração da vida social, tanto se torna predominante o tempo abstrato, expressão temporal de unidades

---

[263] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 223.

[264] Ibidem, p. 223. Destacamos ainda: "Embora o valor seja constituído pela produção de mercadorias particulares, a grandeza do valor de um determinado produto é, por reflexo, uma função de uma norma social geral constituída. O valor de uma mercadoria, em outras palavras, é o momento individualizado de uma mediação social geral; sua grandeza não é uma função do tempo de trabalho realmente necessário para produzir aquela mercadoria em particular, mas da mediação social geral expressa pela categoria de tempo de trabalho socialmente necessário. Diferentemente da medida da riqueza material, que é uma função da quantidade e da qualidade dos produtos particulares, a medida do valor expressa uma *relação* determinada – a saber, uma relação entre o particular e o geral-abstrato que tem a forma de uma relação entre momento e totalidade. Ambos os termos dessa relação são constituídos pelo trabalho, que funciona como atividade produtiva e socialmente mediadora. O duplo caráter do trabalho subjaz a medida temporal, abstrata e quase objetiva da riqueza social no capitalismo e gera uma oposição entre a gama de produtos ou trabalhos específicos e uma dimensão geral abstrata que constitui e é constituída por esses trabalhos específicos." (Ibidem, p. 223).

invariáveis, tempo de relógio, cuja origem se verifica essencialmente na organização do tempo social da modernidade.[265]

O tempo abstrato é independente dos eventos. Ele é diferente do tempo concreto ou do tempo histórico peculiar às sociedades pré-capitalistas, cujo tempo era marcadamente determinado em função de eventos, *i.e.*, em razão de ciclos naturais, períodos particulares da vida humana, processos, etc. (como, v.g., tempo para cozimento de arroz ou para rezar um pai-nosso). O tempo abstrato se expressa de forma uniforme, homogênea, contínuo, independe de processos ou fatos que o delimitem, sendo dividido em unidades iguais, constantes e não qualitativas. Essa forma de tempo se torna dominante principalmente na Europa ocidental, entre os séculos XIV e XVII, e sua disseminação social é historicamente uma consequência da predominância das relações sociais mediadas pela forma mercadoria, aparecendo como temporalidade organizadora da produção social. Abstraído da realidade material, o tempo abstrato ganha progressivamente um estatuto objetivo, universal e absoluto, como se fosse o autêntico tempo humano e histórica[266]. Como descreve Agamben:

> A concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda idéia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois. Esta representação do tempo como homogêneo, retilíneo e vazio nasce da experiência do trabalho nas manufaturas e é sancionada pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento retilíneo uniforme sobre o movimento circular. A experiência do tempo morto subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano. O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sentido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como o verdadeiramente histórico.[267]

A uniformização e a homogeneização do tempo como sequência de unidades temporais idênticas instrumentaliza até mesmo a eliminação da especificidade dos trabalhos. No processo de trabalho, v.g., a diferença concreta existente entre trabalhos simples e trabalhos mais complexos, submetidos à cronologia vazia do tempo abstrato pontualesco, encontra sua medida comum no fato de serem ambos simples dispêndio de trabalho humano objetivado durante determinada unidade de

---

[265] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 247.
[266] Cf. Ibidem, p. 233-250.
[267] AGAMBEN, G. **História e Infância:** destruição da experiência e origem da história. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 117.

tempo. Dessa forma o trabalho complexo vale apenas como trabalho simples potenciado ou multiplicado, condensando uma maior quantidade de trabalho em menos tempo. Assim, o trabalho complexo pode ser reduzido qualitativamente a trabalho simples, caracterizando-se apenas por representar uma quantidade maior de trabalho simples dispendido durante mais tempo, precisamente graças ao esvaziamento de qualquer determinação qualitativa do tempo.[268]

Portanto, as mercadorias se relacionam quantitativamente como diferentes valores de troca, e qualitativamente como diferentes valores de uso. Mas, na relação de troca, é a relação quantitativa que vale. Enquanto simples produtos ou bens, as mercadorias se manifestam como valores de uso. Mas elas só são mercadorias por causa do caráter duplo de sua existência: elas expressam valor de uso e valor de troca, são qualitativamente úteis ao mesmo tempo em que erigem-se como suportes de valor. É sua dupla forma que as caracterizam como mercadorias. A relação de troca de uma mercadoria para a outra pressupõe, pois, tanto a sua utilidade quanto o seu valor. Todavia, é o valor que caracteriza a relação de troca. As mercadorias possuem um valor objetivo na medida em que são expressão de trabalho humano; sua objetividade é social e ela só se manifesta numa relação social entre mercadorias. A relação de troca entre mercadorias é uma relação entre os valores de duas mercadorias. Essa relação expressa uma *forma-valor* (*Wertform*).[269]

A forma-valor se expressa na relação entre valores de troca, cuja *forma simples* é apreendida na relação direta entre duas mercadorias. Nessa relação, uma mercadoria em determinada quantidade equivale a outra em determinada quantidade. A segunda mercadoria exerce

---

[268] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 122. "O trabalho que é considerado mais complexo e elevado do que o trabalho social médio é a exteriorização de uma força de trabalho com custos mais altos de formação, cuja produção custa mais tempo de trabalho e que, por essa razão, tem um valor mais elevado que a força simples de trabalho. Como o valor dessa força é mais elevado, ela também se exterioriza num trabalho mais elevado, trabalho que cria, no mesmo período de tempo, valores proporcionalmente mais altos do que aqueles criados pelo trabalho inferior. Mas qualquer que seja a diferença de grau entre o trabalho de fiação e a de joalheria, a porção de trabalho com a qual o trabalhador joalheiro apenas repõe o valor de sua própria força de trabalho não se diferencia em nada, em termos qualitativos, da porção adicional de trabalho com a qual ele cria mais-valor. Tal como antes, o mais-valor resulta apenas de um excedente quantitativo de trabalho, da duração prolongada do mesmo processo de trabalho: num caso, do processo de produção do fio, noutro, do processo de produção de joias. Por outro lado, em todo processo de formação de valor, o trabalho superior tem de ser reduzido ao trabalho social médio; por exemplo, uma jornada de trabalho superior tem de ser reduzida a *x* jornadas de trabalho simples. Poupa-se, com isso, uma operação supérflua e simplifica-se a análise, por meio do pressuposto de que o trabalhador empregado pelo capital realiza o trabalho social médio não qualificado". (Ibidem, p. 274).

[269] Ibidem, p. 124, 125. Em nosso interregno, em razão da imprescindibilidade do tema para o desenvolvimento do texto, nós explicamos de modo bastante reduzido o desenvolvimento da forma de valor ou forma-valor. Aqui ela será explicada de maneira um pouco mais detida.

um papel ativo, constituindo-se como referencial de equivalência, enquanto a outra é com ela relacionada e seu valor é por ela determinado: v.g. uma saca de café = uma camiseta.

A inversão das posições troca o papel de cada mercadoria na relação de troca, e a variação de sua determinidade quantitativa expressa apenas a variação da grandeza de valor. Desse modo, poderíamos também dizer que 20 pacotes de café = 20 camisetas, ou, mantendo a camiseta como a forma de valor, que, v.g., 20 botões = uma camiseta. A equação apenas exprime o fato de que 20 botões valem o mesmo que uma camiseta.

Considerando-se que a forma de valor possui um caráter *relativo*, a relação quantitativa entre ambas as mercadorias não pode estar assentada sobre a variação quantitativa de cada tipo de mercadoria. Deve haver uma base comum que permita estabelecer sua relação de equivalência. Esse fundamento é precisamente o trabalho. Na realidade, a relação que se estabelece entre uma mercadoria e outra é uma relação entre o trabalho contido em uma mercadoria e o trabalho contido na outra. Ambas as mercadorias – o pacote de café e a camiseta – são valores de uso diferentes, mas possuem como caráter comum o trabalho humano contido neles. Ambas são expressão de uma dada quantidade de trabalho humano abstrato objetivado. Assim, as reduzimos ao que elas têm de comum, o trabalho humano em geral, cuja manifestação se dá pela expressão da quantidade de trabalho humano objetivado: valor.[270]

No exemplo anterior, a camiseta aparece como a *forma-valor* ou *forma de valor*. Isto é, o valor de uma mercadoria – pacote de café – aparece expresso no valor de uso de outra mercadoria – a camiseta. Ambos são materialmente distintos, mas nessa relação de igualdade, a camiseta expressa a quantidade de valor do pacote de café. Como explica Marx:

> Por meio da relação de valor, a forma natural da mercadoria *B* [a camiseta] converte-se na forma de valor da mercadoria *A* [o pacote de café], ou o corpo da mercadoria *B* converte-se no espelho do valor da mercadoria *A*. Ao relacionar-se com a mercadoria *B* como corpo de valor, como materialização de trabalho humano, a mercadoria *A* transforma o valor de uso *B* em material de sua própria expressão de valor. O valor da mercadoria *A*, assim expresso no valor de uso da mercadoria *B*, possui a forma do valor relativo.[271]

Isso significa que uma mercadoria, ao expressar seu valor no valor de uso de uma outra mercadoria, imprime nela uma forma especial de valor: a forma de *equivalente*. Isso ocorre por

[270] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 127-128.
[271] Ibidem, p. 130.

necessidade: nenhuma mercadoria pode expressar seu valor a partir de si mesma; nenhuma mercadoria se relaciona consigo mesma como seu equivalente. Na troca, uma mercadoria equivale – e deve equivaler, em alguma medida - a uma outra; o valor de uma mercadoria é determinado pelo valor de outra a partir de uma relação de equivalência. Um valor de uso torna-se assim forma de valor da outra mercadoria. O trabalho concreto se torna forma de expressão do trabalho humano abstrato.[272]

No conjunto da forma de valor simples, temos, pois, que uma mercadoria expressa o seu valor a partir da permutabilidade direta com outra mercadoria. Nessa relação, portanto, a mercadoria tem seu valor de troca determinado. É somente nessa relação que o valor de troca aparece, apenas quando está diante de uma relação de troca. O que o caráter duplo da mercadoria revela de fato é que ela é constituída por seu valor de uso – sua utilidade – e por seu "valor" – a quantidade de dispêndio de trabalho humano nela cristalizado.

Essa forma é insuficiente para explicar o atual estágio da circulação no modo de produção capitalista. Entretanto, a partir do desdobramento dela mesma é possível determinar sua forma mais completa. Se uma mercadoria A corresponde a uma mercadoria B, nada nos impede de estabelecer essa relação de equivalência para mercadorias C, D, E, etc. Um pacote de café pode valer uma camiseta, mas, dependendo da quantidade de trabalho nela objetivado, também pode ser equivalente a 1 kg de chá, a um travesseiro ou a uma cartela de cigarros. Temos assim que um pacote de café = uma camiseta, ou = 1 kg de chá, ou = um travesseiro, ou = uma cartela de cigarros. Aqui temos a *forma de valor total ou desdobrada*:

> O valor de uma mercadoria – [do pacote de café], por exemplo – é agora expresso em inúmeros outros elementos do mundo das mercadorias. Cada um dos outros corpos de mercadorias torna-se um espelho do valor [do pacote de café]. Pela primeira vez, esse mesmo valor aparece verdadeiramente como geleia de trabalho humano indiferenciado. Pois o trabalho que o cria é, agora, expressamente representado como trabalho que equivale a qualquer outro trabalho humano, indiferentemente da forma natural que ele possua e, portanto, do objeto no qual ele incorpora, se [na camiseta], ou no [travesseiro]

[272] "A primeira peculiaridade que se sobressai na consideração da forma de equivalente é esta: o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, do valor. A forma natural da mercadoria torna-se forma de valor. [...] Como nenhuma mercadoria se relaciona consigo mesma como equivalente e, portanto, tampouco pode transformar sua própria pele natural em expressão de seu próprio valor, ela tem de se reportar a outra mercadoria como equivalente ou fazer da pele natural de outra mercadoria a sua própria forma de valor." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 133). A segunda peculiaridade reside no fato de que a forma de equivalente faz com que o trabalho concreto se torne a forma de manifestação do trabalho humano abstrato: "O corpo da mercadoria que serve de equivalente vale sempre como incorporação de trabalho de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto se torna, assim, expressão do trabalho humano abstrato." (Ibidem, p. 134).

> ou [na cartela de cigarros] etc. Por meio de sua forma de valor, o [pacote de café] se encontra em relação social não mais com apenas outro tipo de mercadoria individual, mas com o mundo das mercadorias. Como mercadoria, ele é cidadão nesse mundo. Ao mesmo tempo, a série infinita de suas expressões demonstra que, para o valor das mercadorias, é indiferente a forma específica do valor de uso na qual o [pacote de café] se manifesta.[273]

Isso quer dizer que, independentemente da utilidade de cada uma das mercadorias, todas elas são consideradas equivalentes enquanto suportes materiais portadores de valor. Sua forma natural é reduzida à forma abstrata de equivalente. Os trabalhos concretos e específicos que a constituem são tomados como expressões particulares do trabalho humano considerado socialmente (trabalho humano geral).

Contudo, isso ainda não demonstra como é possível expressar a relação de troca a partir de uma substância comum. Poderíamos seguir comparando qualquer mercadoria indefinidamente e notaríamos que a forma de valor total consiste apenas num conjunto de expressões de forma de valor simples. Mas a troca como conhecemos depende de uma mercadoria que seja a medida comum dessas relações de troca. Uma mercadoria que funcione como única forma de valor possibilita que o valor de todas as outras mercadorias seja expresso num único tipo de mercadoria. Desse modo, as mercadorias passam a expressar o seu valor de maneira simples, já que o fazem através de uma única mercadoria, e também de maneira unitária, já que a forma de valor se torna comum a todas e, portanto, universal, configurando uma *forma de valor universal*.[274]

A forma de valor universal não surge espontaneamente: uma mercadoria não se torna, de um dia para outro, o equivalente universal das relações de troca entre mercadorias. Ela somente se configura como a mercadoria reguladora da troca na medida em que passa a ser adotada habitualmente como tal.

> Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera "existência social" dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal [*allseitige*], e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida.[275]

---

[273] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 138, 139.
[274] Ibidem, p. 141.
[275] Ibidem, p. 142.

Como equivalente universal, essa mercadoria se transforma no semblante do valor, ou seja, seu talhe incorpora a substância do valor, o trabalho humano universal. Nessa fórmula, todo trabalho concreto é reduzido a uma simples forma de manifestação do trabalho humano geral e traduzido em mero dispêndio de trabalho humano indiferenciado.[276]

Portanto, na forma de valor universal, as mercadorias ganham uma existência que se descola delas; elas possuem seu próprio valor de uso, mas também se expressam em uma quantidade de valor que as diferencia de qualquer outro valor de uso. Essa forma permite então que todas as mercadorias se relacionem entre si como valores, ou, mais propriamente, como valores de troca, na medida em que institui uma medida comum que faz com que as mercadorias apareçam não somente como qualitativamente iguais, consideradas como valores em geral, mas também como grandezas de valor comparáveis em termos quantitativos medidos pelo equivalente universal.[277]

Mas na medida em que uma mercadoria se torna um equivalente universal, ela é excluída, por causa dessa qualidade, por todas as outras mercadorias. Ela deixa de ser uma forma de valor relativa, já que não pode mais ser equivalente de si mesma (isso implicaria numa tautologia vazia, como dizer que uma camiseta = uma camiseta). Não há nenhuma quantificação de grandeza de valor nessa expressão. O equivalente universal precisa ser excluído da cadeia da forma de valor relativa. Nessa justa medida é que ela se torna uma mercadoria-dinheiro.

> A forma de equivalente universal é uma forma do valor em geral e pode, portanto, expressar-se em qualquer mercadoria. Por outro lado, uma mercadoria encontra-se na forma de equivalente universal [...] apenas porque e na medida em que, ela é excluída por todas as demais mercadorias da qualidade de equivalente. E é somente no momento em que essa exclusão se limita definitivamente a um tipo específico de mercadoria que a forma de valor relativa unitária do mundo das mercadorias ganha solidez objetiva e validade social universal. Agora, o tipo específico de mercadoria em cuja forma natural, a forma de equivalente, se funde socialmente torna-se mercadoria-dinheiro [*Geldware*] ou funciona como dinheiro. Desempenhar o papel do equivalente universal no mundo das mercadorias torna-se sua função especificamente social e, assim, seu monopólio social. [...] Uma mercadoria determinada conquistou historicamente esse lugar privilegiado: o ouro.[278]

---

[276] Destacamos em Marx: "A forma de valor universal, que apresenta os produtos do trabalho como meras geleias de trabalho humano, mostra, por meio de sua própria estrutura, que ela é a expressão social do mundo das mercadorias. Desse modo, ela revela que, no interior desse mundo, o caráter humano universal do trabalho constitui seu caráter especificamente social". (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 143).

[277] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 142.

[278] Ibidem, p. 144, 145. Como explica Marx: "O ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque já se confrontava com elas anteriormente, como mercadoria. Igual a todas as outras mercadorias, ele também funcionou

Devém, pois, a *forma-dinheiro*. Historicamente, é o ouro que se torna a mercadoria mais apropriada para exprimir o equivalente universal da forma-dinheiro. A forma de equivalente universal se funde à forma natural da mercadoria ouro, e este passa a ser a manifestação corpórea da forma-dinheiro.[279]

> Como valores, todas as mercadorias são qualitativamente diferentes idênticas e apenas quantitativamente diferentes, portanto, todas se medem reciprocamente e se substituem (se trocam, são mutuamente convertíveis) em relações quantitativas determinadas. O valor é a sua relação social, sua qualidade econômica. Um livro de um valor determinado e um pão com o mesmo valor trocam-se mutuamente, são o mesmo valor, só que em materiais diferentes. Como valor, a mercadoria é simultaneamente equivalente para todas as outras mercadorias em uma determinada proporção. Como valor, a mercadoria é equivalente; como equivalente, todas as suas qualidades naturais são nela extintas; não mantém mais qualquer relação quantitativa particular com as outras mercadorias; ao contrário, é tanto a medida universal como a representante universal, como o meio de troca universal de todas as outras mercadorias. Como valor, é *dinheiro*.[280]

---

como equivalente, seja como equivalente individual em atos isolados de troca, seja como equivalente particular ao lado de outros equivalentes-mercadorias [*Warenäiquivalenten*]. Com o tempo, ele passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais amplos, como equivalente universal. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, ele tornou-se mercadoria-dinheiro, e é apenas a partir do momento em que ele já se tornou mercadoria-dinheiro que [...] a forma de valor universal se torna forma-dinheiro." (Ibidem, 145).

[279] Sobre a origem do dinheiro, afirma Marx: "O dinheiro não nasce por convenção, como tampouco sucede com o Estado. Nasce da troca e na troca, espontânea e naturalmente, é um produto dela. *Originalmente*, servirá como dinheiro a mercadoria [...] que mais é trocada como objeto de necessidade, que mais circula [...]. Assim, sal, peles, gados, escravos. [...] A qualidade particular da mercadoria, seja como objeto particular de consumo (peles), seja como instrumento imediato de produção (escravo), qualifica-a como dinheiro. No curso do desenvolvimento acontecerá exatamente o inverso, *i.e.*, a mercadoria que menos é objeto imediato de consumo ou instrumento de produção melhor representará o aspecto de que serve à necessidade *da troca enquanto tal*. No primeiro caso, a mercadoria devém dinheiro em virtude de seu valor de uso particular; no segundo, adquire seu valor de uso particular porque serve como dinheiro. Durabilidade, inalterabilidade, divisibilidade e reconvertibilidade, transporte relativamente fácil por conter elevado valor de troca em pequeno espaço, tudo isso torna os metais preciosos particularmente apropriados para o último estágio. Constituem, ao mesmo tempo, a transição natural para a primeira forma do dinheiro." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 113). Como descreve Marx, o ouro tende a se estabelecer como o padrão da forma-dinheiro na medida em que, além de ser o primeiro metal propriamente descoberto pelo homem – em razão de sua forma metálica pura facilmente distinguível e da necessidade de simples trabalho braçal para sua descoberta –, é o mais denso e geralmente encontrado em sua forma mais pura, embora seja o mais difundido, e por isso jamais encontrado em grandes quantidade (nota que determina sua preciosidade/raridade; "a raridade é o elemento do valor somente na medida em que o não raro em si e para si, a negação da raridade, o elementar, não tem valor porque não aparece como resultado da produção. Na determinação original do valor, era mais valioso aquilo que era mais independente da produção consciente e voluntária, pressupondo-se sua demanda). Sua cor e seu brilho pomposo estimulam seu uso em adornos e como realce de outros objetos. (Ibidem, p. 121-126).

[280] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 91.

Mas é imperioso lembrar que as mercadorias se equiparam como valor na medida em que o trabalho é a substância desse valor. As mercadorias se equivalem na medida em que todas são consideradas formas particulares de manifestação da mesma substância, o trabalho humano geral. Como explica Rosdolsky,

> [...] os produtos do trabalho só são valores na medida em que sejam considerados encarnações de uma mesma substância social, o trabalho humano geral. Todavia, o trabalho "não existe como objeto universal de troca, independente e desvinculado [...] das particularidades naturais das mercadorias". O trabalho de indivíduos isolados apresenta diversos graus de intensidade e habilidade; é trabalho determinado, concreto, que "adapta materiais naturais específicos a necessidades específicas do homem". Como tal, resulta objetivado "em uma mercadoria determinada e específica, dotada de qualidades específicas, mantendo relações específicas com as necessidades". Na condição de trabalho humano geral – na condição de valor –, deve objetivar-se "em uma mercadoria que expressa apenas sua cota, ou quantidade, que seja indiferente às qualidades naturais e por isso possa ser metamorfoseada em – ou trocada por – qualquer outra mercadoria que seja objetivação de um mesmo tempo de trabalho". Em outras palavras: "Tal como é diretamente, a mercadoria só é tempo de trabalho individual objetivado, portador de um conteúdo específico, e não tempo de trabalho geral. Não é diretamente valor de troca; deve tornar-se valor de troca". Mas, como "representar uma mercadoria particular, diretamente, como tempo de trabalho geral objetivado? Ou, o que dá no mesmo, como conferir diretamente ao tempo de trabalho individual, incorporado em uma mercadoria particular, o caráter de universalidade?"[281]

As mercadorias são qualitativamente diferentes; um pão, v.g., não é igual a um livro. Enquanto qualidades naturalmente diferentes elas são incomensuráveis. Mas no circuito de produção e circulação econômica ambas possuem certa medida de valor; enquanto mercadorias, elas são qualitativamente iguais, já que todas as mercadorias são qualitativamente iguais; sua diferença é apenas quantitativa. Essa diferença de uma mercadoria para a outra é o seu valor, sua qualidade econômica. O valor supõe a convergência de todas as mercadorias sob uma única substancial, o trabalho social, deixando de lado suas propriedades naturais. Por essa razão, as mercadorias tornam-se equivalentes; sua diferença é somente quantitativa, porque na condição de valor elas podem ser equivalidas. Enquanto valor, a mercadoria é o padrão universal de medida, o representante e o meio universal de troca de todas as mercadorias. Isto é, como Marx aponta na forma do valor: a mercadoria é *dinheiro*.[282]

---

[281] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 105, 106.
[282] Ibidem, p. 106.

> Justamente "porque as mercadorias, como valores, diferem uma das outras quantitativamente", "a diversidade natural das mercadorias deve entrar em contradição com sua equivalência econômica". Logo, seu valor também deve adquirir uma "existência qualitativamente distinguível" delas mesmas. Pois, "na condição de valor, toda mercadoria é divisível; em sua existência natural, no entanto, isso não é verdade. Na condição de valor, ela segue sendo sempre a mesma, apesar das metamorfoses e formas de existências pelas quais pode passar sucessivamente; na realidade, só há intercâmbio de mercadorias porque elas são diferentes e correspondem a necessidades diferentes. Na condição de valor, ela é universal; como mercadoria real, é algo particular. Como valor, é sempre intercambiável; na troca real, isso só ocorre quando ela satisfaz certas condições particulares. Como valor, a medida de seu potencial de troca está determinada por ela mesma, pois o valor de troca expressa precisamente a relação em que ela substitui outras mercadorias; na troca real, ela só é intercambiável em quantidades fixadas por suas qualidades naturais e correspondentes às necessidades dos que participam da troca [...]". Portanto, o que antes aparecia como uma contradição entre tempo geral e tempo individual de trabalho aparece agora como uma contradição entre o caráter geral da mercadoria como valor e seu caráter particular como valor de uso. Essa contradição visível, prossegue Marx, "só pode ser resolvida *se for objetivada"*, "desdobrando-se" a mercadoria no intercâmbio real, ou seja, criando-se para ela "uma forma de existência social separada de sua forma de existência natural: o dinheiro".[283]

Essa descrição lógica da gênese do dinheiro é própria da leitura hegeliana de Marx. Aqui as mercadorias aparecem, em termos hegelianos, como o real, o particular, o múltiplo, enquanto que o dinheiro surge como o ideal, o universal, a unidade. Mas o dinheiro não expressa diretamente o valor das mercadorias, pois ele é também uma mercadoria particular – a existência concreta de um universal é sempre também um particular –, devendo operar como representante do forma-dinheiro, o padrão de medida propriamente dito.

Eis aí a dedução dialética da gênese do dinheiro a partir do valor. Não se trata, todavia, de pura dedução lógica. As categorias econômicas aqui em jogo (mercadoria, valor de troca e

---

[283] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 106, 107. Rosdolsky frisa a necessidade de apreendermos que isso somente acontece no âmbito da troca efetiva: "Entenda-se bem: só no intercâmbio real. Pois, enquanto se trate de mera determinação do valor, importa tão somente descobrir a substância do valor das mercadorias, na qual se baseiam as relações de troca, ou para dizer em outras palavras, a 'medida imanente do valor'. Ao trocar duas mercadorias, estabeleço que 'cada uma das mercadorias é igual a uma terceira, ou seja, é diferente de si mesma. Esta terceira mercadoria, diferente de ambas, já que expressa uma', é precisamente seu valor: para que se possa compará-la a outras mercadorias, a mercadoria 'deve ser antes de tudo convertida em tempo de trabalho, ou seja, em algo qualitativamente diferente dela mesma'. 'No papel e mentalmente, essa metamorfose se efetua por simples abstração; na troca real, porém, é preciso haver uma *mediação* real [...]; a abstração deve ser novamente objetivada'. Isso só pode ocorrer na relação entre mercadoria e mercadoria, pois os proprietários de mercadorias não estão inseridos em nenhuma comunidade de produção e só se relacionam uns com os outros com a mediação de seus produtos. Por isso, só outra mercadoria pode expressar o valor da mercadoria (assim como, por exemplo, só é possível expressar o peso de um pão comparando-o com outro corpo, por exemplo o ferro). Logo, já não basta que a mercadoria 'tenha no espírito uma dupla existência'. 'Este desdobramento ideal implica (e deve seguir implicando) que a mercadoria [também] se apresente na troca real sob dupla forma: por um lado, como produto natural; por outro, como valor de troca. Isso quer dizer que seu valor de troca adquire uma existência material separada dela', que se materializa de forma independente no dinheiro." (Ibidem, p. 107).

dinheiro) representam relações reais e não podem ser deduzidas da pura lógica, ignorando qualquer contexto histórico (podemos dizer o mesmo das categorias da *Lógica* hegeliana, que partem da apreensão do movimento da própria realidade – Marx faz esse mesmo movimento). A dedução lógica das categorias econômicas do capital é também uma dedução histórica; o desenvolvimento abstrato dessas categorias corresponde paralelamente ao seu desenvolvimento histórico e é a descrição da realidade concreta dos desdobramentos do modo de produção capitalista no nível da abstração lógica.[284]

Toda essa construção nos revela o duplo caráter da mercadoria. Sua existência é cindida em duas; a mercadoria existe, por um lado, "naturalmente", como um corpo material, enquanto que, como que sobreposta a essa existência material, encontra-se o valor como qualidade diferenciada, que se justapõe a ela. Isto é, há uma existência material da mercadoria enquanto mercadoria, e uma existência da mercadoria enquanto qualidade puramente econômica. Ambas existem simultaneamente porque a mercadoria possui essa dupla natureza de conter em si tanto uma existência natural quanto uma existência econômica enquanto valor. Como existência material, a mercadoria conserva suas determinidades essentes que definem sua qualidade, apresentando-se para nós como uma particularidade; contudo, enquanto valor, a mercadoria é um universal; o valor é precisamente o equivalente universal que dissolve as particularidades das diferentes mercadorias contrapostas, submetendo-as a um único equivalente universal abstrato: o dinheiro.

De qualquer modo, a compreensão geral do que vem a ser mercadoria não deixa de denunciar seu caráter esfíngico ainda não revelado. A mercadoria é "uma coisa muito intrincada", cheia de "sutilezas metafísicas e melindres teológicos". Sua natureza mística e enigmática surge precisamente de sua forma. Enquanto valor de uso, não guarda nem encobre nenhum segredo. Por outro lado, o fato de ela ser o resultado de ser dispêndio de trabalho humano também não oculta nenhum mistério. Os homens "sempre trabalharam" para produzir seus meios de subsistência, em alguns estágios de desenvolvimento com mais intensidade e em outros com menos. Não é, então, nem no valor de uso e nem no valor da mercadoria que se encontra a chave para compreender a especificidade dela, mas sim na forma-mercadoria, sob o qual os trabalhos humanos são igualados na relação material que igualiza objetivamente o valor dos produtos do trabalho. As relações entre

[284] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 109.

os produtores assumem assim a forma de uma relação social entre os próprios produtos do trabalho na medida em que a quantidade do "dispêndio de força humana de trabalho assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho".[285]

> O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais.[286]

Eis o caráter fetichista do mundo das mercadorias. No modo de produção capitalista, as relações sociais aparecem como aquilo que elas efetivamente não são: relações entre coisas. As

---

[285] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 146, 147.

[286] Ibidem, p. 147. Ainda: "Portanto, os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano dede mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem. A descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade, mas de modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho. O que é valido apenas para essa forma particular de produção, a produção de mercadorias – isto é, o fato de que o caráter especificamente social dos trabalhos privados, independentes entre si, consiste em sua igualdade como trabalho humano e assume a forma do caráter de valor dos produtos do trabalho –, continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo, mesmo depois daquela descoberta, do mesmo modo como a decomposição científica do ar em seus elementos deixou intacta a forma do ar como forma física corpórea." (Ibidem, p. 149). Não seria isso aquilo que poderíamos chamar de razão cínica? Este espectro fetichista da mercadoria é exatamente o epítome da ideologia em sua forma plena, que nos obriga ao paradigma do cinismo. Como denota Zizek, tomando de empréstimo a noção de razão cínica aventada por Peter Sloterdijk: "O sujeito cínico está bastante ciente da distância entre a máscara ideológica e a realidade social, mas ainda sim ele insiste na máscara. A fórmula, como proposta por Sloterdijk, seria então: 'eles sabem muito bem o que estão fazendo, e ainda sim o fazem'. A razão cínica não é mais ingênua, mas um paradoxo de uma falsa consciência iluminada: sabe-se da falsidade muito bem, está-se ciente do interesse particular oculto por trás da universalidade ideológica, mas ainda sim não se renuncia a ele". Texto original: "The cynical subject is quite aware of the distance between the ideological mask and the social reality, but he none the less still insists upon the mask. The formula, as proposed by Sloterdijk, would the ben: 'they know very well what they are doing, but still, they are doing it'. Cynical reason is no longer naive, but is a paradox of na enlightened false consciousness: one knows the falsehood very well, one is well aware of particular interest hidden behind an ideological universality, but still one does not renounce it." (ZIZEK, Slavoj. **The sublime object of ideology**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Verso, 2008, p. 25). A noção de ideologia não compreende uma falsa percepção do real, mas, a rigor, um aspecto fantasmático da realidade que produz efeitos reais – a universalidade ideológica não está separada do real, mas é constitutiva do próprio real em meio ao qual tenta se embrenhar. Os efeitos da ideologia nós no fundo sabemos quais são, e mesmo assim isso não nos impede de continuar fazendo o que fazemos. Sabemos, v.g., que a acumulação de valor somente é possível com a espoliação do excedente econômico produzido pelo trabalho. E mesmo assim continuamos cinicamente nos apropriando desse excedente.

relações sociais entre os produtores individuais – que, na medida em que produzem e trocam uns para os outros, constituem um trabalho social total – são reificadas.

A forma de mediação social historicamente específica determinada pelo capital erige um estado de coisas que coloca o produtor privado independente de um lado, isolando-o do processo social de produção. Dessa forma, configura-se um sistema alienado independente dos próprios produtores; o mundo é cindido entre um mundo de pessoas e um mundo de objetos.[287]

Assim, não são os homens que dominam o processo de produção, mas sim o processo de produção que os domina. O modo de produção se estabelece como uma realidade objetiva que cria uma dimensão abstrata de dominação. Os homens passam a ser dominados pelas próprias coisas que criaram, como que encantados por um feitiço (fetiche)[288]. Como explica Rubin:

> A teoria do fetichismo elimina da mente dos homens a ilusão, o grandioso engano originado pela aparência dos fenômenos na economia mercantil, e a aceitação dessa aparência (o movimento das coisas, das mercadorias e seus preços de mercado) como essência dos fenômenos econômicos.[289]

As mercadorias precisam dos homens. Pois sem eles elas não poderiam se realizar indo ao mercado e trocando-se umas pelas outras. Os possuidores de mercadorias se tornam então seus

---

[287] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 302.

[288] O que Marx toma como "fetiche", ou mais propriamente, aquilo que ele chama de "fetichismo da mercadoria", não é uma simples analogia ou uma metáfora das sutilezas metafísicas que a mercadoria produz; a ideia de fetiche utilizada por Marx é de fato proveniente de um ponto de vista antropológico do fenômeno mercantil. Segundo Karatani, "Deveríamos nos atentar ao fato de que Marx estava pensando em uma espécie de animismo quando escreveu sobre o fetiche da mercadoria no capital. O fetiche não é aqui uma mera metáfora, mas uma força semelhante a um anima. O fetichismo não é apenas um sbuproduto da troca de mercadorias. Na verdade, quando pensamos na troca, inevitavelmente encontramos a questão do anima, porque o intercâmbio com outros desconhecidos exige algum poder para garantir. Nos tempos em que não havia nem estado, tal poder espiritual ou fetiche ligado às coisas garantia as trocas." Texto original: "We should take heed that Marx was thinking of a kind of animism when he was writing about the commodity fetish in *Capital*. Fetish is not a mere metaphor here but an anima-like force. Nor is fetishism of commodities just a by-product of commodity exchange. In fact, when we think of exchange, we inevitably encounter the question of anima, because exchange with unfamiliar others require some power to ensure it. In times when there was no law nor state, such spiritual power or fetish attached to things guaranteed exchanges." (KARATANI, Kojin. "Capital as Spirit" in: **Crisis & Critique**, v. 3, n. 3 (2016), p. 172). O fetichismo da mercadoria também é observado com especial atenção por Rubin, que o considera "a base de todo o sistema econômico das mercadorias": "Marx não mostrou que apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas. A estrutura da economia mercantil leva as coisas a desempenharem um papel social particular e extremamente importante e, portanto, a adquirir propriedades sociais específicas. [...] A ilusão e o erro na mente dos homens transformam categorias econômicas reificadas em 'formas objetivas' (de pensamento) das relações de produção de um modo de produção historicamente determinado: a produção mercantil." (RUBIN, Isaak I. **A teoria marxista do valor**. Tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987, p. 19, 20).

[289] RUBIN, Isaak I. **A teoria marxista do valor**. Tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987, p. 19.

guardiões enfeitiçados, estabelecendo entre si uma relação social e econômica que esconde precisamente uma relação social entre coisas. Contudo, esses guardiões, amaldiçoados, logo não passam de figuras que personificaram e incorporaram a "vontade" das mercadorias.[290]

Os homens estabelecem uma conexão social entre si, mas somente em função do valor de troca. Eles se confrontam na relação de troca simplesmente como portadores de valores de troca. Como afirma Marx, o lastro de sua conexão social, eles o trazem no bolso:

> A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devêm uma atividade ou produto para si; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca* ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro*. De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como o seu nexo com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso. A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o *valor de troca*, *i.e*, um universal em que toda individualidade, peculiaridade, é negada, apagada.[291]

A circulação de mercadorias surge porque um possuidor de mercadorias comercializa um produto motivado pelo fato de que sua mercadoria não possui, para ele, qualquer valor de uso. O que lhe interessa, portanto, é o seu valor de troca; a mercadoria aparece como um suporte de valor de troca que lhe permite adquirir o valor de uso que pretende obter. Assim, ele comercializa sua mercadoria porque, embora seu valor não seja de seu proveito, ela pode ser do interesse de outro trocador de mercadorias. Ao efetuar com ele a troca, aquele possuidor de mercadorias adquire um meio de troca que o possibilitará comprar o valor de uso que deseja que ele desejva inicialmente. Dessa forma, o circuito de trocas se constitui com possuidores de valor de uso e não-possuidores de valor de uso:

> Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores. Portanto, elas precisam universalmente mudar de mãos. Mas essa

---

[290] Afirmamos que as mercadorias possuem uma "vontade própria" porque partimos da premissa de que o capital se constitui como um sujeito-substância da totalidade que ele mesmo engendra. Dessa forma, as mercadorias, enquanto a manifestação particular mais imediata do sujeito capital, acabam por se realizar, na verdade, como simples "veículos/corpos finitos" que cumprem a vontade do capital. Esse movimento descreve desmistificadamente o movimento do *Geist* hegeliano, que depende de corpos finitos (sujeitos humanos) para realizar a sua vontade/razão na história. Tal como os homens realizam a vontade do *Geist*, as mercadorias realizam a vontade do capital, cujo *prius* é a valorização.

[291] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 105.

> mudança de mãos constitui sua troca, e essa troca as relaciona umas com as outras como valores e as realiza como valores. Por isso, as mercadorias têm de se realizar como valores antes que possam se realizar como valores de uso. Por outro lado, elas têm de se conservar como valores de uso antes que possam se realizar como valores, pois o trabalho humano que nelas é despendido só conta na medida em que seja despendido numa forma útil para outrem. Se o trabalho é útil para outrem, ou seja, se seu produto satisfaz necessidades alheias é algo que somente a troca pode demonstrar.[292]

As mercadorias, portanto, não se confrontam como valores de uso, mas se relacionam umas com as outras como valores. Para que elas possam se relacionar como valores é preciso que haja uma mercadoria que funcione como um equivalente universal, realizando-se como medida das grandezas de valor das mercadorias que circulam nos processos de troca. Essa mercadoria, excluída como valor de uso, assume a forma do equivalente universal socialmente válida a partir da própria ação social das outras mercadorias, que excluem uma determinada mercadoria na qual elas expressam universalmente seu valor. Nesse processo devém o dinheiro, signo do valor, que determina os produtos do trabalho como mercadorias.[293]

As mercadorias não são, contudo, mensuráveis por causa do dinheiro. É prontamente possível comensurar o valor de todas as mercadorias, já que todas são suportes materiais de valor e, portanto, são geleias de trabalho humano objetivado. Elas são, portanto, inerentemente comensuráveis entre si. É por isso que elas podem medir seus valores de forma conjunta por meio da mesma mercadoria específica, sendo assim convertidas em sua medida conjunta de valor, ou seja, em dinheiro. O dinheiro, enquanto medida de valor, é, pois, a forma de manifestação da medida intrínseca de valor das mercadorias: tempo de trabalho.[294]

O dinheiro é a forma de expressão do quantum de tempo de trabalho que se encontra objetivada em determinada mercadoria. Todavia, ele não se exprime pela forma-valor, mas pela forma-dinheiro, isto é, pelo preço. O preço é a medida de grandeza de valor do dinheiro:

---

[292] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 160.

[293] Ibidem, p. 161, 162. A mercadoria e o dinheiro ganham forma dialeticamente, surgindo num mesmo momento lógico. A mercadoria pressupõe o dinheiro, e o dinheiro pressupõe a mercadoria: "[...] na mesma medida em que se opera a metamorfose dos produtos do trabalho em mercadorias, opera-se também a metamorfose da mercadoria em dinheiro". (Ibidem, p. 162). De outro modo, como demonstra Marx: "O produto devém mercadoria; a mercadoria devém valor de troca; o valor de troca da mercadoria é sua qualidade imanente de dinheiro; essa sua qualidade de dinheiro se desprende dela como dinheiro, adquire uma existência social universal separada de todas as mercadorias particulares e seu modo de existência natural; à relação do produto consigo mesmo como valor de troca devém sua relação com um dinheiro existente junto dele, ou de todos os produtos com um dinheiro existente fora de todos eles. Assim como a troca efetiva dos produtos gera seu valor de troca, seu valor de troca gera o dinheiro. (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 96).

[294] Ibidem, p. 169.

> O preço ou a forma-dinheiro das mercadorias é, como sua forma de valor em geral, distinto de sua forma corpórea real e palpável, portanto, é uma forma apenas ideal ou representada. O valor do ferro, do linho, do trigo, etc., apesar de invisível, existe nessas próprias coisas; ele é representado por sua igualdade com o ouro, numa relação que só assombra no interior de suas cabeças. Por isso, a fim de informar seus preços ao mundo exterior, o detentor das mercadorias tem ou de passar a língua em suas cabeças, ou nelas fixar etiquetas. Como a expressão dos valores das mercadorias em ouro é ideal, nessa operação só pode ser aplicado o ouro representado ou ideal. Todo portador de mercadorias sabe que ele não dourou suas mercadorias pelo simples fato de dar a seu valor a forma do preço ou a forma representada do ouro e que nele não necessita da mínima quantidade de ouro real para avaliar em ouro os valores das mercadorias. Em sua função de medida de valor, o ouro serve, portanto, apenas como dinheiro representado ou ideal. [...]. Embora apenas o dinheiro representado sirva à função de medida do valor, o preço depende inteiramente do material real do dinheiro. O valor, isto é, a quantidade de trabalho humano que, por exemplo, está contida em 1 tonelada de ferro, é expresso numa quantidade representada da mercadoria-dinheiro que contém a mesma quantidade de trabalho. Por isso, a depender do fato de a medida do valor ser o ouro, a prata, ou o cobre [ou o real, o dólar ou o yen], o valor da tonelada de ferro obtém expressões de preço totalmente distintas ou é representado em quantidades totalmente diferentes de ouro, prata ou cobre [ou real, dólar ou yen].[295]

É importante apontar que o valor de todas as mercadorias, cuja grandeza determina os valores de troca das mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho exigido para a sua produção. O preço é a expressão deste valor na forma do dinheiro. Contudo, a diferença não é somente nominal. Trata-se de coisas efetivamente diferentes. O valor de troca de uma mercadoria é o valor médio real daquela mercadoria. No entanto, os valores de mercado não correspondem exatamente a esse valor; eles variam, se aproximando do valor real como se este valor fosse um terceiro, mantendo-se constantemente diferente dele. Preço e valor não são, pois, sinônimos: na esfera da circulação o valor acaba sendo guiado pela lei dos movimentos realizados pelo preço. Mas eles nunca coincidem com exatidão, permanecendo sempre diferentes; quando coincidem, é de modo acidental. Nesse sentido, o preço das mercadorias mantém-se a todo momento inferior ou superior ao seu valor, cuja expressão somente é possível na queda e no aumento de seus preços. Os preços das mercadorias são determinados principalmente pela oferta e pela demanda; mas são os custos de produção que determinam as oscilações da oferta e da demanda[296]. Como explicam Netto e Braz:

---

[295] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 170, 171.
[296] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 99-100.

> O preço expressa o valor, mas não se identifica com ele; inúmeros fatores podem influenciar variações que indiquem preços *superiores* ou *inferiores* ao valor efetivo de uma mercadoria. Entretanto, quando se examina com cuidado a evolução dos preços de mercadorias em séries históricas mais longas (isto é, em períodos mais dilatados), verifica-se que as variações dos preços em relação ao valor acabam por se compensar e, na média, os preços acabam coincidindo com o valor. Independentemente dessas variações, porém, quando se consolida a produção mercantil, *as mercadorias são trocadas conforme a quantidade de trabalho socialmente necessário nelas investido*. Essa é a chamada **lei do valor** [...].[297]

Dessa forma, compreendendo-se que o preço não é igual ao valor, a saber, que ele não é igual ao tempo de trabalho de trabalho socialmente necessário para produzir dada mercadoria, o preço não pode ser a forma de expressão do tempo de trabalho. Se isso fosse verdadeiro – se valor e preço fossem idênticos – o tempo de trabalho deveria expressar-se paradoxalmente como igual e não igual si mesmo, isto é, deveria expressar-se tanto determinante como indeterminante do valor. Contudo, não é isso que acontece. É essa diferença entre valor e preço que cria a necessidade de uma terceira mercadoria que sirva de padrão para expressar o valor de troca real da mercadoria[298]. Com o preço, atribui-se à mercadoria a aparência ideal de valor.

Em suma, com a forma-dinheiro todas as mercadorias são mensuráveis através da mesma medida – e coisas que não são propriamente mercadorias podem vir a sê-lo. O preço se torna a expressão da grandeza de valor do dinheiro que determinada mercadoria vale[299]. O dinheiro desempenha assim o papel de medida dos valores, ao mesmo tempo em que se estabelece como a forma padrão dos preços. Enquanto ele é capaz de quantificar a quantidade de trabalho humano objetivado em uma mercadoria, ele também serve como padrão de medida da definição dos preços. Como medida dos preços, ele mede quanto dinheiro vale uma mercadoria; como medida de valor,

---

[297] NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012, p. 103.

[298] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 101.

[299] Como descreve Marx: "O valor de troca expresso em dinheiro, *i.e.*, equiparado ao dinheiro, é o *preço*. Após o dinheiro ter sido posto como coisa autônoma diante dos valores de troca, os valores de troca são postos na determinabilidade do dinheiro que, enquanto sujeito, os confronta. Mas todo valor de troca é um *quantum* determinado; valor de troca determinado quantitativamente. Enquanto tal, é = um determinado *quantum* de dinheiro. De acordo com a lei geral [do valor] essa determinabilidade é dada pelo tempo de trabalho realizado no valor de troca. Por conseguinte, um valor de troca que é o produto, digamos, de uma jornada se expressa em um *quantum* de ouro ou de prata [ou de dinheiro] que = uma jornada de tempo de trabalho; que é o produto de uma jornada de trabalho. A medida universal dos valores de troca devém agora a medida entre todo valor de troca e o dinheiro com o qual é *equiparado*." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 135, 136).

ele reduz todo trabalho humano cristalizado nas mercadorias à cifra do preço, garantindo sua permutabilidade.

Logicamente, o dinheiro pressupõe a circulação; nasce nela e por causa dele ela pode se desenvolver. Para que a circulação possa existir, é preciso, acima de tudo, que, primeiramente, o preço apareça como pressuposto das mercadorias e, em segundo, que haja um ambiente de múltiplas trocas, um sistema de totalidade de trocas em movimento constante, que engendre toda a sociedade. É preciso que haja um sistema de ato de trocas universal. Nessas condições, a mercadoria é determinada como valor de troca. Sob essa determinidade, ela é equivalente, em proporções determinadas – isto é, consoante a quantidade de tempo de trabalho objetivado nela – a todos os outros valores (mercadorias) que circulam no sistema de trocas. Mas essa mercadoria não corresponde com exatidão a essa sua determinidade. Uma vez que ela possui uma existência natural descolada de seu valor de troca, ela existe numa forma diferente deste. Para que ela possa ser posta como valor de troca, é preciso uma mediação; o valor de troca surge-lhe como algo distinto, quantificável em dinheiro. Somente "a mercadoria posta como dinheiro é a mercadoria como puro valor de troca, ou a mercadoria como puro valor de troca é dinheiro"[300]. Como explica Marx:

> Inicialmente, as mercadorias entram no processo de troca sem serem douradas, nem açucaradas, mas tal como vieram ao mundo. Esse processo gera uma duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro, uma antítese externa, na qual elas expressam sua antítese imanente entre valor de uso e valor. Nessa antítese, as mercadorias, como valores de uso, confrontam-se com o dinheiro como valor de troca. Por outro lado, ambos os polos da antítese são mercadorias, portanto, unidades de valor de uso e valor. Mas essa unidade de diferentes se expressa em cada um dos polos de modo inverso e, com isso, expressa, ao mesmo tempo, sua relação recíproca. A mercadoria é realmente [*reell*] valor de uso; seu valor se manifesta apenas idealmente [*ideell*] no preço, que a reporta ao ouro [ou ao dinheiro propriamente dito], situado no polo oposto, como sua figura de valor real. Inversamente, o material do ouro vale apenas como materialidade de valor [*Wertmateriatur*], dinheiro. Ele é, por isso, realmente valor de troca. Seu valor de uso aparece apenas idealmente na série das expressões relativas de valor na qual ele se relaciona com as mercadorias a ele contrapostas, como o círculo de suas figuras reais de

[300] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 135. Ainda: "O valor de troca da mercadoria expressa o conjunto das relações quantitativas pelas quais todas as outras mercadorias podem ser trocadas por ela, conjunto determinado pelas quantidades desiguais daquelas mercadorias que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho. O dinheiro existe então como o valor de troca de todas as mercadorias ao lado e fora delas. Ele é, antes de tudo, a matéria universal na qual as mercadorias têm de ser imersas, douradas e prateadas, para adquirir sua livre existência como valores de troca. Têm de ser traduzidas em dinheiro, expressas nele. O dinheiro devém o denominador universal dos valores de troca, das mercadorias como valores de troca." (Ibidem, p. 135).

> uso. Essas formas antitéticas das mercadorias são as formas efetivas de movimento de seu processo de troca.[301]

Em síntese, o dinheiro é a expressão do valor de troca, cuja expressão é efetivada como preço. O preço é, assim, a tradução do valor de troca em dinheiro, ou, mais propriamente, em uma quantidade ou soma determinada de dinheiro. Dessa forma, através do preço, todas as mercadorias são representantes do dinheiro e, ao passo que o dinheiro se torna mercadoria, as mercadorias são colocadas idealmente como dinheiro. O dinheiro, que inicialmente aparece como determinação ideal da mercadoria, quando trocado pela mercadoria, realiza seu preço; a troca do dinheiro pela mercadoria é a realização do dinheiro enquanto preço efetivo dela. O preço, portanto, existe ao lado e independentemente da mercadoria, ao mesmo tempo em que existe nela idealmente.

> Se nos preços, os valores de troca são convertidos *idealmente* em dinheiro, na troca, na compra e na venda, são convertidos *realmente* em dinheiro, trocados por dinheiro, para, como dinheiro, se trocarem de novo por mercadoria. O valor de troca particular tem primeiro de ser trocado pelo valor de troca *universal* para, em seguida, se trocar novamente por um valor de troca particular. A mercadoria só é realizada como valor de troca por meio desse movimento mediado, no qual o dinheiro cumpre o papel de mediador. O dinheiro, por conseguinte, gira em sentido inverso ao das mercadorias. Aparece como o mediador das trocas das mercadorias, como o meio de troca. É engrenagem da circulação, instrumento de circulação para o giro das mercadorias; mas, como tal, tem simultaneamente sua própria circulação – *curso do dinheiro*, *circulação de dinheiro*. O preço da mercadoria só é realizado na sua troca por dinheiro efetivo, ou em sua troca efetiva por dinheiro.[302]

Isso quer dizer que as mercadorias somente serão convertidas em dinheiro efetivo, isto é, trocadas por dinheiro real, se antes tiverem sido convertidas idealmente em dinheiro, ou seja, se a elas tiverem sido atribuídas a determinação de preço; se o *quantum* de valor de troca que as constitui for convertido e expresso na forma do *preço*. O preço é, dessa forma, um pressuposto da circulação de dinheiro, que se consolida como resultado do processo de produção social.[303]

---

[301] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 179.

[302] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 140.

[303] Marx explica que a forma-preço é a forma adequada ao modo de produção capitalista porque ela impõe uma certo equilíbrio médio dos valores que, na verdade, não existe. Sendo a substância do valor o tempo de trabalho social, a grandeza de valor da mercadoria é necessariamente a expressão de uma dada quantidade de trabalho social. Mas com a transformação da grandeza de valor em preço, essa necessária relação entre grandeza de valor e tempo de trabalho social é reescrita, aparecendo como relação de troca entre uma mercadoria e uma outra mercadoria-dinheiro que existe ao lado dela. Com a relação configurada dessa maneira, é possível que a grandeza de valor seja exprimida numa quantidade que não corresponda à grandeza efetiva de trabalho social cristalizado numa. "A possibilidade de uma incongruência quantitativa entre preço e grandeza de valor, ou o desvio do preço em relação à grandeza de valor,

Vale lembrar ainda, que, na medida em que o dinheiro funciona como meio de troca, ou seja, meio de pagamento, ele pode ainda se realizar como crédito. A crítica da economia política marxiana não é silente sobre a recorrente função que o dinheiro exerce hoje em dia. Segundo Marx, o dinheiro também pode funcionar como crédito – capital fictício – quando antecipa a troca em detrimento do pagamento imediato, postergando o pagamento para um momento posterior. Isto é, no dinheiro como crédito, empresta-se um valor do futuro – um valor simulado, que existe ficticiamente na relação da troca -, que será então reposto posteriormente no momento exigido.

Dessa forma, o vendedor se torna um credor, e o comprador se torna um devedor. Como resultado deste intervalo entre pagamento e venda o dinheiro exerce a função de meio de pagamento. Quando isso acontece, não é preciso que a mercadoria e o dinheiro apareçam na relação de troca ao mesmo tempo. O dinheiro não aparece como um intermediário imediato no processo, mas conclui a transação independentemente.[304]

> [...] a circulação simples de mercadorias engendra a função do dinheiro como meio de pagamento e, assim, converte a relação entre produtores e comerciantes de mercadorias numa relação entre credores e devedores. O desenvolvimento do comércio e do modo de produção capitalista, que só funciona com vistas à circulação, amplia, generaliza e aperfeiçoa essa base natural-espontânea do sistema de crédito. Aqui, a única função do dinheiro é, em geral, a de meio de pagamento, isto é, a mercadoria é vendida não em troca de dinheiro, mas de uma promessa escrita [ou, em nossos tempos, na maioria dos casos, digitalizada] de pagamento a ser realizado em determinado prazo. [...] Tão logo são canceladas mediante a compensação de créditos e débitos, elas passam a funcionar plenamente como dinheiro, uma vez que não precisam se converter finalmente em dinheiro. E, assim como esses adiantamentos mútuos que os produtores e os comerciantes realizam entre si em forma de letras de câmbio constituem a verdadeira base do crédito, também seu instrumento de circulação, a letra de câmbio, constitui a base do verdadeiro dinheiro creditício, das cédulas bancárias etc. Estes últimos não repousam na circulação monetária, seja a de dinheiro metálico, seja a de papel-moeda emitidos pelo Estado, mas na circulação de letras de câmbio.[305]

---

reside, portanto, na própria forma-preço." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 177).

[304] HILFERDING, Rudolf. **Finance capital:** a study in the latest phase of capitalist development. Tradução de Morris Watnick e Sam Gordon. Londres, Inglaterra; Boston, EUA; Henley, Nova Zelândia: Routledge; Kegan Paul, 1981, p. 61. Segundo Hilferding, a maior parte das compras e vendas agora são realizadas através do sistema privado de dinheiro-crédito, por meio de notas de débito e promessas de pagamento que podem cancelar umas as outras. Em sua forma mais atual, essas promessas de pagamento nos aparecem na forma de cartões de créditos, linhas de crédito e cheques. A razão pela qual essas formas de pagamento passaram a prevalecer é porque o desenvolvimento da produção capitalista deixou o processo de circulação cada vez mais complicado, descolando compras e vendas. Isso acabou por dissolver muitas formas antigas de compor a conexão que costumava atar diretamente a relação entre compra e venda. (Ibidem, p. 64).

[305] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 451. No lugar de letras de câmbio, podemos facilmente pensar em linhas crédito oferecidas por bancos, instituições financeiras e crediários, seja por meio de cartões ou linhas de crédito propriamente ditas, ou ainda sejam os créditos consignados por notas promissórias ou cheques. O

É forçoso ainda destacar que, junto ao dinheiro-crédito, Marx aponta o aparecimento do outro lado do sistema de crédito: o capital monetário, sob a função dos negociantes de dinheiro e a administração do capital portador de juros. Emprestar e retomar dinheiro se transforma em m negócio exclusivo desses negociantes. É o caso, v.g., dos bancos, cujo negócio consiste em concentrar em suas próprias mãos grandes massas de capital monetário emprestável. O banco se converte no grande centralizador do capital monetário. Seu lucro é, sobretudo, emprestar dinheiro sob juros ao mesmo tempo em que pega emprestado a juros menores do que sobre aquele que empresta[306]. Isso não somente facilita as relações de troca, mas também diminui a correspondência real entre a circulação efetiva de moeda e o volume de circulação de mercadorias e pagamentos. Como explica Hilferding,

> Para realizar sua tarefa adequadamente, o dinheiro-crédito precisa de instituições especiais onde as obrigações podem ser canceladas e o balanço residual fixado; e ao passo que tais instituições se desenvolvem, também uma grande economia é alcançada no uso do dinheiro. Esse trabalho se torna uma das funções mais importantes em qualquer sistema bancário desenvolvido. No curso do desenvolvimento capitalista houve um rápido aumento no volume total de mercadorias em circulação, e consequentemente do valor socialmente necessário em circulação. Junto a isso, a importância do lugar ocupado como meio de pagamento legal do papel moeda estatal. Além disso, a expansão da produção, a conversão de todas as obrigações e obrigações monetárias, e especialmente o crescimento do capital fictício, têm sido acompanhados por um aumento na medida em que as transações são concluídas com dinheiro de crédito. O papel-moeda estatal e o dinheiro

funcionamento de todos eles se orienta a partir da mesma premissa: empresta-se do futuro, simulando um valor que inexiste no presente, sob a expectativa – e não propriamente sobre a certeza – de que ele existirá efetivamente no futuro para compensar o débito assumido no presente. O que diferencia o dinheiro-crédito, portanto, do dinheiro comum, é a alteração do ponto temporal de sua efetiva realização.

[306] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 454. Segundo Marx: "O capital emprestável à disposição dos bancos flui para eles de diferentes modos. Em primeiro lugar, concentra-se em suas mãos, por serem os bancos os caixas dos capitalistas industriais, o capital monetário que todo produtor e todo comerciante detêm como fundo de reserva ou que flui para eles como pagamento. Esses fundos convertem-se, assim, em capital monetário emprestável. Desse modo, o fundo de reserva do mundo comercial, concentrado como um fundo comum, limita-se ao mínimo necessário, e uma parte do capital monetário, que de outro modo ficaria inativa como fundo de reserva, é emprestada, funciona como capital portador de juros. Em segundo lugar, seu capital emprestável forma-se com base nos depósitos dos capitalistas monetários, que deixam ao encargo dos bancos ceder empréstimos com o dinheiro depositado. Com o desenvolvimento do sistema bancário, sobretudo a partir do momento em que os bancos começam a pagar juros pelo dinheiro depositado, afluem também aos caixas as reservas de dinheiro e dinheiro momentaneamente inativo de todas as classes. As pequenas somas, incapazes por si só de funcionar como capital monetário, fundem-se em granes massas e geram, assim, um poder monetário. Essa acumulação de pequenas somas tem de ser entendida como um resultado especial do sistema bancário, e assim, distinguida do papel intermediário que os bancos exercem entre os verdadeiros capitalistas monetários e os prestatários. Por fim, nos bancos também são depositas as rendas que só devem ser consumidas aos poucos." (Ibidem, p. 454, 455).

> creditício juntos provocam uma enorme redução no uso da moeda metálica em relação ao volume de circulação e pagamentos.[307]

De qualquer modo, do desenvolvido até aqui é possível notar que o dinheiro possui ao menos duas determinações postas pela circulação capitalista. Ele é medida dos valores, na medida em que serve como padrão de medida para os valores de troca, e também é meio de troca, na medida em que serve como mediador universal da troca entre diferentes valores de troca. Contudo, o dinheiro ainda possui uma terceira determinação, que é a de ser representante material da riqueza.

Em sua terceira determinação, enquanto fim em si mesmo ou como representante material da riqueza, o dinheiro se põe como unidade das duas determinações anteriores. Ele é tanto medida de valor quanto meio de meio de troca ou de circulação. Nessa terceira determinação, ele se manifesta de três formas. Sua primeira forma de manifestação revela-se no processo de entesouramento, no qual o dinheiro é posto como um fim em si mesmo – transformado em objetos de luxo como joias, por exemplo – ou é simplesmente acumulado em sua forma ordinária, constituindo um tesouro. Aqui ele se fecha sobre si mesmo na circulação e é negado como meio de troca. Na sua segunda forma de manifestação, o dinheiro é o representante material da riqueza, e efetiva a avareza, na medida em que é a forma universal da riqueza perante as mercadorias que se manifestam como suas substâncias particulares. Para conservar o dinheiro, a avareza sacrifica e renuncia a todas as relações com os objetos das necessidades individuais, satisfazendo a necessidade da avidez pelo dinheiro em si mesmo. Enquanto representante material da riqueza universal, o dinheiro deve ser imediatamente produto, objeto e fim do trabalho universal, isto é, do trabalho de todos os indivíduos singulares. O trabalho deve produzir o valor de troca, ou seja, o dinheiro; por isso o trabalho tem de ser assalariado; ao ser posto como trabalho assalariado, o trabalho põe o dinheiro como sua finalidade imediata, e a riqueza é posta assim como a finalidade e o objeto do trabalho. Por fim, em sua terceira forma de manifestação, o dinheiro aparece como

---

[307] Texto original: “In order to perform its task properly credit money requires social institutions where obligations can be cancelled out and the residual balances settled; and as such institutions develop so is a greater economy achieved in the use of cash. This work becomes one of the most important functions of any developed banking system. In the course of capitalist development there has been a rapid increase in the total volume of commodities in circulation. Along with this, the importance of the place occupied by legal tender state paper money has increased. Further, the expansion of production, the conversion of all obligations into monetary obligations, and specially the gronth of fictitious capital, have been accompanied by and increase in the extent to which transactions are concluded with credit money. State paper money and credit money together bring about a great reduction in the use of metallic money in relation to the volume of circulation and payments.” (HILFERDING, Rudolf. **Finance capital:** a study in the latest phase of capitalist development. Tradução de Morris Watnick e Sam Gordon. Londres, Inglaterra; Boston, EUA; Henley, Nova Zelândia: Routledge; Kegan Paul, 1981, p. 66, tradução nossa).

moeda mundial ou *dinheiro mundial*, ou seja, ele se manifesta como o saldo do excedente produzido no processo global das trocas internacionais de mercadorias. Sob essa forma, o dinheiro não é mais tomado como meio de circulação da trocas individuais, mas como moeda que circula nas fronteiras da comunidade social, isto é, nos pontos de contato com as comunidades estrangeiras, e como momento excedente de uma produção global situada fora do mundo dos valores de troca.[308]

Em síntese, as três determinações fundamentais do dinheiro podem ser colocadas da seguinte maneira:

> *Primeiro*: o dinheiro é a negação do meio de circulação enquanto tal, da *moeda*. Mas simultaneamente a contém como sua determinação, negativamente, na medida em que pode ser reconvertido em moeda de maneira contínua; positivamente, como *moeda mundial*; mas, enquanto tal, é indiferente à determinação formal e é essencialmente *mercadoria* enquanto tal, mercadoria onipresente, não determinada pelo lugar. [...] *Segundo*: o dinheiro é a negação de si mesmo como mera realização dos preços das mercadorias, na qual a mercadoria particular sempre permanece sendo o essencial. O dinheiro devém, ao contrário, o preço realizado em si mesmo e, enquanto tal, o *representante material da riqueza*, tanto como a *forma universal da riqueza* perante todas as mercadorias quanto perante substâncias particulares da riqueza [...]. *Terceiro*: o dinheiro também é negado na determinação na qual é apenas *medida* dos valores de troca. Como forma universal da riqueza e como seu representante universal, ele não é mais medida ideal de outra coisa, de valores de troca. Porque ele mesmo é a realidade adequada do valor de troca, e o é em sua existência metálica. A determinação de medida deve ser posta aqui nele mesmo. O dinheiro é sua própria unidade e a medida de seu valor, a sua medida como riqueza, como valor de troca, é a quantidade que ele representa de si mesmo. A quantidade de um *quantum* de si mesmo que serve de unidade. Como medida, sua quantidade era indiferente; como meio de circulação, era indiferente a sua materialidade, a matéria da unidade; como dinheiro, nessa terceira determinação, a quantidade de si mesmo como um *quantum* material determinado é essencial. Pressuposta sua qualidade como riqueza universal, não há nele qualquer diferença além da quantidade. Representa mais ou menos da riqueza universal conforme é possuído a cada momento como determinado *quantum* daquela riqueza, em maior ou menor quantidade. Se o dinheiro é a riqueza universal, é-se tanto mais rico quanto mais dele se possua, e o único processo importante é o *acumular* dinheiro, tanto para o indivíduo singular como para as nações. De acordo com sua determinação, [o dinheiro] apresenta-se antes como se originando da circulação. Agora, esse seu retirar da circulação e seu *estocar* aparecem como o objeto essencial da pulsão de enriquecimento e como o processo essencial do enriquecer. No ouro e prata possuo a riqueza em sua forma pura, e quanto mais os acumulo, tanto mais me aproprio da riqueza universal. Se ouro e prata representam a riqueza universal, como quantidades determinadas a representam somente em determinado grau, suscetível de ser expandido indefinidamente. Essa acumulação de ouro e prata [ou de dinheiro], que se apresenta como sua repetida retirada da circulação, é ao mesmo tempo o pôr-em-segurança da riqueza universal frente à circulação, na qual a riqueza continuamente se perde na troca por uma riqueza particular que, por fim, desaparece no consumo.[309]

---

[308] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 161-170.
[309] Ibidem, p. 171-173.

Mas o dinheiro não é efetivamente a riqueza material, mas apenas o representante dela. E o é apenas em razão da forma do valor. Portanto, o dinheiro é o representante da riqueza material apenas nas condições desenvolvidas do modo de produção capitalista. A riqueza material não depende do aumento do valor, ou seja, do aumento da quantidade de tempo de trabalho despendido, mas do aumento da produtividade, isto é, do aumento da produção de valores de uso, os corpos materiais que constituem a riqueza material efetiva. Sob a forma do dinheiro e do valor, a riqueza material é abstraída, e confundida com o valor; o valor é uma forma de riqueza historicamente específica.[310]

É essa diferença que permite que Marx perceba que as máquinas produzem um aumento de riqueza material no processo de produção, mas não de valor. As máquinas, enquanto elementos que integram o capital constante, não criam valor, mas apenas transferem parte da quantidade de valor objetivadas nelas ao mesmo tempo em que diminuem o valor da força de trabalho, já que reduzem o valor dos meios de consumo dos trabalhadores, ampliando a expropriação do excedente econômico produzido.[311] Veremos isso oportunamente.

Como representante material da riqueza, portanto, o dinheiro ser revela como pura abstração das riquezas materiais existentes. Não passa de pura ilusão, uma abstração; entretanto, uma abstração real. Enquanto mera representação das mercadorias efetivamente existentes, o dinheiro só existe idealmente, e seu valor só existe por um artifício da cabeça dos homens, resultado da dimensão abstrata criada pela totalidade capitalista. Mas enquanto mercadoria representante universal do valor, o dinheiro se torna a forma aparente de mediador de todas as relações sociais. A substância do nexo que liga os indivíduos é cada vez mais o dinheiro. Do fetichismo da mercadoria devém o fetichismo do dinheiro:

> [...] "Quanto mais a produção se organiza de maneira a que cada produtor passe a depender do valor de troca de sua mercadoria [...]", tanto mais "cresce o poder do dinheiro", ou seja, a relação de troca se fixa como um poder externo em relação aos produtores e independente deles [...]". No dinheiro, "no valor de troca, o vínculo social entre as pessoas se transforma em relação social entre as coisas; o poder pessoal, no poder das coisas".

---

[310] Há, assim, uma contradição entre valor e riqueza material. No capitalismo, a riqueza material é constituída apenas pelo trabalho abstrato, como se a quantidade de trabalho abstrato fosse historicamente a única fonte da riqueza material, quando, de fato, a riqueza material depende não somente da quantidade dos produtos criados, mas também da qualidade desses produtos. Para mais sobre a diferença entre valor e riqueza material e seu aspecto contraditório na totalidade capitalista, cf. POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 224-233.

[311] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 228.

> Nesse sentido, o dinheiro é "o vínculo reificado da sociedade", a "entidade comunitária real" que ocupou o lugar da antiga comunidade, cuja coesão era mantida por lações naturais e relações de dependência pessoal; ele não pode tolerar "nenhuma outra [entidade] situada acima dele".[312]

É oportuno mencionar que aqui o desenvolvimento das investigações de Marx nos aponta para a constituição de uma sequência fundamental para a compreensão lógica do capitalismo: mercadoria-valor-dinheiro e, como veremos adiante, capital. Esses são os conceitos ou categorias que envolvem a dialética do valor e que não são apenas reflexos de um desenvolvimento lógico das categorias, mas propriamente de uma evolução histórica real – o que não implica que o desenvolvimento lógico e o desenvolvimento histórico observem a mesma ordem, como já esclarecemos ao longo desta obra. Sendo categorias lógicas e dialéticas, elas desdobram-se além de si mesmas e pressupõem a seguinte, mas não podem ser adequadamente compreendidas sem as anteriores. Nesse sentido, v.g., não é possível entender o dinheiro sem compreendermos as categorias do valor e da mercadoria, mas por sua vez o dinheiro, enquanto contraditório, impulsiona-se a si mesmo além, pressupondo uma outra categoria que o suprassume; nesse caso, o capital. Consequentemente, é logicamente necessário que essas categorias só podem se desenvolver plenamente no modo de produção capitalista com base no capital. A vigência da lei do valor não está situada em alguma época de ouro pré-capital. Essa é uma "ficção" pensada pelos economistas burgueses (Smith, Ricardo, Torrens e outros) projetada num período histórico anterior ao capital

---

[312] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 119. A respeito da terceira determinação do dinheiro – o dinheiro enquanto representante da riqueza material – Marx aponta que é nessa determinidade que podemos notar a alienação da produção social que impossibilita a identificação da produção individual com a realização coletiva. Diferentemente das comunidades antigas, a produção objetivada do indivíduo não se torna uma produção social na qual ele ainda pode se reconhecer. Uma vez que o trabalho, objetivado na mercadoria, se expressa como puro valor de troca, ele se manifesta somente como meio de satisfação pessoal do indivíduo isolado. O nexo social do trabalho coletivo próprio da sociabilidade comunitária é substituído pelo nexo social do dinheiro, que põe o sujeito como simples trocador de mercadorias que visa apenas satisfazer seus interesses e necessidades diante da produção social. "O pressuposto elementar da sociedade burguesa é que o trabalho produz imediatamente valor de troca, por conseguinte, dinheiro; e então, igualmente, que o dinheiro compra imediatamente o trabalho e, por isso, o trabalhador tão somente na medida em que ele próprio aliena sua atividade na troca. Portanto, *trabalho assalariado*, por um lado, e *capital*, por outro, são apenas outras formas do valor de troca desenvolvido e do dinheiro enquanto sua encarnação. Com isso, o dinheiro é, ao mesmo tempo, imediatamente a *comunidade real*, uma vez que é a substância universal da existência para todos e o produto coletivo de todos. No entanto, a comunidade no dinheiro, como já vimos, é pura abstração, pura coisa exterior e contingente para o singular e, simultaneamente, puro meio de satisfação como singular isolado. A comunidade antiga pressupõe uma relação completamente distinta do indivíduo para si. Portanto, o desenvolvimento do dinheiro em sua terceira determinação rompe tal relação. Toda produção é uma objetivação do indivíduo. Porém, no dinheiro (valor de troca), a objetivação do indivíduo não é a sua objetivação em sua determinabilidade natural, mas sua objetivação como posto em uma determinação (relação) social que simultaneamente lhe é exterior." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 169).

que precede a materialidade da história. A produção primitiva era baseada em comunidades nas quais a troca privada entre indivíduos particulares era excepcional e desempenhava uma função secundária e desimportante. A partir da dissolução dessas comunidades, aparecem as relações de dominação e de submissão, de saque e de domínio; relações violentas que funcionavam a partir do princípio da dominação direta. Esse cenário está em patente contradição com a serena circulação de mercadorias presente na sociedade capitalista e em suas relações correspondentes. Nessa forma história de comunidade os homens não se enfrentam como latifundiários e trabalhadores assalariados, capitalistas e empregados; eles se opõem como simples trocadores e produtores de mercadorias. É somente no modo de produção capitalista, que pressupõe a circulação de mercadorias e, por essa razão, a circulação de dinheiro, que se torna possível a consolidação da produção de mercadorias como forma habitual e imperante. Em sua forma universal absoluta, a produção de mercadorias é precisamente a produção capitalista de mercadorias; é somente quando a produção assenta-se no trabalho assalariado que ela se impõe impreterivelmente à totalidade da sociedade. Longe de pertencer ao passado, a lei do valor, segundo Marx, é uma característica imanente à sociedade capitalista, apenas nela adquire vigência plena.[313]

Dispostos alguns pressupostos da produção e da circulação, podemos passar à circulação propriamente dita e à explicação da crítica da economia política marxiana de como o dinheiro se transforma em capital, ou seja, como surge a valorização do valor. Todavia, cabe ressaltar, preliminarmente, que produção e circulação, embora esquematicamente separados, não devem ser entendidos como efetivamente cindidos. Como veremos, a produção e a distribuição são duas facetas do mesmo fenômeno. O próprio modo de distribuição dos resultados da produção é também em si um produto da produção, ou seja, está por ela determinado; mas, enquanto compreendidos dialeticamente, a distribuição determina reciprocamente a produção.

> A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição.[314]

---

[313] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 151-153.

[314] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 50. Ainda: "[...] a produção é imediatamente consumo e o consumo é imediatamente produção. Cada um é imediatamente seu contrário. Mas tem lugar simultaneamente um movimento mediador entre ambos. A produção medeia o consumo, cujo material cria, consumo sem o qual faltaria-lhe o objeto. Mas o consumo também medeia a produção ao criar para os

Nesse sentido, compreender a produção somente é possível se entendermos a lógica da circulação. Se a produção é o momento todas as formas de manifestação particular do capital nascem e se expressam, é somente no momento da circulação que elas se realizam; se a produção contém a essência do capital, a circulação é o momento de seu necessário sair de si mesmo para a realização de seu conceito enquanto tal.

Produção e circulação são os pressupostos históricos a partir dos quais o capital emerge sob a forma imediata do dinheiro. A distinção entre o dinheiro propriamente dito e o capital, como veremos, é uma questão de diferenciação de suas formas de circulação.

Como explica Marx no Livro I do *O capital*, a forma imediata da circulação de mercadorias se expressa na fórmula M-D-M. A mercadoria se converte em dinheiro e o dinheiro se reconverte em mercadoria; essa é a estrutura básica da circulação de mercadorias: vender para comprar. Ao lado dessa fórmula, nós temos sua forma invertida, D-M-D, em que o dinheiro é convertido em mercadoria, que por sua vez é convertida em dinheiro: comprar para vender. Sob essa última forma, o dinheiro se transforma, tornando-se capital e, segundo sua determinação, já é capital. O que se revela, contudo, na unidade das duas fases, é precisamente o fato de que todo o processo desaparece. Ao desconsiderarmos as diferenças formais entre ambas as formas, o resultado é unicamente a troca de dinheiro por dinheiro, D-D.[315]

No entanto, essas diferenças formais escondem o verdadeiro conteúdo dessa relação. Caso fizesse sentido que a intenção do processo de circulação fosse fazer com que uma quantia de dinheiro se trocasse pela mesma quantia de dinheiro, todo processo de circulação capitalista das mercadorias perderia seu sentido, dado que ele não se desenvolve do mesmo modo que a circulação simples (troca de uma mercadoria por outra, mediada por um equivalente que determina a grandeza de seus respectivos valores).

A circulação simples se inicia com a venda e termina com a compra. A circulação do dinheiro como capital, contudo, começa com a compra e termina com a venda. Na circulação simples, o processo de troca é mediado pelo dinheiro; mas no processo de circulação do dinheiro como capital, é a mercadoria que aparece como mediador:

---

produtos o sujeito para o qual são produtos. Somente no consumo o produto recebe o seu último acabamento." (Ibidem, p. 46).

[315] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 223-224.

> Na circulação M-D-M, o dinheiro é, enfim, transformado em mercadoria, que serve como valor de uso e é, portanto, gasto de modo definitivo. Já na forma contrária, D-M-D, o comprador desembolsa o dinheiro com a finalidade de receber dinheiro como vendedor. Na compra da mercadoria, ele lança dinheiro na circulação, para dela retirá-lo novamente por meio da venda da mesma mercadoria. Ele liberta o dinheiro apenas com ardilosa intenção de recaptura-lo. O dinheiro é, portanto, apenas adiantado.[316]

Portanto, na circulação M-D-M, a mercadoria é consumida de modo definitivo. A satisfação das necessidades do comprador é o fim único da compra; a mercadoria é adquirida em razão de seu valor de uso. Já na forma D-M-D, o refluxo do dinheiro é a finalidade da circulação: o valor de troca é o fator causal e a finalidade da circulação.

Para que haja algum sentido nessa circulação, é preciso, pois, que haja alguma diferença entre o dinheiro que entra no processo de circulação e o dinheiro que sai ao final do ciclo. Tratando-se da mesma forma de dinheiro, a diferença não pode qualitativa. Ela só pode ser, então, quantitativa. Segundo Marx,

> [...] O processo D-M-D não deve seu conteúdo a nenhuma diferença qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. O algodão comprado por £100 é revendido por £100 + £10, ou por £110. A forma completa desse processo é, portanto, D-M-D', onde D' = D + ΔD, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza. *E esse movimento o transforma em capital*.[317]

Por conseguinte, o capital é o resultado do movimento em que o dinheiro se torna mais-dinheiro, ou seja, considerando-se que o dinheiro é a forma de expressão do valor, o capital é a determinação do dinheiro que se tornou capaz de se conservar e se reproduzir dentro do processo de circulação. O dinheiro foi suprassumido e deveio em sua forma de capital. A fórmula geral do

---

[316] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 225.

[317] Ibidem, p. 226, grifo nosso. É possível que, no processo de circulação simples, verifique-se uma variação na grandeza de valor entre as mercadorias de cada extremo. Contudo, esse fato é tão somente contingente: "Certamente, também em M-D-M é possível que os dois extremos M-M, digamos, cereal e roupas, sejam grandezas de valor quantitativamente distintas. O camponês pode vender seu cereal acima de seu valor ou comprar roupas abaixo de seu valor. Ele pode, por outro lado, ser ludibriado pelo vendedor de roupas. No entanto, para a forma da circulação que consideramos, tal diferença de valor é puramente acidental. O fato de o cereal e as roupas serem equivalentes não priva o processo de seu sentido, como ocorre com o processo D-M-D. A equivalência de seus valores é, antes, uma condição necessária para seu curso normal. (Ibidem, p. 227).

capital se expressa, portanto, por D-M-D', onde D' = mais-dinheiro (forma de expressão do mais-valor). Essa é a propriedade geral que define o capital: a autovalorização que conserva e reproduz o valor.

> A partir do momento em que o dinheiro é posto como valor de troca, o qual não apenas se autonomiza frente à circulação [...], mas nela se conserva, ele não é mais dinheiro, pois como tal não ultrapassa a sua determinação negativa, mas é agora, *capital*. Portanto, o dinheiro também é a primeira forma sob a qual o valor de troca chega à determinação do capital e, historicamente, a primeira *forma de manifestação* do capital, razão pela qual ele é também confundido historicamente com o capital. Para o capital, a circulação não aparece apenas, como no caso do dinheiro, como movimento em que o valor de troca desaparece, mas em que se conversa e é, ele mesmo, a alternância entre as duas determinações de dinheiro e mercadoria. Na circulação simples, ao contrário, o valor de troca não é realizado como tal. Ele é realizado somente no momento de seu desaparecimento. Se a mercadoria se torna dinheiro e o dinheiro se torna novamente mercadoria, então desaparece a determinação de valor de troca da mercadoria, determinação que só serviu para que, pela primeira mercadoria, fosse obtida a medida correspondente da segunda mercadoria (a segunda mercadoria em medida correspondente), com o que a última se submete ao consumo como valor de uso. A mercadoria se torna indiferente diante dessa forma e é tão somente objeto direto da necessidade. Se a mercadoria é trocada por dinheiro, então a forma do valor de troca, isto é, o dinheiro, permanece apenas enquanto ele, *fora* da troca, porta-se negativamente face à circulação. A perenidade à qual o dinheiro aspirava ao se portar negativamente face à circulação, o capital a alcança, na medida em que se conserva ao abandonar-se na circulação.[318]

Uma breve elucidação cabe aqui. O capital existe na mão dos capitalistas particulares na forma do dinheiro como capital real particular, mas também existe concretamente numa forma universal, já que esses capitais específicos também constituem o capital que se acumula nos bancos ou são distribuídos e repartidos a partir deles; eles são frações do chamado capital global. Todos esses capitais são o mesmo capital, constituem uma totalidade que representa o capital global da sociedade e possui uma existência efetiva diferente dos capitais particulares dos diversos capitalistas específicos. O que se revela comum a eles é o fato de que sua propriedade é a de expandir o seu valor, pois todos eles se apropriam do *mais-valor* (*Mehrwert*) gerado no processo de produção capitalista. É por isso que a compreensão do capital depende da análise desse processo de produção, junto ao processo de circulação, que surge como a complementação e desdobramento necessário do processo de produção. Deveras, como destaca Rosdolsky,

> O que se revela como sendo comum a todos os capitais é sua propriedade de expandir seu valor, o fato de que eles se apropriam, direta ou indiretamente, da mais-valia gerada no

[318] MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 46.

> processo capitalista de produção. Por isso, a análise do "capital em geral" deve começar pela investigação do processo de produção. Deve mostrar como o dinheiro "ultrapassa sua simples determinação como dinheiro" e se converte em capital; como o consumo do trabalho humano engendra mais-valia; e finalmente, como a produção dessa mais-valia permite a reprodução do capital e a própria relação capitalista. Tudo isso pode ser estudado sem que seja necessário levar em conta a existência de diversos capitais ou as diferenças entre eles. Pois, qualquer que seja a forma como os diversos capitais individuais distribuem entre si a mais-valia criada no processo de produção, esses capitais "nunca podem repartir mais do que a mais-valia total, ou o mais-produto total".[319]

O segredo da valorização no capital no âmbito da circulação reside, assim, na esfera da produção[320]. Mais adiante ele será explicitado. O que deve, por enquanto, ficar claro aqui, é que o que a circulação faz é realizar o fim da produção capitalista, a acumulação de valor, cuja expressão se manifesta na finalidade da troca: obtenção de dinheiro, valor de troca, num movimento interminável e desmedido de reposição do valor inicial incrementado no valor final. Isso quer dizer que, na circulação do dinheiro como capital, a mercadoria e o dinheiro acabam reduzindo-se a formas de manifestação diversas e particulares do próprio valor[321]:

> O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no *sujeito automático do processo*. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, dinheiro é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o *sujeito* de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário, valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser

---

[319] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 52.

[320] Nesse sentido, para compreendermos o processo de circulação e realização do capital, é preciso que o processo de circulação seja entendido juntamente como o processo de produção. Não se tratam de dois processos diferentes, mas apenas de dois momentos de um mesmo processo: "[...] o ciclo de vida do capital não se limita ao processo direito de produção. Ao contrário. Para que o capital possa renovar-se, o produto do capital, incluindo o mais-produto, deve 'transformar-se em dinheiro, e não como em etapas anteriores da produção, quando o intercâmbio só dizia respeito à produção excedente e aos produtos excedentes, mas de nenhum modo a todos os produtos'. Por isso, o processo de circulação deve ser complementado pelo processo de produção. O movimento do capital converte-se, pois, em um circuito no qual aparecem formas novas (capital fixo e circulante) que deixam de ser determinações provisórias do capital e se tornam modos de existência deste. Também essas formas devem ser entendidas como diferenciações internas à abstração "capital em geral" ('particularização do capital'), já que 'caracterizam todos os tipos de capital'." (ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 52).

[321] "Ao fim do movimento, o dinheiro surge novamente como seu início. Assim, o fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para a venda constitui, por si mesmo, o início de um novo ciclo. A circulação simples de mercadorias – a venda para a compra – serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 228).

> valor, ele recebeu a qualidade oculta de acionar valor. Ele pare filhotes, ou pelo menos põe ovos de ouro.[322]

Contudo, o processo de valorização não se dá num passe de mágica. A princípio, ele parece valorizar-se sozinho. Mas o mais-valor apenas se efetiva na circulação; ele não é produzido por ela. Como demonstra Marx, a própria lógica da troca das mercadorias determina que a troca entre um valor e outro é uma troca de equivalentes. É claro que as mercadorias podem ser vendidas por valores que não correspondem aos seus valores efetivos, mas isso é uma infração da lei da troca de mercadorias. Em sua forma elementar, a troca de mercadorias é, necessariamente, uma troca entre equivalentes, e não uma forma de aumento de valor. Em suma, a criação de mais-valor e, consequentemente, da transformação do dinheiro em capital, não pode ser explicada como algo que se dá na esfera da circulação, embora se realize nela.[323]

Aqui, portanto, está a resposta da charada que envolve o processo de valorização na circulação de mercadorias. Há algo que ocorre por trás do processo de circulação, mas que somente se realiza neste, que permite ao processo de circulação trazer à luz o mais-valor. Esse mais-valor já estava na mercadoria, mas apenas sob forma potencial; na circulação, ele devém ato e se efetiva. Esse algo que ocorre é justamente a exploração do trabalho a um nível tal que permite a extração de um excedente econômico produzido pelo trabalhador, excedente este que é efetivamente apropriado pelo capitalista no momento da troca A força de trabalho produz um mais-trabalho, um trabalho gratuito ao capital, que "cria para o capitalista um valor que não lhe custa equivalente algum".[324]

> A mudança de valor do dinheiro destinado a se transformar em capital não pode ocorrer nesse mesmo dinheiro, pois em sua função como meio de compra e de pagamento ele realiza apenas o preço da mercadoria q eu ele compra ou pela qual ele paga, ao passo que, mantendo-se imóvel em sua própria forma, ele se petrifica como um valor que permanece sempre o mesmo. Tampouco pode a mudança ter sua origem no segundo ato da circulação, a revenda da mercadoria, pois esse ato limita-se a transformar a mercadoria de sua forma natural em sua forma-dinheiro. A mudança tem, portanto, de ocorrer na mercadoria que é comprada no primeiro ato D-M, porém não em seu valor, pois equivalentes são trocados e a mercadoria é paga pelo seu valor pleno. Desse modo, a mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. Para extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no

---

[322] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 230, grifo nosso. Em nosso "interregno" já tivemos a oportunidade de notar como a passagem em comento faz uma inequívoca alusão ao sujeito-substância hegeliano.
[323] Cf. Ibidem, p. 231-241.
[324] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 120.

> interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho ou força de trabalho.[325]

No livro II do *O capital*, Marx descreve o processo de circulação do capital de forma mais detida, apresentando-o como um processo cíclico, que apresenta basicamente três estágios ou momentos. O primeiro momento compreende o momento em que o capitalista aparece no mercado de mercadorias e no mercado de trabalho como comprador. Através do ato de circulação D-M (dinheiro – mercadoria) o dinheiro do capitalista se converte em mercadoria. No segundo momento, o capitalista consome a mercadoria de maneira produtiva. Atuando como produtor capitalista de mercadorias, seu capital movimenta-se pelo processo de produção e o resultado é a geração de uma mercadoria de valor maior que os componentes utilizados na sua produção. Por fim, no terceiro e último momento, o capitalista volta ao mercado, mas agora como vendedor. A mercadoria que ele produziu é transformada em dinheiro, passando novamente pelo ato de circulação, porém agora de maneira invertida, circulando no fluxo M-D (mercadoria-dinheiro).[326]

O primeiro estágio representa a transformação de uma determinada quantidade de dinheiro numa determinada quantidade de mercadorias. Do ponto de vista do comprador, seu dinheiro converte-se numa mercadoria; do ponto de vista do vendedor, a mercadoria converte-se numa determinada quantia de dinheiro. Nessa relação, Marx mostra aquilo que manteve propositalmente oculto no começo capítulo sobre a transformação do dinheiro em capital: a quantidade de mercadorias que se pode comprar aparece a partir da relação M = T + Mp, sendo M a mercadoria, T a força de trabalho e Mp os meios de produção. Assim, dado que ao adquirir M, se gasta um quantum de D (dinheiro), o dinheiro se divide em duas partes: uma parte paga a força de trabalho, a outra os meios de produção. Segundo Marx, cada uma dessas partes pertence a um mercado diferente: Mp pertence ao mercado de mercadorias propriamente dito, enquanto que T pertence ao mercado de trabalho. Além disso, a relação de proporções de T e Mp expressa não somente a proporção qualitativa da transformação do dinheiro em meios de produção e força de trabalho correspondentes, mas também a proporção quantitativa entre as partes do dinheiro que são investidas em T (força de trabalho) e nos meios de produção (Mp). Essa proporção é determinada

[325] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 242.
[326] Ibidem, p. 107.

já na produção, dependendo da quantidade de mais-trabalho excedente que deve ser executado por um determinado número de trabalhadores. Isto é, a parte do dinheiro investida nos meios de produção deve ser suficiente para absorver a massa de trabalho. Na ausência de meios de produção suficientes, o trabalho excedente que o comprador possui disponível não será aplicável. No caso de excesso, os meios de produção disponíveis simplesmente não serão absorvidos pela massa de trabalho disponível, deixando de se converter em produto.[327]

Realizada essa relação entre dinheiro, mercadoria, trabalho e meio de produção, o capitalista dispõe de uma quantidade de trabalho superior à necessária para a reposição do valor da força de trabalho e dos meios de produção empregado na produção das mercadorias vendidas. Isto ele, ele tem em mãos os elementos necessários para a produção de mais mercadorias cujo valor é maior que os elementos de produção, ou seja, uma quantidade de mercadorias que possui mais-valor. Na esquemática disposta pelo livro II, resta muito claro, portanto, como o processo de trabalho condiciona a realização do mais-valor no processo de circulação.[328]

Mas a disposição da força de trabalho ao mercado depende da voluntariedade de seu vendedor. Isto é, a força de trabalho só pode vir ao mercado se ela for colocada à venda por seu possuidor; ela funciona tal como as outras mercadorias, embora possua a capacidade singular de adicionar valor a outras mercadorias sem que isso implique em seu consumo imediato. Portanto, o possuidor da força de trabalho deve ser livre proprietário de sua capacidade de trabalho. Tanto ele quanto o comprador de sua força de trabalho vêm ao mercado como pessoas juridicamente iguais (a proporção entre compradores de força de trabalho e vendedores de força de trabalho não é resultado de um sucedâneo de coincidências, mas do longo desenvolvimento de um intricado processo histórico); tal como se equivalem as mercadorias na troca, assim se equivalem seus trocadores. Ainda, para que a relação entre comprador e vendedor da força de trabalho seja contínua – ou seja, para que o trabalhador possa continuar adicionando valor ao processo de produção particular – é preciso que a venda seja demarcada temporalmente, estabelecida por um determinado

---

[327] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 108, 109.

[328] Após o primeiro momento da circulação, desdobra-se o segundo, onde a compra se realiza e a mercadoria é transformada em dinheiro, isto é, M-D. No terceiro estágio, a mercadoria se torna capital-mercadoria. A diferença entre o primeiro estágio D-M e o último estágio M-D reside no fato que na mercadoria final há um incremento de valor gerado na produção. O terceiro estágio revela, portanto, a forma M'-D' – cuja fórmula geral é D-M-D' –, onde a mercadoria, agora valorizada pelo mais-valor produzido pelo processo de trabalho, é vendida por mais-dinheiro, se realizando na circulação. (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 130.

período. A inobservância dessa condição transformaria o homem num escravo. De possuidor de mercadoria, ele passaria a ser uma mercadoria. Outra condição reside no fato de que o dono da força de trabalho não deve ser capaz de vender as mercadorias em que objetivou seu trabalho, dependendo sua reprodução da venda de sua própria força de trabalho, isto é, ele não pode ser um detentor dos meios de produção – ao menos não quando se apresenta ao mercado nestas condições. Além disso, ele deve depender de meios de subsistência; a venda de sua força de trabalho deve aparecer como condição fundamental de sua auto reprodução vital.[329]

O trabalho, assim como as outras mercadorias, possui um valor. Mas ele é propriamente a substância do valor das mercadorias. Como é, então, determinado o valor do trabalho? Já assinalamos que o trabalho apresenta um duplo caráter, o fato de se desdobrar em trabalho concreto – produtor de valores de uso – e trabalho abstrato – trabalho social geral – e que o tempo de trabalho abstrato é a medida da grandeza de valor de uma mercadoria. No processo de valorização, o tempo de trabalho abstrato compreende também o tempo de trabalho necessário para a produção e reprodução da força de trabalho. Isto é, esse tempo de trabalho necessário está determinado pelo tempo de produção e reprodução vital e social do trabalhador, que não implica, então, apenas na manutenção dos meios de subsistência de um trabalhador individual, mas também na perpetuação da disponibilidade da massa de força de trabalho atual e futura[330]. Como explica Marx,

> O valor da força de trabalho, como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção – e, consequentemente, também para a reprodução – desse artigo específico, Como valor, a força de trabalho representa apenas uma quantidade determinada do trabalho social médio nela objetivado. A força de trabalho existe apenas como disposição do indivíduo vivo. A sua produção pressupõe, portanto, a existência dele. Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua própria reprodução ou manutenção. Para sua manutenção, o indivíduo vivo necessita de certa quantidade de meios de subsistência. Assim, o tempo de trabalho

[329] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 242-244. Em síntese: "Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho." (Ibidem, p. 244).

[330] "O proprietário da força de trabalho é mortal. Portanto, para que sua aparição no mercado de trabalho seja contínua, como pressupõe a contínua transformação do dinheiro em capital, é preciso que o vendedor de força de trabalho se perpetue, 'como todo indivíduo vivo se perpetua pela procriação'. As forças de trabalho são retiradas do mercado por estarem gastas ou mortas têm de ser constantemente substituídas, no mínimo, por uma quantidade igual de novas forças de trabalho. A quantidade dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui, portanto, os meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, isto é, de seus filhos, de modo que essa peculiar raça de possuidores de mercadorias possa se perpetuar no mercado". (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 246).

> necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou, dito de outro modo, o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. Porém, a força de trabalho só se atualiza [*verwirkilicht*] por meio de sua exteriorização, só se aciona por meio do trabalho. Por meio de seu acionamento, o trabalho, gasta-se determinada quantidade de músculos, nervos, cérebro etc. humanos que tem de ser reposta. Esse gasto aumentando implica uma renda aumentada. Se o proprietário da força de trabalho trabalhou hoje, ele tem de poder repetir o mesmo processo amanhã, sob as mesmas condições no que diz respeito a sua saúde e força. A quantidade dos meios de subsistência tem, portanto, de ser suficiente para manter o indivíduo trabalhador como tal em sua condição normal de vida. As próprias necessidades naturais, como alimentação, vestimenta, aquecimento, habitação etc., são diferentes de acordo com o clima e outras peculiaridades naturais. Por outro lado, a extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local. Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral. No entanto, a quantidade média dos meios de subsistência necessários ao trabalho num determinado país e num determinado período é algo dado.[331]

Em suma, o valor da força de trabalho é, portanto, o valor da quantidade de meios de subsistência necessários para sua produção e reprodução, que varia conforme o tempo e a local. Em outras palavras, o valor da força de trabalho é determinado pela grandeza do tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção e reprodução, bem como o limite mínimo de seu valor. Isso significa que o valor da força de trabalho não pode cair a um nível tal que ultrapassa esse limite mínimo. Remunerar a força de trabalho com um valor abaixo desse mínimo resultaria no eventual fim da disponibilidade dessa força de trabalho: isso poria um fim ao processo de valorização e, portanto, ao processo de transformação do dinheiro em capital. O processo de valorização depende imprescindivelmente, portanto, que a força de trabalho seja remunerada o suficiente para manter as condições mínimas de sua produção e reprodução social. Isso também aponta para o fato de que capacidade de trabalho e força de trabalho efetivada não são a mesma coisa: se a força de trabalho não é vendida, ela se mantém reduzida à condição de simples capacidade de trabalho. Sem essa venda, é impossível ao trabalho adquirir os meios de subsistência necessários para sua sobrevivência. Aos que não detém os meios de produção, o trabalho é a única saída – ao menos dentro das determinações do sistema jurídico legal.

A força de trabalho ainda apresenta a peculiar característica de ter seu consumo diferido no tempo. A prática comum de qualquer país é que o salário só é pago assim que concluído o

---

[331] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 245, 246.

período de trabalho acordado em contrato. O trabalhador, portanto, adianta ao capitalista o valor de uso de sua força de trabalho. Em outras palavras, a força de trabalho só é paga depois de já ter funcionado pelo período fixado no contrato de trabalho ou de compra da mercadoria força de trabalho. Ora, o trabalhador dá ao capitalista um crédito; sua mercadoria é consumida antes mesmo do comprador pagar o seu preço. O preço da força de trabalho, portanto, embora vendida, só se realiza muito depois da compra. O valor de uso da força de trabalho é, assim, consumido ao longo do tempo determinado pelo contrato de trabalho, mas o efetivo pagamento por seu valor de troca só é realizado depois.

Nesses termos, o capital pode ser entendido como trabalho acumulado ou trabalho objetivo que desempenha o papel de meio para um novo trabalho, isto é, que viabiliza a continuidade da produção[332]. No entanto, essa definição leva em conta tão somente a simples matéria do capital, deixando de lado sua forma específica, isto é, sua determinação formal. Quando compreendido como trabalho objetivado que serve de meio para uma nova produção, o capital é concebido apenas como coisa, e não como aquilo que é em sua forma plenamente desenvolvida: relação. O capital é uma relação consigo mesmo na medida em que se amplia, funcionando como um processo de auto-relação do valor; do valor que se valoriza. Isso, evidentemente, como já vimos, não aparece na circulação mercantil simples (M-D-M), já que a troca entre a mercadoria e o dinheiro ocorre por meio de uma mediação evanescente; na circulação simples, os valores de uso apenas são trocados de mão. Ela não é suficiente para impulsionar a produção a partir de si mesma, já que na circulação simples é o valor de uso, ou seja, o consumo, que é posto como objetivo final. Não há incremento ou criação de valor no processo total de circulação simples. Nela, a acumulação de dinheiro só pode se manifestar através do entesouramento. Em suma, na circulação simples, o dinheiro desaparece como simples meio de circulação ou é neutralizado como tesouro.[333]

---

[332] O capital se apresenta como meio para um novo trabalho, mas esse novo trabalho só pode ser produzido pelo trabalho vivo. É o trabalho vivo que conserva e aumenta a quantidade de trabalho objetivado acumulado. Como aponta Marx: "O trabalho vivo se torna, assim, um meio para o trabalho objetivado se conservar e aumentar. À medida que o trabalhador cria riqueza, esta se torna, com isso, uma força do capital; do mesmo modo todo desenvolvimento das forças produtivas do trabalho se tornam desenvolvimento das forças produtivas do capital. Aquilo que o próprio trabalhador vende, que ele substitui por um equivalente, é a própria capacidade de trabalho, um valor determinado cuja grandeza costuma oscilar entre limites amplos ou estreitos, mas que sempre se resolve conceitualmente numa determinada soma de meios de subsistência requerida para a capacidade de trabalho se conservar como tal, isto é, para o trabalhador poder continuar a existir. O trabalho objetivado passado se torna, assim, senhor do trabalho vivo, presente." (MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 127).

[333] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 165-168.

Para restar claro: como a questão é solucionada? Como o dinheiro ultrapassa sua inércia e se multiplica como valor independente? Novamente: deve haver um valor de uso que, ainda que consumida, possa se conservar como valor de troca. Estamos nos referindo, então, a essa mercadoria – a força de trabalho – que tem a peculiar propriedade de garantir um consumo produtivo, que não está apenas direcionada ao gozo imediato, mas que possibilita a partir de si a produção e reprodução de novos valores. Uma mercadoria que permite que a circulação simples (M-D-M) se transforme em circulação de capital na forma do dinheiro (D-M-D); um valor de uso que realiza a produção de mais-valor e, nesse sentido, a reprodução do capital.

> A única coisa que se opõe ao *trabalho materializado* é o trabalho *não objetivo*; ao trabalho *objetivado* opõe-se o trabalho *subjetivo*. Ou ainda, ao trabalho passado (no tempo), mas que existe no espaço, opõe-se ao trabalho vivo que existe temporalmente. O trabalho *não objetivo* (portanto ainda não materializado), existente temporalmente, só pode existir sob a forma de *capacidade*, de possibilidade, de faculdade, de *capacidade de trabalho* do sujeito vivo. Ao capital, trabalho materializado autônomo conservando seu caráter de capital, só pode opor-se a força do próprio trabalho vivo, e assim a única troca que pode transformar direito em capital é aquela que o proprietário do capital faz com o proprietário da força de trabalho vivo, isto é, o operário.[334]

Nesses termos, ao capitalista é possível trocar seu dinheiro pela capacidade de trabalho de outros indivíduos, agora transformada em mercadoria, operação a partir da qual se torna realizável a produção de mais-valor e, portanto, a acumulação de valor na forma de capital. A oposição entre

---

[334] MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. p. 375). Rosdolsky explica esse excerto a partir dos *Grundrisse*: "O capital é, por natureza, um valor que 'cria mais-valia'. Logo, diante dele, só pode sustentar-se 'como valor de uso, isto é, como algo útil, [...] aquilo que o multiplica, que o reproduz, e que portanto o conserva; [...] não um artigo de consumo no qual ele [o capital] se perde, mas sim [...] por meio do qual se conversa e cresce'. O capital, como 'valor tornado autônomo', só pode defrontar-se com (só pode realizar-se em) um valor de uso desse tipo. Nesse aspecto, a mercadoria, como tal, não pode ser o contrário do capital, pois o dinheiro convertido em capital 'é indiferente às particularidades de todas as mercadorias e [...] pode adotar a forma de qualquer mercadoria. Ele não é esta ou aquela mercadoria, pois pode metamorfosear-se em qualquer uma delas. [...] As mercadorias, como um todo, não excluem o dinheiro; ao contrário, apresentam-se como encarnações suas', pois, no intercâmbio, as mercadorias, assim como o dinheiro, só valem como trabalho objetivado. Nesse aspecto, não há diferença de princípio entre as mercadorias e o dinheiro transformado em capital. '*O que se opõe ao trabalho objetivado é o não objetivado, ou ao trabalho realizado em tempo passado, mas presente no espaço, pode-se contrapor ao trabalho vivo, presente no tempo'*. Mas, como tal, ele só pode existir como *sujeito vivo*, como capacidade e possibilidade, portanto como *trabalhador*. Em consequência, *o trabalho é o único valor de uso* '*que pode se opor e complementar o dinheiro como capita*', [o trabalho] na condição de um valor de uso '*a partir do qual se origina, se produz e se multiplica o próprio valor de troca*'. 'O único intercâmbio que permite ao dinheiro transformar-se em capital é o que estabelece o possuidor do dinheiro como possuidor da capacidade viva de trabalho, isto é, o trabalhador'. Nesse sentido, pode-se definir o trabalho vivo como o valor de uso do capital, como o 'verdadeiro não capital' que se opõe ao capital como tal." (ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 168, 169).

trabalho objetivado e trabalho subjetivo é o que permite o dinheiro se tornar capital[335]. O que possibilita aos capitalistas encontrarem esse valor de uso (a força de trabalho) que produz valor a partir de si mesma através da conversão da capacidade de trabalho em trabalho objetivo é, como já destacamos, resultado de um longo processo histórico determinado por uma série de causas que levaram à ruína outros modos de produção e a um certo desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social. Nessa forma mais desenvolvida de circulação, dinheiro e mercadoria aparecem apenas como momentos particulares de sua existência como capital. São ambos apenas formas de realização do capital, que se torna a forma social decisiva, dominando todo o sistema de produção.

Até aqui descobrimos que é possível que o dinheiro se transforme em capital durante o processo de circulação, bem como qual é a mercadoria que possibilita com que uma quantia de valor adicional – mais-valor – se realize na esfera da circulação. Resta agora compreender como esse mais-valor é efetivamente gerado durante o processo de produção.

No processo de produção, o trabalho aparece como a realização da força de trabalho. Com sua força de trabalho o trabalhador produz valores de uso conforme determina o capitalista detentor dos meios de produção. Isto é, a partir da interação de sua força de trabalho com o objeto de trabalho, o trabalhador produz um valor de uso, no qual o trabalho se encontra agora sob a forma objetivada. Sob esse ponto de vista, o próprio trabalho aparece como trabalho produtivo[336], enquanto os meios usados na produção (ferramentas, maquinário, etc.) e o objeto do trabalho (matéria-prima) aparecem como meios de produção.[337]

É pela incorporação do trabalho ao capital que o capital aparece no processo de produção. A produção de capital e a produção material são, assim, duas determinações do mesmo processo, o processo de trabalho e de valorização. O processo de produção é, mais exatamente, processo de

---

[335] "*O valor de uso pelo qual pode trocar-se o dinheiro, capital em potencial, só pode ser aquele de que nasce o próprio valor de troca, a partir do qual se produz e aumenta. Ora, só pode trata-se do trabalho. O valor de troca só pode realizar-se como tal, enfrentando o valor de uso – não um valor de uso qualquer, mas aquele que se* relaciona consigo. Este valor de uso é o trabalho. A capacidade de trabalho é este valor de uso cujo consumo coincide imediatamente com a materialização do trabalho, logo, com a criação do valor de troca." (MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. p. 376)

[336] O trabalho produtivo é, pura e simplesmente, o trabalho que produz capital. Ele só é produtivo na medida em que produz seu contrário; trabalho e capital são determinações opostas. Desse modo, o trabalhador produtivo é aquele que aumenta diretamente o capital. (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 238).

[337] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 258.

trabalho, que aparece como ponto de partida do valor, reaparecendo no interior do capital como um processo que constitui seu conteúdo e se desenrola no interior de seu desenvolvimento material.[338]

Do ponto de vista de vista do trabalhador, portanto, o trabalho ganha uma determinação diferente da determinação que ele apresenta do ponto de vista do capital. Para o capital, o trabalho é valor de uso, é o meio pelo qual ele se conserva e se valoriza. Já do ponto de vista do trabalhador, o capital é valor de troca; o trabalho lhe aparece como simples meio para a obtenção de dinheiro; o próprio valor de uso do trabalho se torna valor de troca:

> Como *valor de uso*, o trabalho só existe *para o capital* e é *o valor de uso* do próprio capital, *i.e.*, a atividade mediadora pela qual ele se *valoriza*. O capital, enquanto reproduz e aumenta seu valor, é o valor de troca autônomo (o dinheiro) como processo, como *processo de valorização*. Em consequência, o trabalho não existe como valor de uso para o trabalhador; por isso, não existe *para* ele como *força produtiva* da riqueza, como meio ou atividade de enriquecimento. O trabalhador o leva como valor de uso para a troca com o capital, que assim não lhe se confronta como capital, mas como *dinheiro*. Só é capital como capital com referência ao trabalhador, pelo consumo do trabalho, consumo que, em princípio, se dá fora dessa troca e é independente dela. O trabalho, valor de uso para o capital, é para o trabalhador *simples valor de troca*; *valor de troca* disponível.[339]

O trabalhador vende seu trabalho como trabalho objetivado, como trabalho que já objetiva uma determinada quantidade de trabalho. Isto é, antes mesmo do processo de trabalho, o equivalente do trabalho já está dado. O capital compra o trabalho como trabalho vivo, como a atividade que apresenta a capacidade de produzir valor. Nessa relação, o capital pode enriquecer, mas o trabalhador não: o trabalhador já vendeu seu trabalho antecipadamente, como trabalho objetivado, já determinado quantitativamente. O capital, contudo, compra o trabalho sob a sua potencia ainda não realizada de gerar valor, o compra como capacidade de trabalho. Como nota Marx,

> É claro, portanto, que o trabalhador não pode *enriquecer* por meio dessa troca, uma vez que ele, como Esaú ao ceder sua primogenitura por um prato de lentilhas, cede sua *força criativa* pela capacidade de trabalho como uma grandeza dada. Ao contrário, ele tem mais de empobrecer, como veremos adiante, porque a força criativa de seu trabalho se estabelece perante ele como a força do capital, como *poder estranho*. Ele *aliena* o trabalho como força produtiva da riqueza; o capital apropria-se dele enquanto tal. A separação de trabalho e propriedade no produto do trabalho, de trabalho e riqueza, é posta, por

[338] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 237.
[339] Ibidem, p. 239.

> conseguinte, nesse próprio ato de troca. O que parece paradoxal como *resultado* já está no próprio pressuposto.[340]

O capital compra a capacidade de trabalho do trabalhador, mas se aproveita de seu trabalho efetivo. A própria produção do trabalhador é estranhada dele. O objeto produzido pelo trabalho se confronta com o trabalhador como um ser lhe que é estranho, como um poder autônomo em relação ao seu produtor. O trabalho efetivado no produto e, portanto, objetivado, se fez trabalho coisal (s*achlich*). Sua efetivação (*Verwirklichung*) é sua objetivação (*Vergegenständlichung*). Nessa mesma medida, o trabalhador se torna desefetivado (*Entwirklichung*). A objetivação do trabalho pelo trabalhador lhe aparece como uma perda do objeto e uma servidão ao objeto, enquanto que apropriação desse trabalho lhe aparece como um *estranhamento* (*Entfremdung*), como uma *alienação* (*Entäusserung*)[341].

Diante das objetivações alienadas que produziram, os homens não se reconhecem mais em suas criações, mas veem nela algo que lhe é estranho. Essas objetivações, ao invés de se apresentarem como expressões de suas forças sociais vitais, se sobrepõem a eles como entidades superiores e extrínsecas. A relação real entre homem e obra aparece invertida, isto é, de criador, o homem passa a criatura.[342]

Essa característica própria do capitalismo nos mostra que na totalidade capitalista as relações sociais essenciais são sociais de uma maneira bastante particular. Elas existem como um

---

[340] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 240.

[341] MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 80. Apesar de o texto dos *Manuscritos econômico-filosóficos* possuir uma natureza expressamente hegeliana, o uso que Marx faz dos termos *Entfremdung* e *Entäusserun* parecem possuir um significado ligeiramente diferente do sentido que Hegel lhes atribui. Como explica Paulo Meneses, os termos "*Entfremdung*" e "*Entäusserung*" possuem diferentes traduções na obra hegeliana. Tradutor da edição brasileira de "*Fenomenologia do Espírito*" e de outros textos de Hegel, ele explica que os dois termos foram importados imprecisamente por Marx, que muitas vezes os confunde ou os emprega num sentido diverso daquele presente na *Fenomenologia.* No vocabulário hegeliano, "*Entfremdung*" propõe a ideia de alienação ou alheação de si mesmo, de tornar-se estranho a si. Esse termo traz consigo a noção de perda, de subtração, de "dessenciamento". Já em "*Entäusserung*" o que se denota é a força da extrusão, de um pôr-se para fora de si mesmo sem qualquer tipo de perda ou dessenciamento; em "*Entäusserung*" verificamos a "externalização" ou "exteriorização" de si através de uma objetivação, um fazer-se ser fora-de-si sem aquele "dessenciamento" característico do "*Entfremdung*". Portanto, alinhando-nos a esse entendimento, *Entfremdung* seria o termo adequado para se referir ao processo de estranhamento ou de alienação; *Entäusserung* seria o modo pelo qual o trabalhador poderia objetivar seu trabalho no produto, sem que, contudo, isso implicasse numa perda ou na impossibilidade de reconhecer a si mesmo no resultado de seu trabalho. (Cf. MENESES, Paulo. Entfremdung e Entäusserung. **Ágora Filosófica**. Vol. 1. n.º 1. pp. 27-42. Jan. – Jun. 2011. Disponível em: www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=492. Acesso em 08/03/2017.

[342] NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012, p. 56.

conjunto praticamente independente de estruturas que se contrapõem aos indivíduos, constitundo uma esfera de "dependência coisal" (*sachlicher*) e de necessidade impessoal coisal. No capitalismo, todas as pessoas são agora dominadas por abstrações, ao contrário do que se pode verificar anteriormente em outras formas de sociabilidade em que os indivíduos dependiam diretamente um dos outros. As pessoas parecem independentes, mas na verdade estão dominadas por abstrações, submetidas a um sistema de dominação social objetivo, isto é, sua "sociabilidade" depende de uma dimensão abstrata objetiva que determina as formas como as relações sociais existem.[343]

É através da *apropriação* das exteriorizações objetivas alienadas produzidas pelos homens que o capital se conserva, se valorizar e domina socialmente todo o processo de produção social. E, dominando seu criador, se valoriza na mesma medida em que o trabalhador é desvalorizado diante do estranhamento daquilo que produziu.

> O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenswelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.[344]

O trabalho, na medida em que se apresenta ao trabalhador como valor de troca, serve somente ao seu consumo improdutivo, e com ele desvanece. Esse trabalho não é produtivo para o trabalhador. Ele funciona como uma mercadoria, e como tal, valendo determinado equivalente, é trocada e consumida, seja por comida ou por alguma outra condição necessária para a manutenção do trabalhador. O restante do trabalho, efetivamente apropriado pelo capital ao ser objetivado no processo de produção, é absorvido como capital pelo seu dono, cuja forma corpórea é apenas a encarnação dos desígnios do capital. Os trabalhadores, portanto, convertem o trabalho em capital, trabalho vivo em trabalho morto. Eles recebem o preço respectivo ao valor de troca de seu trabalho,

---

[343] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 149.

[344] MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 80. "Rebaixado à condição de mercadoria, o trabalhador se torna de fato a mais miserável mercadoria. Sua miserabilidade é inversamente proporcional à potência e à grandeza da produção de capital. Em meio a concorrência, o resultado que devém necessário é a acumulação de capital em poucas mãos. A produção e a circulação de capital restauram o monopólio. Logo, a diferença entre o capitalista e o rentista desaparece, bem como entre o trabalhador industrial e o agricultar; no final das contas, toda a sociedade acaba por se decompor em duas classes: *proprietários* e *trabalhadores*." (Ibidem, p. 79).

mas não ao produto desse trabalho. Eles renunciam aos frutos do trabalho. O trabalho aparece, assim, como precisamente o terreno de dominação dos indivíduos; os indivíduos são dominados pelo trabalho social.

Por essa razão, o capital pressupõe o trabalho assalariado. Não é possível que o processo de valorização funcione nesses termos se não através do trabalho assalariado, que estabelece o preço do trabalho a partir da determinação dada de antemão da grandeza de valor equivalente a determinado quantum de trabalho – que somente será objetivado *a posteriori*, produzindo seu valor efetivo no processo de produção.

Como o preço do trabalho é determinado de antemão através da forma-salário, o que parece ir ao processo de produção é uma já determinada quantidade de trabalho objetivo. Essa mistificação dá a entender que é o próprio capital que se autovaloriza. É por isso que o processo de produção aparece como um processo de autovalorização de capital. Contudo, a verdade que esse movimento esconde está no fato de que o trabalho é na verdade adquirido como capacidade de trabalho, e não como trabalho objetivo:

> O valor, o trabalho *objetivado* existente na forma do dinheiro só poderia crescer por meio da troca com uma mercadoria cujo próprio *valor de uso* consistisse em aumentar o valor de troca, cujo consumo fosse sinônimo de criação de valor ou objetivação de trabalho. [...] Todavia, somete a *capacidade de trabalho viva* [*Lebendigen Arbeitsvermögen*] possui tal valor de uso. Por isso, o valor, o dinheiro, só pode se tornar capital por meio da troca com a capacidade de trabalho viva. Sua transformação em capital requer, por um lado, sua troca com a capacidade de trabalho e, por outro, com as condições matérias que a objetivação da capacidade de trabalho pressupõe.[345]

Advertimos, em tempo, que a acumulação de valor não se dá somente e necessariamente através da produção material, como viemos explicando até aqui. Ainda mais nos dias de hoje. A circulação de dinheiro através da especulação financeira, ou seja, através da circulação de capital financeiro, realiza o grande sonho do acumulador de dinheiro: acumular mais-valor sem a necessidade de produção material, realizando a fórmula D-D' sem a mediação da mercadoria (M). Aqui o capital ultrapassa o fetichismo da mercadoria e é levado à sua última forma, realizando-se como capital monetário (ou financeiro), conforme descrito no vol. III do *O Capital*. Na reprodução e circulação do capital social, o fetiche do dinheiro agora realiza todo seu potencial: o processo D-D' é a forma mais pura e irracional do capital, cuja funcionalidade apresenta ao capitalista a

[345] MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 49.

possibilidade do dinheiro ou de uma mercadoria valorizar a si mesma independente do processo de reprodução do capital. É a forma mais distorcida de acumulação, assentada sobre o sistema de crédito e o capital portador de juros. Contudo, sua base ainda reside na produção material.[346]

> No caso do capital social ou capital financeiro, diferentemente do capital industrial, a acumulação não é realizada através da exploração direta dos trabalhadores. Ela é realizada através de trocas especulativas. Mas nesse processo, o capital drena indiretamente o mais-valor do capital industrial do nível inferior. É por isso que acumulação do capital financeiro cria disparidades de classe sem a consciência das pessoas. Isso está atualmente acontecendo com a difusão do neoliberalismo em escala global.[347]

De volta ao processo de trabalho. O trabalho objetivado no processo de produção, portanto, realiza a valorização do produto. Isto é, não é o capital que efetivamente se autovaloriza – isso só se dá na superfície – mas é o trabalho que, adicionando mais valor a produto, produz mais-valor, conservando e reproduzindo o capital:

> *O mais-valor que o capital tem ao final do processo de produção* – um mais-valor que, como preço mais elevado do produto, só é realizado na circulação, como todos os preços nela realizados, que, sendo já idealmente *pressupostos* à circulação, são determinados antes de nela ingressarem –, tal mais-valor significa, expresso de acordo com o conceito geral do valor de troca, que o tempo de trabalho objetivado no produto, ou *quantum* de trabalho (expressa estaticamente, a magnitude do trabalho aparece como quantidade espacial, mas expressa em movimento, só é mensurável pelo tempo) – é maior do que o tempo de trabalho presente nos componentes originais do capital.[348]

---

[346] Cf. MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 385-404, 451-469 e 533-577.

[347] Texto original: "In the case of joint-stock capital or financial capital, unlike industrial capital, accumulation is realized not through exploiting workers directly. It is realized through speculative trades. But in this process, capital indirectly sucks up the surplus value from industrial capital of the lower level. This is why accumulation of financial capital creates class disparities, without people's awareness. That is currently happening with the spread of neoliberalism on global scale". (KARATANI, Kojin. "Capital as Spirit". **Crisis & Critique**, v. 3, n. 3 (2016), p. 182). Assim, como aponta Karatani, com o capital financeiro o fetichismo alcança sua forma superior. Para Hegel, o espírito absoluto engendra todos os processos e momentos que já existiram. Da mesma forma, o capital financeiro é o "fetiche absolute", que engendra todo o processo e todos os momentos da acumulação de capital (Ibidem, 182).

[348] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 251, 252. Ainda: "O mais-valor é, no fundo, valor para além do equivalente. O equivalente, segundo sua determinação, é somente a identidade do valor consigo mesmo. O mais-valor, consequentemente, jamais pode brotar do equivalente, portanto, tampouco pode brotar originariamente da circulação; tem de brotar do próprio processo de produção do capital. A coisa também pode ser expressa da seguinte maneira: se o trabalhador precisa de somente meia jornada de trabalho para viver uma jornada inteira, então só precisa trabalhar meia jornada para perpetuar sua existência como trabalhador. A segunda metade da jornada de trabalho é trabalho forçado, trabalho excedente. O que aparece do ponto de vista do capital como mais-valor, aparece do ponto de vista do trabalhador exatamente como mais-trabalho acima de sua necessidade como trabalhador, acima, portanto, de sua necessidade imediata para a conservação de sua vitalidade. O grande papel histórico do capital é o de *criar* esse *trabalho excedente*, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência, e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro, a laboriosidade universal mediante a estrita disciplina do capital, pela

Como já explicamos, isso só é possível porque *o tempo de trabalho efetivamente objetivado na mercadoria* se refere à capacidade de trabalho e, portanto, ao tempo de trabalho vivo adquirido, e não ao tempo de trabalho objetivado *no preço do trabalho*. O trabalho não é adquirido a partir da quantidade de trabalho que ele pode produzir, mas por quantidade já predeterminada de trabalho objetivo. Na aparência, o trabalho de antemão é quantificável, e de pronto já se pode saber o quantum de valor que ele irá adicionar o produto; efetivamente, o trabalho vivo só pode se realizar no processo de produção, onde é convertido em trabalho morto. O tempo de trabalho objetivado na matéria-prima e o tempo de trabalho objetivado no preço de trabalho são diferentes. Se eles fossem iguais, não seria possível transformar o dinheiro em capital. O trabalhador não vende, portanto, determinada quantidade de trabalho, mas a própria disponibilidade sobre o trabalho, cuja grandeza de valor que produziu efetivamente só pode ser determinada ao final do processo de produção. O que o trabalhador recebe é, na verdade, o valor da alienação de sua força de trabalho[349]:

> O que o trabalhador troca com o capital é seu próprio trabalho (na troca, a disponibilidade sobre ele); ele o *aliena.* O que ele recebe como preço é o *valor* dessa alienação. O trabalho

---

qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração; tão logo, finalmente, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital incita continuamente em sua ilimitada mania de enriquecimento e nas condições em que exclusivamente ele pode realizá-lo, avançou a tal ponto que a posse e a conservação da riqueza universal, por um lado, só requer um tempo de trabalho mínimo de toda sociedade e, por outro lado, a sociedade que trabalha se comporta cientificamente com o processo de sua reprodução progressiva, com sua reprodução em uma abundância constantemente maior; que deixou de existir, por conseguinte, o trabalho no qual o ser humano faz o que pode deixar as coisas fazem por ele. Consequentemente, capital e trabalho comportam-se aqui como dinheiro e mercadoria; o primeiro é a forma universal da riqueza, a segunda é só a substância que visa o consumo imediato. Todavia, como aspiração incansável pela forma universal da riqueza, o capital impede o trabalho para além dos limites de sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, que é tão universal em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disso, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma imediata; porque uma necessidade historicamente produzida tomou o lugar da necessidade natural. Por isso, o *capital é produtivo; i.e.*, uma *relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas sociais*. Só deixa de sê-lo quando o desenvolvimento dessas próprias forças produtivas encontra um limite no próprio capital." (Ibidem, p. 255, 256).

[349] Como explica Marx, é no fato de que o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto que lhe é estranho que reside o fato de que a efetivação do trabalho aparece como uma desefetivação do homem. Pois a objetivação do trabalho lhe aparece como a perda não somente do objeto que produziu, mas junto com ele dos objetos necessários à sua vida e ao trabalho. O trabalho lhe aparece como uma atividade totalmente estranha, por meio da qual quanto ele realiza o paradoxo de que quanto mais produz, menos pode possuir, já que toda o valor excedente é tragado pelo capital: "[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (äussern), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*) independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha". (MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 81).

> troca a atividade ponente de valor por um valor predeterminado, independentemente do resultado de sua atividade.[350]

A alienação da força de trabalho é, portanto, a disposição da capacidade de trabalho vivo. O uso efetivo dessa capacidade de trabalho é o trabalho, que por sua vez tem sempre de ser um trabalho efetivo, ou seja, um trabalho particular, trabalho concreto, que produz uma mercadoria, ou, antes, que produz um valor de uso. Mas o que se busca no processo de valorização do capital não é a produção de um valor de uso, mas a transformação do dinheiro em capital. Ou seja, objetiva-se a produção de um produto que seja portador de valor de troca, ou seja, de uma mercadoria. O que interessa para o valor é a produção de valores de troca. Os valores de uso só são produzidos na medida em que são suportes materiais dos valores de troca. Além disso, a processo de produção deve produzir mais-valor. O processo de trabalho é um processo de valorização, cuja existência depende da produção do valor. Para tanto, ele precisa do trabalho vivo, já que o capital, enquanto trabalho morto, não pode produzir mais trabalho.

> Para ser realmente auto fundamentado, o valor deve ser produzido por valor. Mas o trabalho morto não pode produzir mais trabalho morto. O que é preciso é que o capital "internalize" na produção a atividade que pode transformar o trabalho morto em mais trabalho morto: isto é, a única "alteridade" do trabalho morto, que é o trabalho *vivo* dos seres humanos. Isso acontece apenas quando *trabalhadores como portadores da força de trabalho*, e portanto, como trabalho vivo *em potencial*, se tornam uma mercadoria (muito especial) comprada e vendida no mercado (de trabalho).[351]

No processo de trabalho, todos os produtos funcionam como fatores objetivos do trabalho vivo. Os produtos perdem seu caráter de produtos. Eles se tornam meios de produção. O capitalista é o dono dos meios de produção, e como não trabalha ele mesmo neles, ele contrata a força de trabalho, o trabalhador, que trabalhará sob seu controle conforme um tempo determinado, ou seja,

---

[350] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 253.

[351] Texto original: "To be actually self-grounded, value must be produced by value. But dead labor cannot produce more dead labor. What is needed is that capital 'internalise' in production the activity which may turn less dead labour into more dead labor: that is, the *only* 'otherness' to dead labour, which is the *living* labour of human beings. This happens only when *workers as bearers of labour-power* and thereby as *potential* living labour, become a (very special) commodity bought and sold on the (labour-)market." (BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 182, tradução nossa).

sob a periodização determinada pela jornada de trabalho. Nesse período, o valor de uso da força de trabalho e, assim, seu resultado, o trabalho, pertencem ao capitalista.[352]

Até aqui descobrimos que toda mercadoria tem seu valor determinado pela quantidade de trabalho objetivado ou materializado em seu valor de uso. Essa quantidade é medida pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. Também descobrimos que no processo de produção o produto é submetido a uma valorização e devém mercadoria; mostramos que ela contém um mais-valor que é produzido por um valor de uso produtivo, o trabalho, e que é por meio da força de trabalho alienada que o capitalista – enquanto personificação do capital – extrai um excedente econômico que conserva e reproduz o valor.

Suponhamos a produção de uma camiseta. Digamos que a quantidade de fios de algodão necessários para produzir uma camiseta seja de 1 kg. de fios de algodão. Digamos ainda que o dono da linha de confecção tenha comprado essa quantidade de fios por R$10,00. Nesse preço já está incorporado o trabalho socialmente necessário para sua produção. Além disso, consideramos que a quantidade de energia gasta com uma máquina de costura, além do gasto de manutenção implicado para seu uso nessa produção, seja de R$2,00. Se R$12,00 é o produto de, v.g., 16 horas de trabalho, então podemos dizer que na camiseta estão objetivadas duas jornadas de trabalho. Isso também significa que os fios de algodão + a energia gasta + o custo de manutenção da máquina de costura compõem o valor do produto final, a camiseta. Nessa condição, a mesma quantidade de trabalho expressa no valor de uso dos fios de algodão, da energia gasta e da manutenção da máquina de costura se expressa no valor de uso da camiseta.

> Todo trabalho contido [na camiseta] é trabalho passado. Que o tempo de trabalho tenha ocorrido anteriormente, que ele se encontre no tempo mais-que-perfeito, enquanto o trabalho imediatamente empregado no processo final, na fiação, encontra-se mais próximo do presente, no passado, é uma circunstância totalmente irrelevante. Se uma quantidade determinada de trabalho, por exemplo, 30 jornadas de trabalho, é necessária para a construção de uma casa, o fato de que a última jornada de trabalho seja realizada 29 dias depois da primeira jornada é algo que não altera em nada a quantidade total de tempo de trabalho incorporado na casa. E, desse modo, o tempo de trabalho contido no material e nos meios de trabalho pode ser considerado como se tivesse sido gasto num estágio

[352] Todos esses elementos compõem um conjunto que Marx denomina de *forças produtivas*, elementos que são envolvidos pelo processo de trabalho. Eles são nomeadamente três: os meios de trabalho (instrumentos, ferramentas, a terra, etc.), os objetos do trabalho (matéria-prima) e a força de trabalho (o trabalho vivo, a capacidade de trabalho humana, que valendo-se dos meios de trabalho transforma os objetos de trabalho em produtos). Os meios de trabalho e os objetos de trabalho são o que constituem os *meios de produção*. (NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2012, p. 70).

> anterior do processo de fiação, antes de iniciado o trabalho final, sob a forma da fiação propriamente dita.[353]

Os R$12,00 correspondem apenas ao valor do objeto do trabalho e dos meios de trabalho. Eles se referem à quantidade de trabalho objetivado durante duas jornadas de trabalho que foram simplesmente conservados e passados à nova mercadoria. Essa passagem ocorre porque o tempo de trabalho exigido na produção do material de trabalho e do meio de trabalho que são transferidos ao produto também é o tempo de trabalho exigido na produção do produto. Considerando o valor de troca, os tempos de trabalho materializados nos meios de trabalho e na matéria-prima são tomados como se fossem componentes do mesmo processo de trabalho. Todo tempo de trabalho absorvido no produto é trabalho pretérito e, assim, trabalho materializado, de modo que os valores dos meios de trabalho e da matéria-prima aparecem como elementos do valor do produto. Eles reaparecem aqui somente porque a efetiva modificação que seus valores de uso sofreram não altera a sua substância, mas apenas as formas de valor de uso nas quais eles existiam anteriormente. Sua essência enquanto valor, isto é, como trabalho abstrato, não teve nenhuma modificação qualitativa.[354]

Por outro lado, é forçoso advertir que, durante o processo de produção, o tempo de trabalho consumido não deve ser superior ao tempo de trabalho socialmente necessário. Considerando condições médias ou normais de produção, se uma quantidade de *a* reais de algodão é transformada em *b* reais de camiseta durante uma hora de trabalho, só podemos considerar como jornada de trabalho de 8 horas aquela em que 8 x *a* kgs de fios de algodão são transformados em 8 x *b* reais de camiseta, já que somente o tempo de trabalho socialmente necessário é contado na formação do valor.[355]

---

[353] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 265.

[354] MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 87-88.

[355] MARX, op. ci.t, p. 266. "[...] O trabalho só importa na medida em que o tempo gasto na produção do valor de uso é socialmente necessário, o que implica diversos fatores. A força de trabalho tem de funcionar sob condições normais. Se a máquina de fiar é o meio de trabalho dominante na fiação, seria absurdo fornecer ao trabalhador uma roda de fiar. Ou, em vez de algodão de qualidade normal, oferecer um refugo de algodão, que a toda hora arrebenta. Em ambos os casos, seu trabalho ocuparia um tempo de trabalho maior do que o tempo socialmente necessário para a produção de 1 libra de fio, mas este trabalho excedente não geraria valor ou dinheiro. Contudo, o caráter normal dos fatores objetivos de trabalho não depende do trabalhador, e sim do capitalista. Uma outra condição é o caráter normal da própria força de trabalho. No ramo de produção em que é empregada, ela tem de possuir o padrão médio de habilidade, eficiência e celeridade. Mas aqui supomos que nosso capitalista comprou força de trabalho de qualidade normal. Tal força tem de ser aplicada com a quantidade média de esforço e com o grau de intensidade socialmente usual, e o capitalista controla o trabalhador para que este não desperdice nenhum segundo de trabalho. Ele comprou a força de trabalho por um

Resta agora determinarmos a quantidade de valor que o trabalho do costureiro adicionou aos fios de algodão que, por meio desse trabalho, se tornaram camiseta. Vamos supor que o valor diário da força de trabalho seja de R$3,00, e que nele estão incorporadas 4 horas de trabalho, de modo que esta é a quantidade de trabalho requerida para fornecer a quantidade média dos meios de subsistência cotidianos do trabalhador. Se, v.g., em uma hora de trabalho nosso costureiro transforma 250 gramas de fios de algodão em 1/4 de camiseta, então em 4 horas de trabalho ele terá transformado 1 kg. de fios de algodão em uma camiseta. Esse mesmo tempo de trabalho exprime uma quantidade de dinheiro de R$3,00. Desse modo, por meio do trabalho, adicionou-se à camiseta um valor de R$3,00. O valor total da camiseta compreende, portanto, o valor de 1 kg de fios de algodão, no qual estão objetivadas 1+2/3 jornadas de trabalho, energia gasta e manutenção da costura, nos quais estão objetivados 1/3 jornada de trabalho, mais 1/2 jornada de trabalho absorvida no processo de costura. Essa mesma quantidade de tempo de trabalho total acumulada é representada em R$15,00. Desse modo, o preço adequado de uma camiseta é R$15,00.[356]

Ora, o que ocorreu durante o processo de trabalho foi simplesmente a transferência de todo trabalho objetivo acumulado anteriormente para o novo produto. Todo tempo de trabalho socialmente necessário que estava objetivado de maneira fracionada foi passado ao produto do trabalho. O preço adequado reflete adequadamente o valor da mercadoria, o tempo de trabalho materializado nela. O valor da mercadoria não é mais do que a somatória dos valores empregados na produção. E não é por cobrar um preço maior no ato da venda que o capitalista extrai o mais-valor da mercadoria. Como já destacamos, o mais-valor se efetiva na circulação, mas não aparece nela. Ora, onde está a valorização então?

A lógica da economia vulgar exposta aqui faz todo o sentido, mas apenas porque põe premissas distorcidas. A verdade desse movimento depende de uma investigação mais atenta de seu momento:

> O valor diário da força de trabalho é [R$3,00] porque nela própria está objetivada meia jornada de trabalho, isto é, porque os meios de subsistência necessários à produção diária da força de trabalho custam meia jornada de trabalho. Mas o trabalho anterior, que está

período determinado, e insiste em obter o que é seu. Não quer ser furtado. Por fim –e é para isso que esse mesmo senhor possui seu próprio *code penal* [código penal] –, é vedado qualquer consumo desnecessário de matéria-prima e meios de trabalho, pois material e meios de trabalho desperdiçados representam o dispêndio desnecessário de certa quantidade de trabalho objetivado, portanto, trabalho que não conta e não toma parte do produto do processo de formação de valor." (Ibidem, 272).

[356] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 267.

> incorporado na força de trabalho, e o trabalho vivo que ela pode prestar, isto é, seus custos diários de manutenção e seu dispêndio diário, são duas grandezas completamente distintas. A primeira determina seu valor de troca, a segunda constitui seu valor de uso. O fato de que meia jornada de trabalho seja necessária para manter o trabalhador vivo por 24 horas de modo algum o impede de trabalhar uma jornada inteira. O valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são, portanto, duas grandezas distintas. É essa diferença de valor que o capitalista tem em vista quando compra a força de trabalho. [...] O que é decisivo é o valor de uso específico dessa mercadoria, o fato de ela ser fonte de valor, e de mais valor do que aquele que ela mesma possui. Esse é o serviço específico que o capitalista espera receber dessa mercadoria e, desse modo, ele age de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias.[357]

Aqui aparece de modo claro aquilo que já havíamos apontado anteriormente. O capitalista não contrata uma quantidade de trabalho pré-determinada que a força de trabalho pode objetar. Ele não compra determinada grandeza de *trabalho morto*. Ele contrata a *capacidade de trabalho viva*, o *trabalho vivo*. Essa capacidade de trabalho é explorada não por seu valor efetivo, ou seja, por meia jornada de trabalho – o tempo de trabalho médio correspondente ao tempo suficiente para sua manutenção diária, ou seja, seu valor – mas por uma jornada inteira. No processo de trabalho, o trabalhador encontra meios de produção suficiente não para meia jornada, mas para uma jornada inteira. Se 1 kg. de fios de algodão absorvem quatro horas de trabalho e se transformam em uma camiseta, então 2 kg. de fios de algodão absorverão 8 horas de trabalho e se transformarão em duas camisetas. Assim, ao final do processo de produção, teremos duas camisetas, nas quais estão objetivadas 5 jornadas de trabalho, das quais 4 foram empregadas na produção dos fios de algodão, no fornecimento de energia e na manutenção da máquina de costura, e uma foi absorvida pelas camisetas no processo de produção. Em dinheiro, essas 5 jornadas de trabalho correspondem ao valor de R$30,00. Esse é, portanto, o preço de duas camisetas. Mas o valor diário da força de trabalho é de R$3,00. Isso quer dizer que a soma do valor das mercadorias empregadas no processo constitui um montante de R$27,00, embora o valor das camisetas seja de R$30,00. O trabalhador foi pago por meia jornada de trabalho, mas trabalhou por uma inteira. A mágica está feita; R$27,00 viraram R$30,00, criando um mais-valor de R$3,00. O dinheiro se transformou em capital.[358]

Tudo isso ocorreu sem nenhuma violação à forma geral do valor. As mercadorias foram trocadas umas pelas outras, equivalente por equivalente. O capitalista pagou o devido valor pelas mercadorias empregadas no processo de produção e nele consumiu seu valor de uso. Agora, ele

---

[357] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 270.
[358] Ibidem, p. 270-271.

volta ao mercado, não para comprar os produtos necessários à produção, mas para vender a sua mercadoria. Neste ato, ele vende as duas camisetas por R$30,00, e tira de circulação R$3,00 reais a mais do que a quantidade que ele empregou efetivamente. Assim, a transformação do dinheiro em capital se efetiva na circulação, embora ocorra fora dela.

> Esse ciclo inteiro, a transformação de seu dinheiro em capital, ocorre no interior da esfera da circulação e, ao mesmo tempo, fora dela. Ele é mediado pela circulação, porque é determinado pela compra da força de trabalho no mercado. Mas ocorre fora da circulação, pois esta apenas dá início ao processo de valorização, que tem lugar na esfera da produção.[359]

Como vimos, a possibilidade de extrair mais-valor está, portanto, no fato de que o tempo de trabalho efetivado pelo trabalhador é prolongado. O valor que ele produz é superior ao valor que recebeu pela alienação da força de trabalho. Para que haja a valorização do capital, o trabalhador tem de realizar um trabalho excedente. Embora ele tenha recebido o valor corresponde a uma fração da jornada de trabalho somente, sua força de trabalho é utilizada em uma jornada de trabalho inteira.

Isso implica considerarmos dois aspectos. Por um lado, que há uma configuração própria do modo de produção capitalista que estabelece diferentes modos de participação para diferentes fatores do processo de trabalho no processo de formação do valor. Enquanto a força de trabalho adiciona ao objeto do trabalho uma quantidade determinada de trabalho através de seu trabalho efetivo, os valores dos meios de produção reaparecem nos componentes do processo de trabalho. No processo de trabalho, há uma dupla forma de valorização: o trabalho materializado anteriormente nos meios de produção é transferido e conservado no novo produto, enquanto que um novo valor é adicionado pelo trabalho novo.

Mas na medida em que esse valor dos meios de produção é transferido ao novo produto, ele deve perder essa mesma quantidade de valor. A perda da utilidade desses meios de produção, isto é, de seu valor de uso, implica também a perda de seu valor.

> [...] no processo de trabalho, o valor do meio de produção só se transfere ao produto na medida em que o meio de produção perde, juntamente com seu valor de uso independente, também seu valor de troca. Ele só cede ao produto o valor que perde como meio de

[359] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 271.

> produção. A esse respeito, porém, nem todos os fatores objetivos do processo de trabalho se comportam do mesmo modo.[360]

A matéria-prima, por exemplo, exerce uma função diferente dos meios de trabalho. Sua figura perde a autonomia e sua forma é modifica e passadas ao produto. O mesmo não ocorre, todavia, com os meios de trabalho. Os maquinários e as ferramentas conservam sua independência durante o processo de trabalho, ou seja, eles mantém sua forma. Mesmo após o processo de produção de um determinado produto, eles continuam existindo separadamente. Diferentemente do objeto de trabalho, que é consumido instantaneamente, os meios de trabalho conservam seu valor de uso e o transferem ao produto na forma de valor gradativamente, até o esgotamento de sua função ou sua substituição.

O que é consumido, portanto, é o valor de uso dos meios de produção. Seu valor é conservado e reaparece no valor do produto. O que é produzido é um novo valor de uso, no qual reaparece o antigo valor de troca.[361]

Isso não é o mesmo que ocorre com a força de trabalho. Ao mesmo tempo em que a força de trabalho transfere o valor dos fatores objetivos da produção para o novo produto, ele também cria valor adicional, valor novo. Cada movimento seu no processo de trabalho cria um novo valor. Um valor novo que é compensado pelo capitalista na medida em que ele estabeleceu previamente com o trabalhador o preço de seu trabalho que dessa forma recebe um equivalente pelo valor novo que produz no processo de trabalho. Não obstante, como explica Marx e como já expusemos aqui, sabemos que o processo de trabalho pode prolongar-se para além do tempo necessário à reprodução e incorporação de um valor adicional equivalente ao valor da força de trabalho.

> Assim, por meio da ação da força de trabalho, não apenas seu próprio valor se reproduz, mas também se produz um valor excedente. Esse *mais-valor* constitui *o excedente do valor do produto sobre o valor dos elementos formadores do produto*, isto é, *dos meios de produção e da força de trabalho*.[362]

O mais-valor é, portanto, o excedente econômico que extrapola o valor total do produto ao considerarmos a soma dos valores de seus elementos formadores, ou seja, que ultrapassa o valor total das forças produtivas empregados no processo de trabalho. Ele é o "excedente do capital

---

[360] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 280.
[361] Ibidem, p. 285.
[362] Ibidem, p. 286, grifo nosso.

valorizado sobre o valor do capital originalmente desembolsado". Dessa forma, a força de trabalho é o fator subjetivo do processo da produção, é a parte do capital que apresenta a capacidade de modificar o seu valor no processo de produção, produzindo um excedente, um mais-valor que se transforma continuamente "de uma grandeza variável". Por isso ele é denominado parte variável do capital ou *capital variável*[363].

A outra parte do capital empregada no processo de produção é a que diz respeito aos meios de produção, aos fatores objetivos do processo de produção que abrangem os componentes do objeto do trabalho e dos meios de trabalho. Essa quota do capital é denominada parte constante do capital ou *capital constante*[364]. A relação de proporção entre capital constante e capital variável é o que se denomina *composição orgânica do capital*.

---

[363] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 286. Segundo Marx: "Meios de produção de um lado, e força de trabalho, de outro, não são mais do que diferentes formas de existência que o valor do capital originário assume ao se despojar de sua forma-dinheiro e se converter nos fatores do processo de trabalho" (Ibidem, 286). Portanto, a força de trabalho não apenas compõe o capital original, na medida em que nele também está contido o valor desembolsado pelo preço da sua força de trabalho, como conserva e transfere o valor dos meios de produção para o produto final, bem como produz um valor excedente que é tirado de circulação no momento da venda e expropriado pelo capitalista.

[364] Ibidem, p. 286. O capital constante contém dois tipos diferentes de capital, o *capital fixo* e o *capital circulante*: "Uma parte do capital [é] desembolsada na forma de capital constante, isto é, de meios de produção que funcionam como fatores do processo de trabalho enquanto dura a forma independente de uso com que ingressam nesse último. O produto pronto – e, portanto, também seus criadores, uma vez que se tenham convertido em produto – é retirado do processo de produção para, como mercadoria, passar da esfera da produção à esfera da circulação. Já os meios de trabalho, ao contrário, jamais abandonam a esfera da produção, uma vez que nela tenham ingressado. Sua função os vincula a ela de modo permanente. Uma parte do valor de capital desembolsado é *fixada* nessa forma, determinada pela função dos meios de trabalho no processo. Com a função e, por conseguinte, com o desgaste do meio de trabalho, uma parte de seu valor se transfere ao produto, enquanto outra permanece fixa no meio de trabalho e, portanto, no processo de produção. O valor assim fixado decresce continuamente, até que o meio de trabalho deixa de servir e, assim, seu valor se distribui, durante um período mais ou menos longo, a uma massa de produtos que resultam de uma série de processos de trabalho constantemente repetidos. Mas enquanto ainda funciona coo meio de trabalho, ou seja, enquanto ainda não precisa ser substituído por um novo exemplar do mesmo tipo, nele continua fixado um valor de capital constante, ao passo que outra parte do valor nele originalmente fixado é transferida ao produto e, por conseguinte, circula como parte integrante do estoque de mercadorias. Quanto maior a duração do meio de trabalho e mais lento o seu desgaste, mais tempo o valor de capital constante permanece fixado nessa forma de uso. Mas qualquer que seja o grau de sua duração, a proporção em que ele transfere valor permanece sempre inversa a seu tempo total de funcionamento. Se de duas máquinas de mesmo valor uma se desgasta em cinco anos e a outra em dez, isso significa que a primeira transfere o dobro de valor que a segunda no mesmo intervalo de tempo. Essa parte do valor de capital fixada no meio de trabalho circula tanto quanto qualquer outra. Vimos, em geral, que o valor de capital inteiro encontra-se constantemente em circulação e que, nesse sentido, todo capital é capital circulante. Mas a circulação da parte do capital aqui considerada é uma circulação peculiar. Antes de tudo, ela não circula em sua forma de uso: é apenas seu valor que circula e, mesmo assim, gradualmente, de modo fragmentado, à medida que vai sendo transferido ao produto, que circula como mercadoria. Ao longo da duração total de seu funcionamento, uma parte de seu valor permanece nele fixada, com existência independente diante das mercadorias que ajuda a produzir. Por meio dessa peculiaridade, essa parte do capital constante assume a forma de *capital fixo*. Ao contrário, todas as outras partes que integram o capital desembolsado no processo de produção constituem *capital circulante ou líquido*. [...]. Desse modo, a parte dos meios de produção que se incorpora ao produto, ou seja, a matéria-prima etc., assume, em parte, formas sob as quais ela pode, mais tarde, entrar no consumo individual como meio de fruição. Os meios de trabalho propriamente ditos, os suportes mateias do capital fixo, só se consomem produtivamente e não podem entrar no consumo individual, porquanto não

Por outro lado, a quantidade de valor adicionado e, ainda, de mais-valor gerado pela força de trabalho no processo de formação de valor estão também e principalmente determinados pela divisão da jornada de trabalho em *trabalho necessário* e *trabalho excedente*.

Durante uma parte do processo de trabalho, o trabalhador produz apenas o valor da sua força de trabalho, ou seja, os meios imprescindíveis à sua subsistência. Ele produz esses meios d subsistência através da produção de uma determinada mercadoria particular, que contém um valor igual ao valor de seus meios de subsistência ou igual ao dinheiro com o qual ele compra esses meios. Esse valor, é claro, varia conforme o valor dos seus meios de subsistência diários médios, isto é, do tempo médio de trabalho diário necessário para sua produção. Supondo que valor dos seus meios de subsistência diários seja de 4 horas de trabalho objetivado, então o trabalhador tem de trabalhar, em média, 4 horas por dia para produzi-los. Toda a produção que excede esse valor é *produção excedente*. Vejamos: em uma parte de sua jornada de trabalho, o trabalhador produz o valor diário de sua força de trabalho – vamos recuperar nosso exemplo e supor que este valor seja de R$3,00. Esse valor corresponde ao equivalente de um valor já pago pela capitalista – na forma do preço de trabalho, representado na forma-salário. Portanto, o trabalhador apenas repõe, através no valor de uso criado, o valor que havia sido adiantado como preço de trabalho. O valor produzido aqui pela força de trabalho aparece, portanto, como simples reprodução do valor adiantado na produção.[365]

A parte da jornada de trabalho em que se dá essa reprodução é denominada *tempo de trabalho necessário*, que compreende o tempo de trabalho que é essencial para a produção dos meios diários de subsistência do trabalhado. Mas ele também é indispensável ao capital na medida em que possibilita a continuação da existência do trabalhador, o único valor de uso que cria valor. O trabalho realizado durante esse tempo é o *trabalho necessário*.[366]

O tempo de trabalho que excede o tempo de trabalho necessário continua, evidentemente, criando valor. No entanto, ele não cria valor algum ao trabalhador. O trabalhador já foi pago por seu trabalho – ou, ao menos, pela disposição de sua capacidade de trabalho. Nessa parte da jornada de trabalho ele *gera mais-valor*, que para o capitalista aparece como uma verdadeira criação *ex*

---

entram no produto ou no valor de uso que ajudam a criar, mas, antes, conservam diante desse produto sua forma independente até seu desgaste completo." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 240, 241).

[365] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 293.

[366] Ibidem, p. 293.

nihilo. Essa parte da jornada de trabalho, na qual o trabalhador dispende *mais-trabalho* e produz *mais-valor* é denominada *tempo de trabalho excedente*[367].

Esse esquema nos conduz, assim, ao seguinte:

> Como, por um lado, o valor do capital variável é igual ao valor da força de trabalho por ele comprada, e o valor dessa força de trabalho determina a parte necessária da jornada de trabalho, enquanto o mais-valor, por outro lado, é determinado pela parte excedente da jornada de trabalho, concluímos que o mais-valor está para o capital variável como o mais-trabalho está para o trabalho necessário, ou, em outras palavras, que a taxa de mais-valor m/v = (mais-trabalho)/(trabalho-necessário). Ambas as proporções expressam a mesma relação de modo diferente, uma na forma de trabalho objetivado, a outra na forma de trabalho fluído.[368]

Ora, isso significa que *quanto maior a composição orgânica do capital, menor a taxa de mais-valor*. Isto é, quanto maior a porção de capital constante presente no processo de produção, menor a porção de capital variável – força de trabalho capaz de gerar mais-valor – e portanto menor a taxa de extração de mais-valor. Em outros temos, quanto maior o capital constante, menor a necessidade de capital variável, isto é, menor o tempo de trabalho necessário, e, portanto, menor é a possibilidade de extrair um maior volume de mais-valor da força de trabalho.

3.3. Mais-valor absoluto, mais-valor relativo e queda tendencial da taxa de lucro

A quantidade de mais-valor depende do fato de que o tempo de trabalho objetivado no produto, isto é, a quantidade de trabalho nele contido, deve ser maior que o tempo de trabalho incluso no capital original adiantado durante o processo de produção. Em outras palavras, o tempo de trabalho vivo empregado no processo de produção deve ser maior que o tempo de trabalho objetivado no salário. Isso quer dizer que o tempo de trabalho necessário é na verdade tempo de trabalho pago, enquanto que o tempo de trabalho excedente, sede de produção do mais-valor, é tempo de trabalho não pago.

---

[367] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 293.

[368] Ibidem, p. 294. "O método de cálculo da taxa de mais-valor pode, portanto, ser resumido da seguinte forma: tomamos o valor total do produto e igualamos a zero o capital constante que meramente reaparece nesse produto. A soma do valor restante é o único produto de valor efetivamente criado no processo de produção da mercadoria. Estando dado o mais-valor, temos, então, de deduzí-lo desse produto de valor, a fim de encontrarmos o capital variável. Se, ao contrário, dispomos deste último, temos, então, de encontrar o mais-valor. Se ambos estão dados, basta realizar a operação final, isto é, o cálculo da relação do mais-valor com o capital variável: m/v." (Ibidem, p. 295).

> O que aparece do lado do capital como mais-valor, aparece do lado do trabalhador como *mais-trabalho* (sobretrabalho). O mais-valor é somente o excedente de trabalho que o trabalhador dá acima da quantidade de trabalho objetivado que ele recebeu em seu próprio salário, como valor de sua capacidade de trabalho.[369]

A quantidade de mais-valor depende então da proporção entre tempo de trabalho pago e tempo de trabalho não pago. No modo de produção capitalista, há duas formas básicas de alterar essa relação: aumentando o tempo de trabalho não pago – isto é, aumentando o grau de exploração da força de trabalho a partir do prolongamento da jornada de trabalho – ou diminuindo o tempo de trabalho necessário – a partir do aumento da eficiência do trabalho.

> Há dois métodos fundamentais para aumentar o mais-trabalho. O primeiro é o prolongamento da duração do processo laborativo, ou jornada de trabalho. O outro – sendo fixa a duração da jornada – é o aumento da produtividade, ou a intensificação do rendimento do trabalho. No primeiro caso, obtém-se o mais-trabalho estendendo-se o tempo total de trabalho dos produtores; no segundo, abreviando-se o tempo de trabalho necessário. Por isso, Marx chama o primeiro de mais-trabalho absoluto e o segundo de mais-trabalho relativo.[370]

O mais-valor corresponde ao valor que é produzido no tempo de trabalho excedente, aparecendo no valor das mercadorias que foram produzidas na parte da jornada de trabalho que extrapola o tempo necessário para produzir os meios de subsistência do trabalho. Na forma do mais-valor absoluto, o aumento do mais-valor consiste no prolongamento da jornada de trabalho, ou seja, no aumento do tempo de trabalho excedente.[371]

---

[369] MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 190.

[370] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 193. Em outras palavras: "O mais-valor obtido pelo prolongamento da jornada de trabalho chamo de mais-valor absoluto; o mais-valor que, ao contrário, deriva da redução do tempo de trabalho necessário e da correspondente alteração na proporção entre as duas partes da jornada de trabalho chamo de mais-valor relativo." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 390). Ainda: "A extensão da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador teria produzido apenas um equivalente do valor de sua força de trabalho, acompanhada da apropriação desse mais-valor pelo capital – nisso consiste a produção do mais-valor absoluto. Ela forma a base geral do sistema capitalista e o ponto de partida da produção do mais-valor relativo. Nesta última, a jornada de trabalho está desde o início dividida em duas partes: trabalho necessário e mais-trabalho. Para prolongar o mais-trabalho, o trabalho necessário é reduzido por meio de métodos que permitem produzir em menos tempo o equivalente do salário. A produção do mais-valor absoluto gira apenas em torno da duração da jornada de trabalho; a produção do mais-valor relativo revoluciona inteiramente os processos técnicos do trabalho e os agrupamentos sociais." (Ibidem, p. 578).

[371] GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 93.

No desenvolvimento inicial do modo de produção capitalista, o mais-trabalho absoluto é a forma natural de apropriação. Nessa etapa do desenvolvimento, a única forma de aumentar consideravelmente a produção de valor excedente é aumentando a taxa de exploração sobre os trabalhadores através do aumento do tempo de mais-trabalho. Porém, evidentemente, há limites naturais para a duração do tempo de trabalho diário individual, o que restringe a exploração da força de trabalho a um patamar máximo, já que ela precisa de alimentação, sono, repouso, etc., para que sua capacidade de trabalho possa ser utilizada continuamente.[372]

É somente em uma forma mais desenvolvida do modo de produção capitalista, principalmente com a grande indústria, que o aperfeiçoamento incessante das técnicas e dos aparatos necessários ao processo de trabalho passa a contribuir cada vez mais decisivamente para a produção da mais-valor, ampliando o domínio do mais-trabalho sem ultrapassar os limites naturais da reprodução da força de trabalho. A forma relativa do mais-valor se converte na forma geral do modo de produção[373]. Caso a única forma de extrair o mais-valor fosse pelo mais-trabalho absoluto, o capitalista teria de correr o risco insuportável cada vez maior de destruir seu valor de troca sem tirar dele o uso necessário à produção de valor. Como explica Marx:

> [...] Nesses casos em que o mais-valor não pode ser aumentado por meio deu m prolongamento da jornada de trabalho total, como pode ele, ainda assim, ser aumentado? Por meio da *redução do tempo de trabalho necessário*. [...] A quantidade de tempo de sobretrabalho, por conseguinte, o mais-valor pode aumentar não apenas pelo fato de o tempo de sobretrabalho ser aumentado diretamente por meio de um simultâneo prolongamento da jornada de trabalho total, mas também pelo fato de que o tempo de

[372] Ressaltamos com Marx que a massa de mais-valor produzida pelo mais-trabalho deve ser considerada globalmente, e por isso não depende apenas do mais-trabalho produzido por um trabalhador singular: "A *massa de mais-valor* evidentemente não depende apenas do mais-trabalho que um trabalhador singular realiza além do tempo de trabalho necessário, mas igualmente da massa de trabalhadores que o capital emprega ao mesmo tempo, ou do número de jornadas de trabalho simultâneas que ele utiliza, cada qual = tempo de trabalho necessário + tempo de mais-trabalho." (MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 202).

[373] "Se, por um lado, para a produção do mais-valor absoluto basta a subsunção meramente formal do trabalho sob o capital – por exemplo, que artesãos que antes trabalhavam para si mesmos ou como oficiais de um mestre de corporação passem a atuar como trabalhadores assalariados sob o controle direito do capitalista –, vimos, por outro, que os métodos para a produção do mais-valor relativo são, ao mesmo tempo, métodos para a produção do mais-valor absoluto. Mais ainda, a extensão desmedida da jornada de trabalho mostra-se como o produto mais genuíno da grande indústria. Em geral, tão logo se apodera de um ramo da produção – e, mais ainda, quando se apodera de todos os ramos decisivos da produção -, o modo de produção especificamente capitalista deixa de ser um simples meio para a produção do mais-valor relativo. Ele se converte, agora, na forma geral, socialmente dominante, do processo de produção. Como método particular para a produção do mais-valor relativo, ele atua: em primeiro lugar, apoderando-se de indústrias que até então estavam subordinadas apenas formalmente ao capital; ou seja, atua em sua propagação; em segundo lugar, na medida em que as mudanças nos métodos de produção revolucionam continuamente as indústrias já se encontram e sua esfera de ação." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 579).

> trabalho necessário é reduzido, portanto, de que o tempo de trabalho é *transformado* de tempo de trabalho necessário em temo de sobretrabalho. A jornada de trabalho normal não seria prolongada, mas o tempo de trabalho necessário seria reduzido e, em geral, teria sido modificada a proporção em que a jornada de trabalho total é dividida entre trabalho para a substituição do salário e trabalho para a criação do mais-valor.[374]

Desse modo é possível encurtar o tempo de trabalho necessário ao trabalhador para produzir o equivalente ao valor de sua força de trabalho. Isso significa que o próprio valor da capacidade de trabalho é reduzido, porque há um barateamento dos meios de subsistência do trabalhador – já que o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários a sua reprodução social –, o que pressupõe um aumento da produtividade do trabalho nos setores da economia que produzem esses meios.[375]

A revolução das condições técnicas e sociais eleva a força produtiva do trabalho, alterando o processo de trabalho de modo a diminuir o tempo de trabalho socialmente necessário das mercadorias. Dessa forma, a produção de mercadorias passa a ser garantida por uma quantidade menor de trabalho, reduzindo a quantidade de trabalho necessário ao processo de produção. Assim, se por um lado o trabalho socialmente necessário à produção das mercadorias diminui, diminui também o valor da capacidade trabalho, não obstante aumente a força produtiva do trabalho. O aumento do tempo de trabalho necessário implica no aumento do tempo de mais-trabalho.[376]

As consequentes reduções das jornadas de trabalho não são, portanto, um fim em si mesmo. Elas são resultado da diminuição do tempo de trabalho necessário para a produção de certa quantidade de mercadorias possibilitada pelo desenvolvimento das forças produtivas, que permite produzir mais-valor com menos tempo de trabalho.[377]

---

[374] MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 266.

[375] GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 115. A questão está detalhadamente exposta nos *Grundrisse*. Cf. MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 270-292.

[376] "O valor da capacidade de trabalho e, por isso, o tempo de trabalho necessário came aqui, não porque o preço da capacidade de trabalho cai abaixo de seu valor, mas sim porque seu valor mesmo caiu, menos tempo de trabalho é objetivado na capacidade de trabalho e, por isso, menos tempo de trabalho é requerido na sua reprodução. Nesse caso, cresce o tempo de sobretrabalho porque o tempo de trabalho necessário diminuiu. Uma quantidade da jornada de trabalho total, que antes era tomada pelo trabalho necessário, está agora livre, é anexada ao tempo de sobretrabalho. Uma parte do tempo de trabalho necessário se transforma em tempo de sobretrabalho; portanto, uma parte do valor total do produto, que antes entrava no salário, entra agora no mais-valor (o ganho do capitalista). A essa forma demais-valor chamo de *mais-valor relativo*." (MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 268).

[377] Segundo Marx, "tão logo a redução da jornada de trabalho – que cria a condição subjetiva para a condensação do trabalho, ou seja, a capacidade do trabalhador de exteriorizar mais força num tempo dado – passa a ser imposta por lei,

> O desenvolvimento da força produtiva do trabalho no interior da produção capitalista visa encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador tem de trabalhar para si mesmo precisamente para prolongar a parte da jornada de trabalho durante a qual ele pode trabalhar gratuitamente para o capitalista.[378]

Também é através do mais-trabalho relativo que podemos perceber o caráter industrial do modo de produção capitalista desenvolvido. Dado que o desenvolvimento técnico do processo de trabalho tende a aumentar a produção, o modo de produção capitalista precisa também ampliar cada vez mais o consumo, criando novas necessidades e novos valores de uso. Para tanto, ele passa a explorar cada vez mais a natureza em busca da descoberta de novos valores de uso. Além disso, ele passa a determinar diretamente a cultura, já que para criar novas necessidades é preciso criar uma clientela dessas novas necessidades. Nesse passo, o capital determina a cultura geral dos próprios indivíduos, ensejando processos de subjetivação e a criação constante de novas subjetividades.[379]

---

a máquina se converte, nas mãos do capitalista, no meio objetivo e sistematicamente aplicado de extrair mais trabalho no mesmo período de tempo. Isso se dá de duas maneiras: pela aceleração da velocidade das máquinas e pela ampliação da escala da maquinaria que deve ser supervisionada pelo mesmo operário, ou do campo de trabalho deste último. A construção aperfeiçoada da maquinaria é em parte, necessária para que se possa exercer uma maior pressão sobre o trabalhador e, em parte, acompanha por si mesma a intensificação do trabalho, uma vez que a limitação da jornada de trabalho obriga o capitalista a exercer o mais rigoroso controle sobre os custos de produção." (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 395, 396, p. 484).

[378] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 395, 396.

[379] Esse desenvolvimento lógico corresponde ao desenvolvimento histórico do processo de produção, conforme descreve Marx nos capítulos 11, 12 e 13 da Seção IV do vol. I do *O capital*. Sobre esse desenvolvimento, esclarecemos nossa posição: entendemos que a forma como Marx estrutura esse desenvolvimento não corresponde necessariamente ao seu aparecimento histórico. Podemos facilmente encontrar exemplos históricos concretos em que essa progressão não foi fielmente reproduzida – é o caso do Brasil. O que Marx descreve nesse capítulo é um desenvolvimento lógico do modo de produção capitalista que reflete materialmente o desenvolvimento histórico desse modo de produção. Já apontamos como, para Marx, o desenvolvimento lógico e o desenvolvimento histórico, a certa altura do desenvolvimento do modo de produção capitalista, se confundem. Isso não significa, contudo, que as coisas se deram e têm de se dar historicamente como Marx estruturou nesses capítulos. Marx, em alguns momentos, aponta o desenvolvimento de elementos históricos, mas que servem apenas de modelo ou metáfora para explicar as categorias e estruturas que surgem com o desenvolvimento do capital. Assim, ao tratar, por exemplo, da grande indústria, Marx se refere em algumas passagens à produção industrial inglesa, mas apenas como um modelo ideal. O que importa nestes capítulos é que Marx elucida, sob a forma de modelos ou metáforas, quais são as determinações formais essenciais que definem o momento da grande indústria no capitalismo. Uma leitura cautelosa nos permite compreender que, mesmo nessas passagens recheadas de elementos históricos, próprias de um historiador, Marx não abandona o rigor de sua exposição lógico-sistemática. Podemos dizer que Marx realiza o trabalho de um historiador nesses capítulos, mas apenas se o considerarmos propriamente como um "arqueólogo" das formas de manifestação históricas do capital; arqueólogo somente no preciso sentido etimológico da palavra arqueologia, isto é, se considerarmos o arqueólogo sob a acepção daquele que se dedica à *arché (*ἀρχή), isto é, ao estudo das formas primordiais. Desse modo, quando Marx traz elementos históricos como esses ao desenvolvimento lógico do *O capital*, é precisamente no papel de um arqueólogo dos modelos fundamentais que exprimem as formas de manifestação do capital. Ao mesmo tempo,

Essas são as duas formas de produção do mais-valor, destacando-se o mais-valor relativo como a forma predominante de manifestação do mais-valor hoje em dia e que suprassume a o mais-valor absoluto. É essencialmente por meio da diminuição do tempo de trabalho necessário, aumento da produtividade a partir dos aprimoramentos tecnológicos dos meios de produção e diminuição do valor da capacidade de trabalho que se produz o mais-valor hoje. Isto é, com o *aumento da composição orgânica do capital*, aumenta-se a produtividade e a taxa de exploração. Isso não quer dizer, contudo, que se aumenta a taxa de mais-valor e, portanto, a taxa de lucro. Como já apontamos, o aumento da composição orgânica do capital *diminui a taxa de lucro*.

O mais-valor relativo e o aumento da produtividade constituem assim uma contradição. O desenvolvimento da força produtiva pressupõe não apenas o aumento do capital, ou seja, da apropriação cada vez maior de mais-valor, mas também do aumento das jornadas de trabalho simultâneas – isto é, do aumento do número de trabalhadores simultaneamente empregados. Contudo, há uma relação imanente entre a fração das horas de trabalho necessárias e das horas de trabalho excedente que nos mostra que o "próprio desenvolvimento é o limite para o desenvolvimento da força produtiva do capital"[380].

Ora, o capital só pode se desenvolver se se valorizar, isto é, se criar mais-valor. Mas a grandeza de valor novo criado está restrita à relação entre o tempo de trabalho necessário e o mais-trabalho ou tempo de trabalho excedente. Quando mais valor se produz, mais se aumenta o tempo de trabalho objetivado pretérito objetivado no circuito global de produção e de trocas. Isso quer dizer que quanto mais-valor se produz, maior é quantidade de tempo de trabalho já objetivado e, portanto, maior é a necessidade de tempo de trabalho excedente para produzir mais-valor. Na medida em que as forças produtivas se desenvolvem, o trabalho necessário chega cada vez mais próximo de seu limite inferior e a valorização do capital se torna cada vez mais penosa.[381]

Expliquemos: vamos supor que a relação entre trabalho necessário e mais-trabalho é de um para um (1:1). O trabalhador trabalha igualmente tanto para si quanto para o capitalista, trabalho a mesma quantidade de tempo durante o trabalho necessário e o trabalho excedente. O capitalista, apropriando-se da jornada inteira de trabalho, consegue criar o mais-valor de seu capital

---

esses elementos históricos aparecem porque a própria lógica e a história do modo de produção capitalista, após certo estágio, se confundem.

[380] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 281.

[381] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 197.

equivalente a meio dia de trabalho objetivado. Porém, vamos agora supor que a produtividade do trabalho dobre: o trabalho do trabalhador passa a oferecer o dobro de valor de uso. Nessas circunstâncias, o trabalhador tem de trabalhar apenas 1/4 de jornada para ganhar o equivalente aos seus meios de subsistência diários. O restante da jornada de trabalho, considerando que ela não é diminuída pelo capitalista, que vê aí a oportunidade de lucrar ainda mais, isto é, 3/4 da jornada do trabalho, é agora a parcela de trabalho excedente que cria valor. Portanto, a mesma quantidade de trabalho que antes criava mais-valor correspondente à 1/2 da jornada de trabalho, com o aprimoramento das condições de produção, é capaz de criar um mais-valor correspondente à 3/4 da jornada de trabalho. Notem, portanto, que o tempo de trabalho excedente objetivado aumentou porque o tempo de trabalho necessário diminui (mais-valor relativo). Contudo, reparemos: a produtividade duplicou, enquanto o mais-trabalho cresceu apenas 50%. Ou seja, o mais-trabalho ou o mais-valor não aumenta na mesma proporção da produtividade. O mais-valor pressupõe uma relação entre trabalho vivo e trabalho objetivado no trabalhador que precisam coexistir; o capital não pode se apropriar de toda a jornada, porque é preciso que uma parte dela possa sempre ser trocada pelo trabalho objetivado no trabalhador. A proporção em que a produtividade do trabalho aumenta o valor do capital está subordinada à proporção que havia antes entre a parte do trabalho objetivado no trabalhador e seu trabalho vivo Esclareçamos: vamos admitir que agora uma nova duplicação da produtividade diminuiu o trabalho necessário de 1/2 dia para 1/4 de dia. Nessas proporções, o capitalista ganhará apenas 1/4 do tempo de trabalho objetivado na jornada de trabalho como mais-valor relativo. Prosseguindo nesse ritmo de sucessivas duplicações, notaremos que quanto maior a produtividade, menor o crescimento relativo do mais-valor, a ponto de podermos alcançar uma proporção tal como 1/1.000.000 de tempo de trabalho necessário em que o mais-valor atingiria 999.999/1.000.000 dessa mesma jornada de trabalho diária. A criação de mais-valor seria desprezível.[382]

Em suma, isso quer dizer que 1) o aumento da produtividade do trabalho vivo aumenta o valor do capital e, por outro lado, diminui o valor do trabalhador, porque reduz o tempo de trabalho necessário. Mas o aumento de produtividade só pode ampliar o mais-trabalho desde que reduza a proporção entre trabalho necessário e mais-trabalho; 2) o multiplicador da produtividade não é acompanhado no mesmo ritmo pelo aumento do mais-valor do capital; quanto maior a

[382] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 198.

produtividade, menor a capacidade de se extrair mais-valor da jornada de trabalho porque essa apropriação depende da relação entre trabalho necessário e trabalho excedente, e quanto maior a produtividade, menor o trabalho necessário, mas maior a quantidade de trabalho já objetivado no trabalhador; 3) quanto maior o mais-valor do capital antes do aumento da produtividade, maior será a quantidade de mais-valor ou de mais-trabalho já acrescentados ao capital, ou menor a parte da jornada de trabalho que correspondia ao equivalente do trabalhador sob a forma de trabalho necessário, e logo quanto maior a produtividade, menor o crescimento do mais-valor, que aumenta em proporção cada vez menor em relação ao incremento da produtividade. Quanto mais-trabalho criado, maior o desenvolvimento da produtividade necessário para valorizar o capital.[383] Esse é o limite intrínseco da relação capital-trabalho.

A relação entre mais-valor relativo e o aumento da produtividade é, portanto, uma das contradições fundamentais e imanentes do capital. Isso nos põe no caminho que queríamos chegar: ao fato de que o próprio capital está prenhe de sua ruína. Isso se expressa naquilo que Marx chamou de *lei da queda tendencial da taxa de lucro*.

Primeiramente, precisamos diferenciar mais-valor e lucro. No processo de trabalho, vimos que, por meio do mais-trabalho, isto é, por meio do trabalho excedente, uma porção que ultrapassa a quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de um dado produto, o capitalista se apropria de um mais-valor que se efetiva na circulação. Na circulação, o capitalista vê esse mais-valor efetivado, e dele pode fazer uso. O valor transferido ao produto mais o mais-valor produzido pelo trabalhador estão agora disponíveis ao uso do capitalista, e ele pode utilizá-los mais uma vez no processo de trabalho para adquirir mais-valor.

Como aponta Marx, no modo de produção capitalista, a circulação é constante. O dinheiro ganho pelo capitalista na circulação existe somente para se valorizar, para devir capital[384]. Para tanto, ele deve ser trocado de novo pelos momentos do processo de produção; por instrumentos de trabalho, matéria-prima, meios de subsistência para os trabalhadores, etc. Todos esses momentos são trabalho objetivado e, portanto, só podem ser postos pelo trabalho vivo. Na medida em que

---

[383] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 199, 200.

[384] Como denota Postone, "o que caracteriza o capitalismo é que, em nível sistêmico profundo, a produção não se faz em nome do consumo. Pelo contrário, ela é dirigida basicamente por um sistema de compulsões abstratas constituídas pelo duplo caráter do trabalho no capitalismo, que postula a produção como seu próprio objetivo". (POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 213).

existe em si como capital, o dinheiro agora é simples título sobre trabalho futuro. A existência objetiva do capital se dá como dinheiro; o valor excedente resultante do aumento do trabalho objetivado é dinheiro, mas dinheiro que é capital em si. Portanto, aqui o capital já não se relaciona mais apenas com o trabalho presente, mas com o trabalho futuro.[385]

> O valor excedente, o aumento do *trabalho objetivado*, tanto quanto ele existe para si, *é dinheiro*; mas o dinheiro agora já é *em si* capital; enquanto tal, *título sobre trabalho* novo. Aqui, o capital já não entra mais em relação só com o trabalho existente; mas com o trabalho futuro. Ele também não aparece mais dissolvido em seus elementos simples no processo de produção, mas aparece nele como dinheiro; contudo, não mais como dinheiro, que é simplesmente a forma abstrata da riqueza universal, mas como título sobre a possibilidade real da riqueza universal – a capacidade de trabalho e, de maneira mais precisa, *a capacidade de trabalho que vem-a-ser*. Como tal título, a sua existência material como dinheiro é indiferente e pode ser substituída por qualquer título. [...]. Por essa razão, o seu acúmulo na forma de dinheiro não é de modo algum acúmulo material das condições materiais do trabalho. Ao contrário, é acúmulo de títulos de propriedade sobre trabalho. Pôr o trabalho futuro como *trabalho assalariado*, como valor de uso do capital. Não há nenhum *equivalente* para o valor novo criado; a sua possibilidade [existe] exclusivamente em trabalho novo.[386]

Como descreve Marx, o valor novo aparece como dinheiro, mas como dinheiro que já é capital, como dinheiro que em sua essência é um título sobre o trabalho futuro, ou um título sobre a capacidade do trabalho futuro. Isto é, o capital é valor, e é mais-valor em potencial. Enquanto diferença diferenciada a partir de si mesmo, o capital, na forma de dinheiro, põe a si mesmo na forma absoluta como a medida de todo valor. O trabalho se torna apenas um componente material do processo de produção de valor, valor de uso do capital. Em suas formas concretas de manifestação fenomênica, o mais-valor ou a diferença de valor do capital adiantado e do capital final não se dão sob termos de diferença de trabalho necessário e trabalho excedente, mas de capital puramente.

Pois bem. Há uma diferença entre o custo de uma mercadoria para o capitalista e o custo de produção da própria mercadoria. Vejamos: o valor de uma mercadoria M resulta da seguinte fórmula: $M = c + v + m$, onde c é capital constante, v é capital variável e m é mais-valor. Do ponto de vista da produção capitalista, o trabalhador é integrado processo de produção, e se torna um ingrediente do capital produtivo em funcionamento que pertence ao capitalista. Nesses termos, o capitalismo é o verdadeiro produtor de mercadorias. Para ele, o preço de custo da mercadoria se

---

[385] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 293.
[386] Ibidem, p. 293, 294.

mede pelo dispêndio de capital, enquanto que para o trabalhador, o preço de custo da mercadoria aparece como o seu preço de custo real, pelo dispêndio de trabalho.[387]

Convertendo a fórmula M = *c* + *v* + *m* para a forma do preço de custo, temos M = *p* + *m*, ou que o valor-mercadoria é igual ao preço de custo + mais-valor. O preço de custo capitalista da mercadoria abrange um valor quantitativamente diferente do seu valor ou preço de custo real. O preço de custo capitalista é menor que o valor da mercadoria, porque se M = *p* + *m*, então *p* = M – *m*. Mas essa categoria não tem nenhuma relação com o processo de valorização: ela não explica como o preço de custo pôde ser convertido na produção da mercadoria e nem como o mais-valor *m* integra o valor da mercadoria M. "Na economia capitalista, o preço de custo assume a falsa aparência de uma categoria da própria produção de valor".[388]

O preço de custo capitalista oculta, portanto, o fato de que a força de trabalho é criadora de valor. Ela aparece como um valor, como um elemento de *p*, como se tivesse a mesma qualidade dos outros componentes dos meios de produção, o que oculta o fato de que é justamente a força de trabalho, a fração de capital variável da composição orgânica do capital, que é capaz de produzir valor novo. Seu custo aparece fixado sob a forma-salário, escondendo o fato de que não é trabalho morto e estático que se adquiriu, mas força de trabalho viva e dinâmica. Seu pagamento surge apenas como o custo corresponde a um componente qualquer dos meios de produção, sem relevância especial para o processo de valorização. A diferença entre capital constante e capital variável é apagada.

Como o preço de custo é igual ao valor do capital despendido, já que M – *m* é apenas o valor do capital adiantado descontado o acréscimo de mais-valor, então esse excedente de valor *m* é um incremento do valor do capital que foi despendido na produção da mercadoria M e que, como já sabemos, retorna de sua circulação como um excedente do processo de produção. Esse valor só pode ter origem no capital, pois ele não existia antes do processo de produção, e depois desse processo passa a existir. Sob o preço de custo capitalista, esse mais-valor parece se originar do processo de trabalho como um todo, já que não há diferença visível entre o capital constante, consistente nos meios de produção, e o capital variável, o trabalho, elementos de valor diferentes. Na formação do preço de custo, eles contam como grandezas de igual proporção. [389]

---

[387] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 54.
[388] Ibidem, p. 54-55.
[389] Ibidem, p. 60.

O capital aparece então como valor que conserva e reproduz a si mesmo valor, uma entidade superior capaz de absorver o tempo de trabalho vivo e criar a partir de si mesmo novos valores, *ex nihilo*. *Ele se manifesta como o fundamento absoluto do mais-valor, como sujeito e substância do processo de valorização*.[390]

Na verdade, o que sabemos da origem do mais-valor *m*, portanto, é apenas que ele resulta do processo de produção e do capital; mas não é relevante se é porque esse valor é adiantado na forma de trabalho ou na forma dos meios de produção. Por outro lado, não é possível que ele seja um simples resultado direto do capital adiantado, já que esse capital adiantado necessariamente está contido no custo de produção *p*. Ele deve ser então um resultado do capital global, ou seja, o mais-valor deve ser o excedente resultante de igual participação de tanto dos meios de trabalho como dos materiais de produção e do trabalho; o capital global é o criador do produto. Como repara Marx sarcasticamente, ele entra concretamente no processo de trabalho efetivo, mas apenas uma parte dele ingressa no processo de valorização; estranhamente, ele participa de maneira total da formação do mais-valor, embora só contribua de maneira parcial para o preço de custo. O mais-valor resulta conjuntamente de todas as frações do capital utilizado. [391]

> Como tal derivado imaginário do capital total adiantado, o mais-valor assume a forma transformada do *lucro*. Uma soma de valor é capital, portanto, porque é desembolsada para gerar um lucro, ou o lucro é engendrado porque uma soma de valor é empregada como capital. Se chamamos o lucro de *l*, então a fórmula $M = c + v + m = p + m$ se transforma em $M = p + l$, ou *valor-mercadoria = preço de custo + lucro.* O lucro, tal como ele se apresenta aqui, é, então, o mesmo que o mais-valor, apenas numa forma mistificada, que, no entanto, tem origem necessariamente no modo de produção capitalista. Pelo fato de que na formação aparente do preço de custo não se percebe qualquer diferença entre capital constante e capital variável, a origem da alteração de valor que ocorre durante o processo de produção precisa ser deslocada da parte variável do capital para o capital total.

---

[390] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 309. Destacamos o entendimento consonante de Grespan: "Mas o trabalho vivo continua sendo a única fonte de valor, de modo que considerar a mais-valia 'como derivado (...) o capital *total* adiantado' significa ocultar-lhe a origem verdadeira. Isto ocorrem, por sua vez, devido à pretensão do capital em constituir uma totalidade de que faça parte a força de trabalho, tornando-se *sujeito* de sua autovalorização: ele pretende ser, enquanto capital total, fonte de valor e de mais-valia que, como resultado dele, assume a forma de lucro. Por este processo fetichizante é que o lucro aparece como 'forma transfigurada da mais-valia' e, além disso, como 'forma mistificada que surge *necessariamente* do modo de produção capitalista,' das condições de inclusão da força de trabalho no capital. A mistificação é uma *necessidade*, pois, repetindo as próprias condições para a criação da mais-valia revestem-na também da forma de lucro. (GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 177).

[391] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 61.

> Uma vez que num polo o preço da força de trabalho aparece na forma transformada do salário, no polo oposto o mais-valor aparece na forma transformada do lucro.[392]

A forma do lucro não apenas escamoteia as diferenças entre capital constante e capital variável e esconde o fato de que o trabalho é o único valor de uso criador de valor, mas também explica como é possível que mercadorias sejam vendidas abaixo de seus preços médios. Como o valor de uma mercadoria é maior que seu preço de custo, mesmo que o capitalista venda uma mercadoria abaixo de seu valor, ele ainda lucra. "Um lucro sempre é gerado". Por exemplo, se o valor-mercadoria é igual a R$600,00 e seu preço de custo é igual a R$500,00, mesmo que ele venda a mercadoria por R$510,00, ele ainda terá R$10,00 de lucro. Há uma série de possibilidades de preços de venda entre o valor e o preço de custo de uma mercadoria, onde o preço de custo estabelece o limite mínimo do preço de venda. Por outro lado, quanto maior o valor da mercadoria, maior a flexibilidade para definir seu preço; isso explica uma série de fenômenos ligados à esfera da concorrência.[393]

Nessa forma, o capital já não mede o mais-valor criado a partir da relação entre trabalho necessário e trabalho excedente, mas somente a partir de si mesmo. O capital enquanto valor que se põe como base do valor, e passa a medir o grau de valorização a partir de si mesmo. Sua forma atualizada é o lucro, e a medida de sua valorização se dá pela proporção entre o valor do lucro e o valor do capital adiantado na produção: eis a taxa de lucro em sua aparência.[394]

---

[392] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 62. Ainda: "*na medida em que o capital é o posto como pondo lucro, como fonte de riqueza independente do trabalho, é suposto que cada parte do capital seja igualmente produtiva*. Como o mais-valor contido no lucro é medido pelo valor total do capital, ele aparece igualmente gerado pelos diversos componentes do capital. Por conseguinte, a parte circulante do capital (a parte que consiste de matérias-primas e meios de subsistência) não produz mais lucro que o componente que forma o capital fixo, mais precisamente, o lucro se relaciona de maneira uniforme a tais componentes, de acordo com sua grandeza". (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 636).

[393] Ibidem, p. 62-63.

[394] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 301. Segundo Marx, "o produto do capital é, portanto, o lucro. Relacionando-se consigo mesmo como lucro, o capital se relaciona consigo mesmo como *fonte de produção de valor, e a taxa de lucro expressa a proporção em que ele aumentou seu próprio valor*. Mas o capitalista não é simplesmente capital. Ele precisa viver, e, como não vive do trabalho, precisa viver do lucro, *i.e.*, do trabalho alheio do qual ele se apropria. Desse modo, o capital é posto como fonte da riqueza. O capital relaciona-se com o lucro – já que incorporou a produtividade em si mesmo como propriedade imanente – como *renda*. Ele pode consumir uma parte desta última [...], sem deixar de ser capital. Após consumir esse fruto, pode produzir fruto de novo. Ele pode representar a riqueza que desfruta, sem deixar de representar a forma universal da riqueza, o que era impossível ao dinheiro na circulação simples. *Este último tinha de se abster para* continuar sendo *a forma universal da riqueza*; ou, quando se consumia em troca de riqueza e desfrutes reais, deixava de ser a forma universal da riqueza. Assim, o lucro aparece como *forma de distribuição*, como salário. Porém, como o capital só pode crescer por meio da reconversão do lucro em capital –

Efetivamente, porém, a taxa de lucro é ligeiramente diferente:

> O valor contido na mercadoria é igual ao tempo de trabalho que custa sua produção, e a soma desse trabalho consiste em trabalho pago e trabalho não pago. Os custos da mercadoria para os capitalistas compõem-se, por sua vez, somente da parte do trabalho nela objetivado pelo qual ele pagou. O mais-trabalho contido na mercadoria não custa nada ao capitalista, embora para o trabalhador ele custe tanto quanto o trabalho pago e embora crie tanto valor como este último e entre na mercadoria como elemento criador de valor. O lucro do capitalista provém do fato de que ele possui para vender algo pelo qual não pagou. O mais-trabalho, ou lucro, consiste precisamente no excedente do valor-mercadoria sobre seu preço de custo, isto é, no excedente da soma total de trabalho contida na mercadoria sobre a soma de trabalho pago nela contida. O mais-valor, independentemente de onde provenha, é, pois, um excedente sobre o capital adiantado. Esse excedente encontra-se numa proporção para com o capital total que se expressa na fração *m*/C, onde C significa o capital total. Assim, obtemos a *taxa de lucro m*/C = *m*/C + *v*, em contraste com a taxa de mais-valor *m*/*v*. A taxa de mais-valor medida sobre o capital variável chama-se taxa de mais-valor; a taxa de mais-valor medida sobre o capital total chama-se taxa de lucro. Trata-se de duas medições distintas da mesma grandeza, as quais, em decorrência da diversidade dos padrões de medida, expressam simultaneamente proporções ou relações distintas da mesma grandeza.[395]

Em outras palavras, a taxa de mais-valor é a proporção entre o tempo de trabalho excedente e o tempo de trabalho necessário correspondentes ao mais-valor e ao capital variável que o produziu. Por outro lado, a taxa de lucro é a proporção entre o mais-valor e o capital total utilizado em sua produção e ele depende, por sua vez, 1) da taxa de mais-valor, já que ela determina o quanto de valor excedente será produzido e 2; da relação entre capital variável e capital constante que formam o capital total (composição orgânica do capital).[396]

A taxa de mais-valor e a taxa de lucro se relacionam da mesma maneira que o capital total se relaciona com o capital variável. A taxa de lucro é sempre menor que a taxa de mais-valor, já que o capital variável é sempre menor que o capital total (soma do capital constante e do capital variável, $c + v$, tal que $C = c + v$). Como Marx mostra no terceiro capítulo do vol. III d'*O capital*, ambas essas taxas se relacionam de diversas maneiras a partir de mudanças circunstanciais como aumento da produtividade, variação da composição orgânica do capital, etc[397].

---

em capital excedente –, o lucro é também *forma de produção do capital*; o salário, exatamente da mesma maneira que é, do ponto de vista do capital, simples *relação de produção*, do ponto de vista do trabalhador, é relação de distribuição." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 653).

[395] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 68.

[396] GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 178.

[397] Cf. MARX, op. cit., p. 75-96.

Não nos delongaremos nas nuances dessas relações. O que importa esclarecer é que a leis do movimento da taxa de lucro e a taxa de mais-valor não coincidem simples e diretamente. A taxa de lucro pode aumentar enquanto a taxa de mais-valor diminui, e vice-versa, já que elas são calculadas de forma diferente.

Isso também significa que taxas de mais-valor iguais em diversos setores produtivos se expressando em diferentes taxas de lucro, e que por isso há uma desigualdade de lucro nos diversos setores da indústria que usam capitais de mesma magnitude, isto é, desigualdade nas taxas de lucro, que é na verdade a condição das compensações que a concorrência efetiva. Mas o lucro é a diferença entre o preço de custo o preço recebido pela compra do produto; esse lucro não está, assim, limitado por seu mais-valor, possuindo uma relação também o com o preço maior recebido na troca. É possível trocar uma mercadoria por um valor maior do que o seu equivalente, ou seja, é possível obter um lucro superior ao mais-valor. Contudo, isso exige que outro agente da troca não receba um valor equivalente. De forma contrária, o lucro pode ser menor que o mais-valor. Isso significa, de modo geral, que o mais-valor total, bem como o lucro total, nunca podem aumentar ou diminuir por causa do intercâmbio. O que se altera é simplesmente a sua distribuição entre diversos capitais.[398]

Isso nos põe diante de uma taxa geral de lucro. Até certo ponto, há uma distribuição entre o mais-valor total, de modo que o mais-valor é distribuído de acordo com a magnitude do capital de cada capitalista. Isso ocorre pela relação entre os preços nos diferentes setores comerciais, que podem aumentar ou cair abaixo de seu valor e tendem a estabelecer uma taxa geral de lucro médio.[399]

> A taxa geral de lucro é determinada por dois fatores: 1. Pela composição orgânica dos capitais nas diferentes esferas da produção, ou seja, pelas diversas taxas de lucro nas

[398] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 311. Como explica Marx: "Como o lucro do capital somente se realiza no preço pago por ele, pago pelo valor de uso por ele criado, o lucro é determinando pelo *excedente do preço recebido sobre o preço que cobre as despesas*. Além disso, como esta realização ocorre somente *na troca*, o *lucro* para o capital singular *não está necessariamente limitado por seu mais-valor*, pelo trabalho excedente nele contido; mas é proporcional ao excedente do preço que obtém na troca. Ele pode trocar mais que o *o seu equivalente e, nesse caso, o lucro é maior que seu mais-valor*. Mas isso só pode ocorrer na medida em que o outro trocador não recebe um equivalente. O valor excedente total, da mesma maneira que o *lucro total – que é só o mais-valor calculado diferentemente* –, nunca pode crescer nem diminuir por meio dessa operação; não é o próprio valor excedente total que é *modifica por tal operação*, mas somente *sua repartição em diferentes capitais*." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 637).

[399] Ibidem, p. 312.

> distintas esferas. 2. Pela distribuição do capital social total nessas diferentes esferas, quer dizer, pela grandeza relativa do capital investido em cada esfera e, por conseguinte, investido a uma taxa particular de lucro; isto é, pela parcela proporcional do capital social total que é absorvida em cada esfera da produção.[400]

Considerando que a taxa de lucro depende da variação do valor das mercadorias que constituem o capital total, uma variação na taxa geral de lucro pressupõe uma oscilação no valor das mercadorias que compõem os elementos formadores do capital constante, do capital variável ou de ambos no capital global. Mas a taxa geral de lucro pode também variar mesmo se o valor das mercadorias for mantido, caso em que teremos uma variação no grau de exploração do trabalho, bem como pode variar no caso de invariabilidade do grau de exploração do trabalho, dependendo então da variação da soma do trabalho empregado em relação ao capital constante em razão de modificações técnicas no processo de trabalho. Mas essas modificações técnicas têm necessariamente de se manifestar numa variação de valor das mercadorias, devendo estar acompanhadas então por essa variação, de modo que o processo de produção passa a exigir mais ou menos trabalho que antes.[401]

Entretanto, na medida em que o mais-valor, na circulação capitalista, se expressa como lucro, e considerando que eles são calculados de modo diferente, sendo o lucro calculado sobre a diferença entre o capital final e o capital total adiantado ($c+v$) e o mais-valor calculado apenas sobre a variação do valor do capital variável v, o mais-valor se apresenta-se necessariamente em uma proporção menor do que o lucro. O lucro e, portanto, a taxa de lucro, são intrinsecamente impróprios para expressar a taxa real de exploração do trabalho pelo capital, ou seja, eles não são capazes de traduzir precisamente a grandeza quantitativa do mais-valor e da taxa de mais-valor, expressando-as sempre numa proporção muito menor, e quanto maior o capital, mais falsa é essa expressão.[402]

Tomemos emprestado o exemplo de Marx para ilustrar a questão:

> Com um salário e uma jornada de trabalho dados, um capital variável, por exemplo, de 100, representa um número determinado de trabalhadores postos em movimento; ele é o índice desse número. Seja de £100 o salário de 100 trabalhadores, digamos, por 1 semana. Se esses 100 trabalhadores efetuam tanto trabalho necessário quanto mais-trabalho, ou

[400] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 197.
[401] Ibidem, p. 201.
[402] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 639.

> seja, se trabalham diariamente tanto tempo para si mesmos, isto é, para a reprodução de seu salário, quanto para o capitalista, quer dizer, para a produção de mais-valor, seu produto de valor total seria = £200, e o mais-valor por eles gerado seria de £100. A taxa do mais-valor m/v seria = 100%. No entanto, ela se expressaria, como vimos, em taxas de lucro muito diversas segundo os vários volumes do capital constante *c* e, por conseguinte, do capital total C, uma vez que a taxa de lucro = C. Sendo a taxa de mais valor 100%, se *c* = 50 e *v* 100, então *l'* [lucro] = 100/150 = 66 2/3%, se *c* = 100 e *v* 100, então *l'* = 100/200 = 50%, se *c* = 200 e *v* 100, então *l'* = 100/300 = 33 1/3%, se *c* = 300 e *v* 100, então *l'* = 100/400 = 25%, se *c* = 400 e *v* 100, então *l'* = 100/500 = 20%.[403]

Acrescente-se a isso, como já vimos, o fato de que o mais-valor relativo necessariamente aumenta proporcionalmente ao crescimento da produtividade, enquanto diminui o valor do capital variável, expressando a disposição do trabalho morto de, vampirizando o trabalho vivo, negá-lo e reduzir seu valor à uma proporção cada vez menor na composição do processo de trabalho.[404] Ou seja, sob essas condições, quanto mais se desenvolve o capital, maior a taxa de mais-valor, mas *maior ainda a queda da taxa de lucro*.

> [...] o impulso permanente à adoção de inovações técnicas no processo de trabalho leva ao aumento da produtividade. Por um lado, ao atingir o setor onde são produzidos os meios de vida, este aumento reduz o valor unitário deles e, consequentemente, também o tempo necessário para reproduzir o valor da força de trabalho, elevando a taxa de mais-valia. Por outro lado, o aumento da produtividade é obtido com emprego de maior volume de meios de produção em relação ao trabalho vivo – que é justamente o "modo capitalista" de tornar o trabalho mais produtivo – elevando a composição orgânica do capital.[405]

Como a taxa de lucro não resulta o mais-valor absoluto, mas do mais-valor relativo, e o desenvolvimento das forças produtivas é associado à diminuição do valor do capital variável em relação ao capital constante. Diminuindo a proporção entre o trabalho total e o capital total

---

[403] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 250. Isso não quer dizer que a queda da taxa de lucro só se verifica se a taxa de mais-valor se mantiver constante. "A lei da taxa decrescente de lucro, na qual se expressa a mesma taxa ou inclusive uma taxa superior de mais-valor, quer dizer, em outras palavras, que, partindo de uma quantidade determinada qualquer do capital social médio, por exemplo, de um capital de 100, a parte destinada a meios de trabalho tende sempre a aumentar, ao passo que a destinada ao trabalho vivo tende a diminuir. Como a massa total do trabalho vivo agregado aos meios de produção diminui em relação ao valor desses meios de produção, diminui também o trabalho não pago e a parcela de valor na qual ele se representa, em relação ao valor do capital total adiantado. Ou: uma alíquota sempre menor do capital total desembolsado converte-se em trabalho vivo, e esse capital total suga, assim, cada vez menos mais-trabalho em relação a sua grandeza, embora a proporção entre a parte não paga do trabalho empregado e a parte paga deste último possa crescer simultaneamente. O decréscimo relativo do capital variável e o acréscimo do capital constante, apesar de ambos crescerem em termos absolutos, é, como já vimos, apenas outra expressão da produtividade aumentada do trabalho". (Ibidem, p. 253, 254).

[404] GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 184.

[405] Ibidem, p. 186.

empregados no processo de trabalho, também se reduz, necessariamente, a parte do trabalho que se manifesta como mais-valor ou trabalho excedente, o que já mostramos anteriormente ao relacionarmos produtividade e diminuição do valor do capital variável. Essa diminuição do valor do capital variável em relação ao valor do capital constante, embora possa expressar um aumento da taxa de mais-valor (já que se produz uma grandeza de valor cada vez maior que o valor cada vez mais desvalorizado da capacidade de trabalho, barateada pelo desenvolvimento técnico da produção que diminui o custo dos meios de subsistência do trabalho, isto é, diminui o valor de trabalho objetivado no capital variável), tem de expressar-se também em um processo de diminuição da taxa de lucro[406]. Dessa maneira, como aponta Marx,

> "[...] a taxa de lucro diminui à medida que o capital vai se apropriando do trabalho vivo na forma de trabalho objetivado, ou seja, à medida que o trabalho vai sendo capitalizado e, em consequência, age crescentemente na forma do capital fixo no processo de produção, ou à medida que cresce a força produtiva do trabalho. O crescimento da força produtiva do trabalho é equivalente a) ao crescimento do mais-valor relativo ou do tempo de trabalho excedente relativo que o trabalhador dá ao capital; b) à redução do tempo de trabalho necessário à reprodução da capacidade de trabalho; c) à diminuição da parte do capital que de fato se troca por trabalho vivo em comparação com as partes do capital que participam do processo de produção como trabalho objetivado e valor pressuposto. Por essa razão, a taxa de lucro é inversamente proporcional ao crescimento do mais-valor relativo ou do trabalho excedente relativo, ao desenvolvimento das forças produtivas e à grandeza do capital empregado na produção como capital [constante]. Em outras palavras, [essa é a lei da] *tendência à queda da taxa de lucro* com o desenvolvimento da capital, tanto de sua força produtiva quanto da extensão em que ele já se pôs como valor objetivado; da extensão em que tanto o trabalho quanto a força produtiva foram capitalizados.[407]

---

[406] ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001, p. 317.

[407] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 639, 640. Destacamos o comentário de Grespan: "O raciocínio de Marx é, portanto, de que a base para apropriação de mais trabalho não pago – a massa de força de trabalho adquirida pela parte variável do capital – diminui proporcionalmente ao capital total, isto é, vai-se encurtando relativa e gradativamente, mesmo com o crescimento da taxa de mais-valia. A ampliação da parte não paga do trabalho mediante o estreitamento da parte paga se dá sobre uma base cada vez menor em proporção ao capital total, fazendo com que ela não possa aumentar tanto quanto essa proporção, que é a composição orgânica. O que não quer dizer, é claro, que ocorra um declínio absoluto desta base, ou seja, do capital variável. Ao contrário, com o aumento do capital total utilizado é preciso empregar um contingente maior de trabalhadores para coloca-lo em operação, o que aumenta o capital variável apesar a diminuição do valor da força de trabalho. Neste caso, a elevação da composição técnica do capital – da massa de meios de produção em relação à de trabalho vivo – não deve ser compensada por uma alteração no valor das duas partes do capital, que reduza o valor do capital constante mais do que o valor do capital variável, porque senão a composição técnica crescente não se expressaria numa composição orgânica crescente." (GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 186, 187). O próprio Marx é inequívoco quanto à possibilidade de aumento da massa absoluta de mais-trabalho sem que com isso se constitua um embaraço à queda da taxa de lucro: "A lei da queda progressiva da taxa de lucro ou da diminuição relativa do mais-trabalho apropriado em comparação com a massa de trabalho objetivado posta em movimento pelo trabalho vivo não exclui de modo nenhum a possibilidade de crescer a massa absoluta do trabalho posto em movimento explorado pelo capital social e, por conseguinte, também a massa absoluta do mais-trabalho por ele apropriado; tampouco exclui o fato de que os capitais que se encontram nas mãos de

Temos, portanto, uma tendência progressiva da taxa geral de lucro à queda, algo que não aparece como uma casualidade ou circunstância do capital, mas como uma expressão própria do modo de produção que resulta do próprio desenvolvimento crescente da força produtiva social do trabalho. Com o aumento da taxa média geral do mais-valor, a taxa geral de lucro tem de necessariamente decair.[408]

Contudo, isso não quer dizer que a queda da taxa geral de lucro seja uma necessidade absoluta (*absolute Notwendigkeit)*, isto é, de que sua queda é certa e definitiva. É precisamente por isso que Marx a chama de lei tendencial, e não simplesmente de lei. No capítulo 14 do vol. III d'*O capital*, Marx descreve algumas "causas contra-arrestantes" que dificultam a queda da taxa de lucro, expressando-se como um obstáculo para a derrocada do modo de produção capitalista.[409]

Inobstante, ela ainda sim é uma necessidade, na medida em que a queda da taxa de lucro tende a prevalecer sobre as causas contra-atuantes. Dessa maneira, a lei da queda tendencial da taxa de lucro é uma necessidade relativa (*relative Notwendigkeit*), não anulando as contingências, mas prevalecendo sobre elas. Por outro lado, ela nunca será capaz de excluir essas contingências, de modo que a possibilidade de manutenção do modo de produção capitalista, a despeito da lei da queda tendencial da taxa de lucro, é constante, de modo que é possível que a queda irreversível da taxa de lucro, dadas as circunstâncias, pode nunca vir a se efetivar.

Concluímos nossa exposição da análise de Marx por aqui. Certamente não esgotamos a contribuição que a crítica marxiana da economia política nos traz. A maior parte da teoria do valor de Marx foi exposta de maneira ligeira e circunstancial para que pudéssemos endereçar algumas contradições fundamentais, o que certamente não dispensa a consulta direta aos textos marxianos para uma compreensão mais precisa.

Dessa feita, é preciso ainda demonstrar como as condições de reprodução da vida social e as contradições da sociabilidade capitalista determinam dialeticamente não apenas as formas de reprodução econômica do ser social, mas também as relações sociais de modo geral, notadamente

---

diversos capitalistas movimentem uma massa crescente de trabalho e, assim, de mais-trabalho, ainda que não aumente o número dos trabalhadores por eles empregados". (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 254).

[408] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 251.

[409] Cf. Ibidem, p. 271-279.

as relações jurídicas e políticas, formas que permeiam o sintomático cerne de nosso problema em torno de uma adequada abordagem crítica da forma jurídica.

4. FORMA JURÍDICA E FORMA POLÍTICA

> *Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.*
>
> Giorgio Agamben[410]

Pretendemos, aqui, desenvolver nossa hipótese de que a sociabilidade moderna, determinada pela forma do valor, isto, por uma forma de produção e reprodução social engendradas pelas formas de manifestação do valor, representa uma forma social específica e única da sociedade capitalista produtora de mercadorias. Não se trata, assim, apenas de um simples modo de produção e distribuição da riqueza delineado pelos princípios da forma da valor, mas de um modo de produção e determinação da vida social como um todo. Isso implica que as outras formas de intercâmbio social dos homens estão dados pela forma valor, mas não são idênticos a ela, possuindo particularidades superestruturais próprias que, embora diferentes, têm em comum o fato de serem resultantes da forma valor como mediação absoluta de toda relação social.

A forma social determina assim, como elementos necessários a sua manutenção e a reprodução de sua lógica, a constituição de outras formas, como a forma juríica e a forma política, que asseguram a reprodutibilidade da sociabilidade capitalista. Nossa tarefa é abordar a seguir, de maneira crítica, essas formas.

4.1. Direito: a forma-jurídica do capital

As determinações gerais da totalidade sobre a qual nos debruçamos estão agora traçadas. Vimos como, do concreto ao abstrato e do abstrato ao contrato, a forma-valor, isto é, a forma

---

[410] AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 48, 49.

elementar de manifestação da lógica do capital, determina o funcionamento de todo sistema mercantil. Também vimos que ele não determina somente o sistema de trocas, mas também o modo de produção. Além disso, também pudemos perceber que, por determinar o modo de produção e de circulação, o capital transforma e determina as próprias relações, tanto dos homens com os objetos que produzem quanto dos homens entre si. O capital, portanto, determina a configuração de nossas relações sociais, engendrando uma totalidade que, como tal, é dominada pelo capital como sujeito e demiurgo do ser social.

Mas, como vimos, o capital é uma produção dos homens. É apenas o trabalho vivo, a força de trabalho humana, que é capaz de produzir valor. É somente o trabalho humano que pode dar vida ao trabalho morto, trazê-lo dos mortos e fazê-lo operar novamente em sua forma viva. O capital é sujeito, mas somente na medida em que transforma as relações entre homens em relação entre coisas, constituindo uma dimensão abstrata de dominação social. O capital é sujeito somente ao passo que produz ilusões fetichistas aos quais os homens parecem ser incapazes de não deixar se abandonar. Assim estão dadas as determinações gerais de nossas relações sociais.

Cada ciência tem suas próprias formas de construir a realidade concreta a partir de suas formas e relações. Isso já ficou demonstrado. Pudemos, a partir de abstrações, reconstituir a ciência econômica conforme Marx a coloca. Através das categorias e formas econômicas desenvolvidas por Marx, fomos capazes de reproduzir sob o signo de uma unidade a riqueza de determinações e relações interdependentes que se desdobram a partir de e no capital.

Inevitavelmente, aqui faremos o mesmo com o direito, conforme o método de Marx empregado principalmente por Evguiéni Pachukanis[411]. Mostraremos que uma concepção crítica e

[411] Antecipamos que há uma diferença fundamental entre Pachukanis e os demais juristas soviéticos que produziram importantes investigações teóricas a partir da crítica jurídica marxista antes, durante e após a Revolução Russa (entre os mais importantes, Leon Petrazitsky, Michael Reisner, Piotr Stutchka e Andrei Vichinsky). Para Pachukanis, o objeto principal da crítica jurídica marxista é determinar o que é a forma jurídica, compreendendo o direito a partir dessa forma, deixando de lado investigações precisamente aceca de seu conteúdo. Isto é, não basta apenas um exame do conteúdo material do direito em cada época específica. É preciso determinar a forma de expressão do seu conteúdo. (FERREIRA, Adriano de Assis. **Questão de classes**: Direito, Estado e capitalismo em Menger, Stutchka e Pachukanis. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2009, p. 99). Como aponta Cerroni: "Como Stuchka, [Pachukanis] propõe estes dois pontos específicos de enfocamento do fenómeno jurídico: *a)* a aproximação não meramente analógica, mas causal, do fenómeno jurídico à fenomenologia da produção mercantil; *b)* consideração do fenómeno jurídico como alicerce de uma ideologia jurídica específica, própria do mundo moderno. Mas dois elementos, pelo menos, diferenciam profundamente a sua perspectiva da de Stuchka. O primeiro refere-se a uma mais nítida acentuação do carácter objetivo (extraconsciencial) de toda a problemática jurídica [...]. O segundo elemento diz respeito a uma maior agudeza metodológica, que se insere numa culta filosófica mais profunda e numa meditação muito penetrante sobre o método de *O Capital*. Não é por acaso que Pachukanis é talvez o primeiro estudioso marxista que trabalha na base da *Introdução* de 1857, um texto de Marx que por muito tempo ficou de lado na tradição da exegese marxista." CERRONI, Umberto. **O pensamento jurídico soviético**. Tradução de Maria de Lurdes Sá Nogueira. Lisboa, Portugal: Publicações

do fenômeno jurídico será o resultado de nosso percurso, no qual desvendaremos as categorias jurídicas e como elas só podem ser adequadamente compreendidas tão somente se postas à luz da totalidade concreta do capital.

Isso não quer dizer simplesmente que, do ponto de vista de uma dialética material, o direito é um sistema de regras gerais que surge como produto da sociedade – uma conclusão tão débil e oca quanto o pueril brocardo ulpiano "*ubi societas, ibi jus*" –, entendimento comum a qualquer manual de introdução do direito. O que Marx traz de novo – e que Pachukanis desenvolve na ideia de forma jurídica – é a integração de todos os fenômenos da vida social produzidos pela sociedade em uma teoria da "produção da vida social". Desse modo, todas as formas sociais são resultados inteligíveis dessa produção. O direito, nesse sentido, não é simplesmente uma consequência da vida em sociedade, mas uma forma social que corresponde diretamente a um tipo específico de sociedade. A ideia de modo de produção, portanto, não se refere tão somente a uma instância econômica, mas ao engendramento de uma instância global de produção totalizante da vida social na qual a forma jurídica se expressa como uma forma de manifestação dessa totalidade.[412]

Considerado em suas determinações gerais, isto é, como forma, o direito não existe apenas na cabeça dos homens e nas teorias dos juristas especializados. O direito não se desenvolve apenas como um sistema de ideias descolado do tempo histórico – como muitas vezes a dogmática jurídica dá a entender. Ele possui uma história real, que se desenrola como trajeto de um sistema específico de relações. Nesse sistema de relações, as pessoas não ingressam porque escolheram conscientemente fazê-lo, mas porque as condições gerais de produção as compeliram para tal. Do mesmo modo que o produto natural, determinado pelas condições historicamente específicas da

Europa-América, 1976, p. 64, 65). Ainda sobre as diferenças entre Pachukanis e Stutchka, vale a pena conferir: MASCARO, Alysson Leandro. *Pachukanis e Stutchka: o Direito, entre o poder e o capital* in: NAVES, Márcio Bilharinho. **O discreto charme do direito burguês**. Campinas, SP: ÚNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

[412] MIALLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Tradução de Ana Parata. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 2005, p. 68. Como explica Mialle: "[...] as relações jurídicas, portanto, o sistema das regras de direito, não podem explicar-se nem por si mesmas nem por apelo ao espírito. Esta afirmação é a condição *sine qua non* que nos permite escapar ao positivismo (o direito é o direito) e ao idealismo (o direito é a expressão da justiça). A única via fecunda que permite explicar realmente o direito consiste em procurar 'noutro lado' as razões da existência e do desenvolvimento do direito. Este 'outro lado', contrariamente ao que uma leitura superficial poderia fazer crer, não é por certo a economia: é a existência de um modo de produção [...]. O modo de produção permite com efeito compreender ao mesmo tempo a organização social no seu conjunto e um dos seus 'elementos', o sistema jurídico". (Ibidem, p. 70).

produção capitalista, se transforma em uma mercadoria portadora da mística qualidade do valor, assim o homem se transforma em sujeito de direito.[413]

O sistema jurídico é primeiro de tudo, então, um sistema de relações. Uma norma jurídica estabelece, em sua determinação imediata, um padrão de medida, de modo que tudo que é conforme à norma é simplesmente algo de acordo com a medida habitual. Portanto, a norma determina o valor dos comportamentos sociais, ou seja, quais são compatíveis ou considerados normais segundo um enunciado normativo, cujo sistema impõe sua obrigatoriedade. É precisamente neste ponto que podemos correlacionar aquilo que Marx chamou de "fetichismo da mercadoria", do qual se desdobra o estabelecimento de uma mercadoria particular – o dinheiro – que contém a propriedade de servir como equivalente geral de todas as mercadorias, ocultando o fenômeno da troca real sob a forma do valor. O dinheiro aparece como algo que atribui valor as mercadorias, dissimulando sua essência: o fato de que é o trabalho vivo que atribui valor às mercadorias. Com a forma do equivalente transposta à forma dinheiro, o valor das mercadorias se passa por aquilo que não é; ele se torna um atributo intrínseco dos produtos. Sob a troca de das mercadorias dissimula-se uma relação social real que depende de uma organização social específica. O sistema de trocas é determinado, assim, por uma forma de organização peculiar. Desse mesmo modo, o sistema de relações é determinado por uma certa ordem, um modo de organização, cuja expressão se dá através de um conjunto de normas que se apresenta como padrão de medida das relações sociais desse sistema. Esse sistema de medidas se expressa por meio de normas que têm como objeto principal a conduta humana e, por conseguinte, a pessoa. Norma jurídica e pessoa se encontram, pois, em uma relação dialética e de mútua dependência. Da mesma maneira que a mercadoria exerce a função de medida na esfera econômica, assim a norma o faz na esfera jurídica. Isso nos põe diante daquilo que Mialle nomeou de *fetichismo jurídico*: a relação entre norma e pessoa aparece sob o vocábulo único do direito, fazendo-nos esquecer que na totalidade capitalista *as relações entre pessoas são na verdade relações entre coisas*, enquanto que atribui a si mesma uma imperatividade que, na realidade, não reside nela, mas no mundo material[414]

> As relações reais estão ocultadas por todo um imaginário jurídico: o direito designa e desloca ao mesmo tempo os verdadeiros problemas. Este imaginário é o da pessoa sujeito

[413] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 83.
[414] MIALLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Tradução de Ana Parata. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 2005, p. 91-94.

> de direito e o da norma regra imperativa. Porque estou convencido de que o homem é fonte do direito, posso submeter-me ou resignar-me a obedecer a um sistema de normas de que ele é autor. Mais precisamente, estas normas parecem-me lógicas e necessárias para organizar relações que eu não posso então perceber que estão já organizadas "noutro lado". Ao *realizar-se, o direito não diz pois o que deve ser, diz já "aquilo que é"*. Mas esta realidade não pode surgir-me uma vez que, à semelhança da mercadoria, *a norma me deixa crer que é fonte de valor*, que ela é pois *um imperativo primeiro e categórico*. É aqui que entra a fetichização: atribuo à norma jurídica uma qualidade que parece intrínseca (a obrigatoriedade, a imperatividade), justamente, quando, esta qualidade pertence não à norma mas ao tipo de relação social real de que esta norma é a expressão. Da mesma maneira que a mercadoria não cria valor mas o realiza no momento da troca, a *norma jurídica não cria verdadeiramente a obrigação: realiza-a* no momento das trocas sociais.[415]

As relações jurídicas, determinadas por uma forma social que deriva do próprio modo de produção da vida social, só podem se manifestar sob essa forma singular em um momento histórico em que as relações de produção são determinadas por uma lei que se apresenta como imanente à produção da vida social e que está dada pela forma do valor. A categoria do valor, por sua vez, está vinculada a um modo de produção historicamente específico, no qual a produção de valor só é possível por causa do trabalho abstratamente humano dispendido na produção.[416] Consequentemente, a forma jurídica só pode assumir suas determinações em uma formação social capitalista na qual a mercadoria é a condição elementar da troca, e em razão da qual o trabalho, na medida em que se reveste da forma mercadoria, passa a ser indiferenciado, reduzindo-se a trabalho humano abstrato.

De acordo com Naves, essa transformação só se efetiva quando o trabalho passa pelo processo de subsunção real ao capital, isto é, quando o domínio do capital sobre o trabalhador se torna completo e ele se converte em um mero fornecedor de trabalho vivo indiferenciado[417]. Como explica Naves,

---

[415] MIALLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Tradução de Ana Parata. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 2005, p. 95.

[416] NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do Direito em Marx**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 41.

[417] Aqui podemos localizar de antemão um dos vínculos essenciais entre a forma mercadoria e a forma sujeito. Sob a forma mercadoria, todas as coisas se tornam equivalentes; enquanto submetidas à lei do valor, a forma do equivalente, todas as suas diferenças concretas são apagadas. Submetidas a uma medida comum, todas as propriedades específicas das coisas desaparecem. Do mesmo modo se dá com a forma do sujeito de direito, que realiza a função de equalização abstrata entre os indivíduos: sob a forma jurídica, todos os trabalhadores, e mesmo os capitalistas, i.e., os indivíduos autônomos e singulares em geral, têm todas as suas características e unicidades dissolvidas, sendo reduzidos todos à forma geral abstrata e equivalente do sujeito de direito. (KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 60). Por outro lado, por haver uma desigualdade na propriedade resultante da expropriação da classe trabalhadora que concentra os meios de produção na mão da classe capitalista, a força de trabalho tende a ser reduzida à condição de mercadoria, enquanto que, por outro

> Para Marx, a constituição do modo de produção capitalista compreende duas fases: a fase da subsunção formal do trabalho ao capital e a fase da subsunção real do trabalho ao capital. Quando surgem as relações de produção capitalistas, em um primeiro momento, a base técnico-material da produção não é substancialmente alterada. O modo de fabricar o produto se realiza, assim, como ocorria na sociedade feudal, não havendo grande diferença entre o operário das primeiras manufaturas e o artesão. Quase não existe divisão do trabalho, e o operário fabrica parte substancial ou mesmo a totalidade do produto. O instrumento de trabalho é um "prolongamento e uma potencialização" da mão do trabalhador, e, por fim, não há praticamente separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. Assim, o trabalho depende das condições de habilidade e conhecimento técnico do operário, que já está objetivamente expropriado dos meios de produção, mas ainda não está expropriado das condições subjetivas da produção. Como diz Marx: "O processo de trabalho, do ponto de vista *tecnológico*, efetua-se exatamente como antes, só que agora como processo de trabalho *subordinado* ao capital". Em um segundo momento, passa a ocorrer um processo de transformação do modo de produção (em sentido estrito), isto é, a introdução de meios de produção novos, particularmente do sistema de máquinas, que permite que se complete a expropriação do trabalhador direto, o qual agora já não está separado somente das condições objetivas de produção – como no caso da "expropriação objetiva da produção" – mas também das condições subjetivas da produção (configurando uma "expropriação subjetiva da produção"). Com a utilização do sistema de máquinas, o processo de trabalho se converte em um conjunto de operações que não exige do operário as condições intelectuais e a habilidade de antes; ao contrário, o trabalhador se torna um mero fornecedor de energia laborativa indiferenciada, sem qualquer "qualidade" específica. A sua antiga capacidade de manejar os instrumentos de trabalho e de elaboração e compreensão do ciclo produtivo agora é inútil, e ele se vê reduzido à condição de um "apêndice da máquina", como diz Marx. Assim, o trabalho de um operário não se distingue do trabalho de um outro operário, e as forças de trabalho dos trabalhadores diretos, consequentemente, se tornam *igualizadas* entre si, de modo que *somente nesse momento o trabalho abstrato se realiza praticamente*.[418]

Isso só pode significar que a forma jurídica apenas existe em uma totalidade capitalista, ou seja, que o Direito é uma forma social determinada por condições históricas particulares unicamente ao capitalismo e que o processo de constituição da forma jurídica corresponde diretamente ao processo de desenvolvimento histórico da subsunção real do trabalho ao capital. Esse desenvolvimento nos permite, portanto, finalmente afirmar de modo fundamentado e não arbitrário que a relação jurídica nasce sob as específicas condições do modo de produção capitalista, e como tal, é produto do desenvolvimento dessa formação social historicamente específica[419]:

---

lado, os donos dos meios de produção tendem a ser alçados à condição de sujeitos de direito plenos. (KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1. ed. Outras Expressões; Dobra Editorial, 2014, p. 188-189).

[418] NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do Direito em Marx**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 43-45.

[419] Por essa razão, não faz sentido algum, do ponto de vista de uma abordagem materialista do fenômeno jurídico, se não por um ato de uma pura simplificação idealista nada científica, afirmar que há uma estreita identificação e continuidade lógica entre o "Direito romano" – o qual deve ser chamado apropriadamente de *Ius* – e o Direito moderno.

> Como em geral em toda ciência histórica e social, no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que o sujeito, aqui na moderna sociedade burguesa, é dado tanto na realidade como na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito [...].[420]

Como nota Pachukanis, o que Marx descreve aqui acerca das categorias econômicas é plenamente cabível às categorias jurídicas. Sua pretensa universalidade natural na verdade manifesta um semblante singular da existência de um sujeito historicamente determinado: a "sociedade burguesa produtora de mercadorias".[421]

Isso significa que, como veremos, categorias como sujeito de direito, liberdade, igualdade, etc., só tem sentido em uma totalidade concreta determinada pela produção capitalista[422], da mesma forma que as formas particulares de manifestação do capital como mercadoria, valor e valor de troca são determinações mais imediatas do capital e só podem ser pensadas na medida em que são pressupostas por ele.

Essas formas particulares do fenômeno jurídico são formas de aparência do próprio capital, que depende de sua existência concreta para que ele possa se reproduzir. Isso nos permite apontar que o direito é, precisamente, uma forma ideológica do capital. Isso não quer dizer, contudo, que essa ideologia não produz efeitos reais, mas que ela só ganha sentido efetivo na medida em que aparece como forma de manifestação da totalidade capitalista. As formas particulares de manifestação da ideologia jurídica, inobstante expressas como categorias ideais, abstratas, refletem relações sociais objetivas, que produzem efeitos materiais. A reconstrução da

---

Essa posição é firmada pelo prof. Márcio B. Naves, à qual aderimos sem reservas. Para uma exposição completa sobre o tema, cf. Ibidem, p. 58-79.

[420] MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 59.

[421] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 85.

[422] Nesse sentido acenam Engels e Kautsky, destacando como todas as formas de ser social são derivações das formas de produção e reprodução desse ser social: "A classe trabalhadora – despojada da propriedade dos meios de produção no curso da transformação do mundo capitalista e continuamente reproduzida pelo mecanismo deste último na situação hereditária de privação da propriedade – não pode exprimir plenamente a própria condição de vida na ilusão jurídica da burguesia. Só pode conhecer plenamente essa condição se enxergar a realidade das coisas, sem as coloridas lentes jurídicas. A concepção materialista da história de Marx ajuda a classe trabalhadora a compreender essa condição de vida, demonstrando que todas as representações dos homens – jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc. – derivam, em última instância, de suas condições econômicas de vida, de seu modo de produzir e trocar produtos." (ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. 2. ed. Tradução de Lívia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 21).

realidade concreta depende precisamente da apreensão dessas formas ideológicas e de seus aspectos ideológicos.

> [...] O que basta à prática de uma ideologia – isto é as fronteiras que ela se traça – constitui precisamente a sua função e o seu funcionamento. A ideologia jurídica define-se pelas suas fronteiras, pelos seus "tabus". Cerca-se de um cordão sanitário. Ela teme a poluição do político; pior do que isso, da economia. O seu receio designa a sua função. Ela é o índice da sua censura, já que a sua censura é ela própria. Ela denuncia a política no seu "a-politicismo", o económico na própria abstracção da lei, o teórico no seu empirismo. Ela denuncia-se nas próprias formas que é obrigada a adoptar.[423]

Ora, em outras palavras, a ideologia é constitutiva da realidade material, e não uma distorção de uma suposta versão "mais concreta" dela. O que é necessário é enxergar para além de suas mistificações ideológicas e nos aproximar da realidade objetiva – constantemente embaralhada em meio às brumas da ideologia que não cessam de se refazer.[424]

> [...] os conceitos jurídicos gerais podem entrar, e de fato entram, como parte de processos ideológicos e de sistemas ideológicos – e isso não é alvo de nenhuma controvérsia -, mas, para eles, para esses conceitos, é de certo modo impossível revelar a realidade social mistificada. [...] Seria preciso compreender se as categorias jurídicas representariam aquelas formas objetivas de pensamento (objetivas para uma sociedade historicamente dada) que correspondem a uma relação social objetiva.[425]

---

[423] EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976, p. 23, 24.

[424] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 88. Pachukanis não toma a ideologia como uma simples forma aparente ou distorcida da realidade. Ele entende que ela possui uma força material "O caráter ideológico de um conceito não elimina aquelas relações reais e materiais que este exprime." (Ibidem, p. 89), ou, ainda, como afirma em outra passagem, "[...] o conceito ou a palavrinha 'ideologia' não deve nos impedir de prosseguir com a análise. Simplificaria muito a tarefa se nos satisfizéssemos com a explicação segundo a qual a noção de ser humano igual a outro ser humano é unicamente uma criação da ideologia. 'Baixo' e 'alto' não são nada mais que conceitos que expressam nossa própria ideologia 'terrestre'. Contudo, em sua base está, seguramente, o fato real da gravitação terrestre. E foi justamente quando o homem conheceu a razão real que o fez distinguir entre alto e baixo, ou seja, a força da gravidade direcionada para o centro da Terra, que ele percebeu as limitações dessas definições, sua inadequação à aplicação a toda realidade cósmica. Dessa maneira, a descoberta do caráter ideológico de um conceito seria o outro lado da descoberta de sua verdade." (Ibidem, p. 155). Entendemos, porém, de modo ainda mais radical, que não há forma pura do real. A ideologia não é estática, mas dinâmica, devir constante; ela opera a permanente mistificação do real, a manutenção da impureza e do disfarce das práticas teóricas. Por isso, é preciso um incessante e persistente processo de desmitificação e purificação das ideologias que contaminam as ciências. Como explica Althusser: "[...] não basta rejeitar o dogmatismo da aplicação das formas da dialética e confiar na espontaneidade das práticas teóricas existentes, pois sabemos que não existe prática teórica pura, ciência totalmente nua, que estaria para sempre em sua história de ciência, preservada por sabe-se lá qual graça de ameaças e ataques do idealismo, ou seja, das ideologias que a assediam; sabemos que não existe ciência 'pura' a não ser com a condição de purifica-la incessantemente, ciência livre dentro da necessidade de sua história, a não ser com a condição de libertá-la incessantemente da ideologia que a ocupa, a habita ou a vigia". (ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p. 139).

[425] Ibidem, p. 88.

Portanto, empreender uma abordagem materialista do direito significa, num primeiro momento, compreender se as categorias jurídicas correspondem às relações sociais que representa, ou, melhor ainda, em que medida e de que forma elas correspondem efetivamente às relações sociais que media a partir de suas definições. Assim como no método marxiano, é preciso começarmos por suas formas mais indeterminadas, ou seja, por suas abstrações. A teoria geral do direito é o desenvolvimento dos conceitos jurídicos fundamentais, isto é, mais abstratos. É preciso partir da análise desses conceitos. Uma investigação crítica e materialista do direito pressupõe, assim, investigar se esses conceitos correspondem à realidade.

Esse método não pressupõe, pois, que a investigação comece pelas definições gerais do direito – embora sejam elas também abstratas, todavia no sentido pejorativamente hegeliano do termo – mas pela análise das categorias jurídicas que se apresentaram historicamente no tipo mais evoluído de sociedade, ou seja, na sociedade burguesa moderna. Esse método produz uma análise lógica na medida em que toma os conceitos mais abstratos e indeterminados rumo aos mais ricos de determinação, e que se reencontra com a história porque considera o desenvolvimento histórico da forma jurídica.[426]

O critério que orienta Pachukanis é a viabilidade de uma teoria ser adequada para *"analisar a forma jurídica como forma histórica*", assegurando a compreensão do direito como um fenômeno real. Para tanto, assim como Marx, Pachukanis se põe no movimento do abstrato ao concreto e do simples ao complexo.[427]

Para Pachukanis, uma das premissas primordiais da regulamentação jurídica é o antagonismo dos interesses privados. No direito privado é possível perceber o núcleo duro do fenômeno jurídico: as relações de direito privado, onde o sujeito de direito – a pessoa jurídica –

---

[426] CERRONI, Umberto. **O pensamento jurídico soviético**. Tradução de Maria de Lurdes Sá Nogueira. Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América, 1976, p. 69. A sociedade mais evoluída até aqui é, naturalmente, a sociedade burguesa ou capitalista: "A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por isso, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é a chave para a anatomia do macaco." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 58).

[427] NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 39-41.

encontra sua expressão mais apropriada na "personalidade concreta do sujeito econômico egoísta, do proprietário dos interesses privados".[428]

Isso nos mostra, portanto, que o terreno elementar da forma jurídica se desenvolve como o espaço de regulação de interesses privados antagônicos. Ora, isso é próprio das formas como as relações sociais aparecem na sociedade capitalista. Como demonstramos, no capitalismo as relações entre os indivíduos aparecem como relações entres simples trocadores de mercadorias, entre vendedores e compradores, entre credores e devedores, cada um opondo o seu interesse privado perante o outro. Toda individualidade dos sujeitos lhe é negada e suas atribuições personalíssimas são simplesmente dissolvidas nessas relações. As diversas relações da sociedade de produção mercantil tomam a forma de relações de troca, e essas relações de troca são conservadas na forma do direito. A forma jurídica é, portanto, um reflexo da forma valor. As relações sociais são, necessariamente, relações jurídicas, relações entre vontades pessoais mediadas pela forma jurídica. Isto é, na sociedade capitalista as relações de troca assumem a forma de relações jurídicas.[429]

> O raciocínio de Pachukanis consiste em afirmar que o direito "reflete" uma relação de troca entre proprietários de mercadorias, estando nessa relação sua essência. Todavia, na sociedade produtora de mercadorias, esta relação de troca entre proprietários seria generalizada, pois a mercadoria encontra-se presente em todos os setores sociais. Assim,

[428] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 93-94. É justamente o conflito de interesses, i.e., o litígio, que suscita a forma do direito. O surgimento histórico do direito, o qual Pachukanis acusa a dogmática jurídica de esquecer, se dá justamente com o conflito de interesses privados, cujo caráter aparece sempre demarcado por um duplo móbil, jurídico e econômico. No processo litigioso, "o momento jurídico é abstraído do momento econômico" e aparece como momento independente. É o poder estatal, investido no tribunal, que proporciona transparência e equilíbrio à estrutura jurídico. Entretanto, ele não cria os seus pressupostos. Estes são encontrados nas próprias relações materiais, isto é, nas relações de produção. (Ibidem, p. 104).

[429] Para Pachukanis, o direito é uma forma jurídica historicamente específica, determinada diretamente pela forma-valor. A especificidade histórica da forma jurídica é uma faceta inerente à natureza historicamente específica do capital. Essa posição tem implicações bastante diferentes da proposta por Stutchka. Para ele, o direito é a expressão de uma concepção jurídica dominante. A forma jurídica é determinado conforme a concepção dominante do mundo. O direito é burguês na medida porque exprime uma visão de mundo burguesa. Bem sucedida a revolução proletária, o direito poderia ser transformado, incutindo-lhe a natureza de direito proletário, que serviria como um direito de transição para a nova sociedade. (STUTCHKA, Piotr. **Direito de classe e revolução socialista**. Tradução de Emil von München. 3. ed. São Pualo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009, p. 35). Destacamos a precisa explicação de Ferreira sobre o significado de direito para Stutchka: "O direito, portanto, significa um determinado ordenamento das relações sociais, ou seja, das relações interindividuais da produção e da troca, não sendo de modo algum eterno ou imutável, modificando-se conforme se modifiquem as relações de produção. É resultado da luta de classes, sendo essencialmente um direito de classes." (FERREIRA, Adriano de Assis. **Questão de classes**: Direito, Estado e capitalismo em Menger, Stutchka e Pachukanis. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2009, p. 86).

> o "ponto de vista" jurídico também poderia ser generalizado na sociedade, aparecendo esta como um mundo jurídico.[430]

Como já adiantamos, isso quer dizer que não é o direito que cria as relações jurídicas. Essas relações já existem efetivamente. O direito apenas as reveste de juridicidade, garantindo e preservando essas relações. A relação não é posta pela norma, mas prevalece sobre a norma. O conteúdo normativo da norma não existe nem põe nada por si só. Seu conteúdo pressupõe a existência necessária de uma relação já existente. O direito só existe objetivamente porque corresponde a relações sociais que existem antes dele.

A norma jurídica dissolve a existência material dessas relações dentro de si, convertendo-as em relações jurídicas: em seu resultado, elas devêm como se seu começo lógico fosse posto pela própria forma jurídica, como se uma relação jurídica só existisse como tal por determinação de uma norma jurídica. Materialmente, contudo, não é o que acontece. A forma do direito reveste juridicamente uma relação social que materialmente preexistia a ela, embora a ilusão fetichista produzida por essa forma envolva a sua aparência na ordem contrária. A relação material é o fundamento (*Grund*) da relação jurídica.

Em outras palavras, como descreve Edelman, o direito faz invisível aquilo que já era visível, para então franquear a sua passagem para o visível. Ele cria uma ficção por trás da própria materialidade dos fenômenos que supõe regular, para então trazê-la à tona como se tal ato fosse resultado de uma pretensa criação da forma jurídica:

> A ficção jurídica – a propriedade é um conceito de direito, "as caminhos de ferro não pertencem verdadeiramente aos accionistas mas aos estatutos" – permite, pelo funcionamento desta mesma ficção, franquear a *passagem* do invisível – a "inteligência", a "criação", o "génio" – ao visível – o imóvel, o "tangível, o "verdadeiro" – do imaterial ao material. O funcionamento da ficção denuncia o seu papel – trata-se de dar ao *invisível* – o pensamento do homem – o *carácter do visível* – a propriedade privada; já se sabia isso, sem o saber, não se podia deixar de saber que o invisível era o que é o visível, já que ele aparece no visível. Tal é, portanto, a eficácia da ficção.[431]

Desse modo, a ficção jurídica cria um falso movimento de transformação da abstração jurídica em categoria concreta. O sujeito, por exemplo, é sempre-já um sujeito de direito, mas por

---

[430] FERREIRA, Adriano de Assis. **Questão de classes**: Direito, Estado e capitalismo em Menger, Stutchka e Pachukanis. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2009, p. 103.

[431] EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976, p. 46.

meio do escamote da forma jurídica ele aparece como desdobramento e resultado da abstração jurídica, e não como uma determinação concreta que lhe precede.

A abstração jurídica é o resultado de uma análise material dos fenômenos jurídicos. Entretanto, em sua forma imediata a forma jurídica aparece como uma abstração que precede e cria a partir de si mesma o fenômeno jurídico. Nada poderia ser mais ilusório.

Deve estar mais do que exaustivamente claro agora que o direito aparece como uma forma determinada pelo capital. A forma jurídica é, portanto, uma forma de ser social que deriva da própria estrutura material da sociedade produtora de mercadorias. Assim como com a produção assentada na transformação do trabalho vivo em trabalho morto a forma valor e a forma mercadoria se generalizam, assim deve se generalizar também a forma jurídica. A realização da forma valor e da forma mercadoria é a necessária realização da forma jurídica.

> O aspecto econômico que permitiria a generalização das trocas e, consequentemente, da forma jurídica, seria a produção social pautada pela transformação do trabalho humano em um valor abstrato, que serviria como referencial para medir o preço das diferentes mercadoras. Possuindo estas um valor que permitisse sua equiparação, poderiam ser trocadas de modo universalmente equivalente. Assim, são trocadas não duas coisas entre si, mas duas quantidades abstratas de tempo de trabalho equivalentes. Essa ideia se disseminaria por toda a sociedade, partindo da própria troca de força de trabalho por uma quantia equivalente em dinheiro, ou, melhor dizendo, da própria transformação de uma quantidade de trabalho concreto em uma quantia equivalente de trabalho abstrato. Essa troca ou transformação permitiria a socialização dos trabalhos privados independentes. O direito seria um "reflexo" dessa situação de equivalência generalizada e sua existência, ressaltemos, somente seria possível porque existe, na sociedade, uma unidade de medida universal, o tempo abstrato de trabalho, com a qual se pode valorar todas as mercadorias. A troca entre proprietários de mercadorias, para ser uma troca "jurídica", deve ser uma troca de quantidades equivalentes de mercadorias, com a quantidade de trabalho abstrato. [432]

Pachukanis, desse modo, demonstra como Marx poderia mostrar que a condição primordial para a existência da forma jurídica está arraigada na própria estrutura econômica da sociedade, no principio da lei do valor que funda a troca de equivalentes, essencialmente no caso do trabalho humano, e que há um vínculo indesatável entre forma jurídica e forma mercadoria, revelando que toda sociedade que está obrigada, em razão da etapa de suas forças produtivas, a conservar a relação de equivalência entre a remuneração e o dispêndio de trabalho, está obrigada a manter a forma jurídica[433]. Ele reconstitui a relação economia-direito, não só como uma relação

[432] FERREIRA, Adriano de Assis. **Questão de classes**: Direito, Estado e capitalismo em Menger, Stutchka e Pachukanis. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2009, p. 105.
[433] Ibidem, p. 99.

historicamente determinada, mas também como um nexo unitário que estrutura uma mesma e global relação social. Esse nexo torna-se particularmente nítido na moderna sociedade burguesa[434]. Em termos inequívocos, consoante descreve Naves a partir de Pachukanis, a forma jurídica é determinada pela forma mercantil:

> [...] a *"gênese" (genezis)* da foma do direito se encontra na relação de troca; a forma jurídica é o "*reflexo inevitável"* (*neizbejnym otprajeniem)* da relação dos proprietários de mercadorias entre si; o princípio da subjetividade jurídica *"decorre com absoluta inevitabilidade"* (*vytekaiut s absoliutnoi neizbejnost'iu*) das condições da economia mercantil-monetária; esta economia mercantil é a *"condição prévia fundamental"* (*osnovnoi predposylkoi*), o *"momento fundamental e determinante"* (*osnovnym opredeliaschim momentom*) do direito; a forma jurídica é *"gerada"* (porojdaet) pela forma mercantil; a relação econômica de troca *"deve existir"* (*doljno byt'*) para que *"surja"* (*vozniklo*) a relação jurídica; a relação econômica é a *"fonte"* (*istotchnikom*) da relação jurídica. Todas essas expressões denotam evidente afirmação do caráter *derivado* do direito, e de sua específica determinação pelo processo de trocas mercantis. É, portanto, a esfera da circulação das mercadorias que "produz" as diversas figuras do direito, como uma decorrência necessária de seu próprio movimento[435].

Todas as relações de trocas se revestem, assim, da forma jurídica. Nesse sentido, consoante anuncia Pachukanis, do mesmo modo que nas sociedades onde reina o modo de produção capitalista a riqueza aparece como uma enorme coleção de mercadorias[436], também a sociedade onde impera esse modo de produção se apresenta como "uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas"[437]. A relação jurídica se deslinda como o *anverso* da relação mercantil:

> A troca de mercadorias pressupõe uma economia atomizada. A conexão entre as unidades econômicas privadas isoladas estabelece uma conexão, caso a caso, por meio de contratos. A relação jurídica entre os sujeitos é apenas o outro lado das relações entre os produtos do trabalho tornados mercadorias.[438]

O contrato não é posto pelo direito; a relação jurídica não está assegurada pelo contrato. Pelo contrário, é o contrato que está assegurado pela relação entre os sujeitos de direito que se

---

[434] CERRONI, Umberto. **O pensamento jurídico soviético**. Tradução de Maria de Lurdes Sá Nogueira. Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América, 1976, p. 69.
[435] NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e Direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo: 2008, p. 53, 54.
[436] Essa passagem alude diretamente ao parágrafo de abertura do livro I d'*O capital*. Cf. MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113.
[437] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 97.
[438] Ibidem, p. 97.

relacionam a partir de suas vontades. Do mesmo modo, não é o direito nem o Estado que, a partir da legitimidade contratual, asseguram a relação entre dois sujeitos. O que mantêm a indispensabilidade desse nexo social assentado sobre a relação de troca e, portanto, sobre a relação jurídica, é única e simplesmente a necessidade natural dos homens. Mais uma vez, é exclusivamente o fetichismo jurídico que sustenta a aparência necessária de que as trocas dependem de uma forma jurídica ou de uma forma política que as assegurem. O que isso faz esconder é simplesmente o fato de que a relação social não depende de uma norma ou de uma autoridade legitimante, mas que ela existe enquanto necessidade (*Notwendigkeit*) indeclinável à satisfação das necessidades (*Bedürfnis*) dos homens.

> A rigor, e falando em sentido prosaico, os membros da sociedade burguesa não são *átomos*. A *qualidade característica* do átomo consiste em não ter nenhuma *qualidade* e, portanto, nenhuma classe de relações, condicionadas por sua própria *necessidade natural*, com outros entes fora dele. O átomo *carece de necessidades, basta-se a si mesmo*; o mundo fora dele é o *vazio* absoluto; quer dizer, esse mundo carece de conteúdo e de sentido, não diz nada, precisamente porque possui em si mesmo *toda a plenitude*. O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em *átomo*, quer dizer, em ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades que se basta a si mesmo e é dotado de *plenitude absoluta*. Mas a desditada *realidade sensível* faz pouco caso de sua representação; cada um de seus sentidos o obriga a acreditar no sentido do mundo e dos indivíduos fora dele, e inclusive seu estômago *profano* faz com que ele recorde diariamente que o mundo *fora* dele não é um mundo *vazio*, mas sim aquilo que ele na verdade *preenche*. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em *necessidade*, em *imperativo*, que incita o seu *egoísmo* a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. Todavia, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem, para um outro indivíduo egoísta que possui os meios para satisfazer essa necessidade, um sentido que possa ser compreendido por si mesmo, como a necessidade não tem, portanto, relação imediata com sua satisfação, cada indivíduo tem de criar necessariamente essa relação, convertendo-se também em mediador entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade. Por conseguinte, a *necessidade natural*, as *qualidades essencialmente humanas*, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o *interesse* mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa; e a vida *burguesa* e não a vida *política* é o seu vínculo *real*. Não é, pois, o *Estado* que mantém coesos os *átomos* da sociedade burguesa, mas eles são *átomos* apenas na *representação*, no *céu*¸ na sua própria imaginação... na *realidade*, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns *egoístas divinos*, mas apenas *homens egoístas*. Somente a *superstição política* ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa pode ser mantida em coesão pelo Estado [e pelo direito], quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado [e o direito] quem se [acham mantidos] em coesão pela vida burguesa.[439]

[439] MARX, Karl. **A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução de Marcelo Mackes. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 139. Crítica similar também pode ser encontrada em *Sobre a questão judaica:* "[...] nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original.

A troca de mercadorias pressupõe uma economia atomizada, mas essa atomização se dá primeiro "na cabeça dos homens", e só existe no mundo material por força dessa ilusão. Efetivamente, o que verdadeiramente ocorre é que os homens são intrinsecamente codependentes e é por força do egoísmo na satisfação do interesse de suas necessidades – que na sociedade produtora de mercadorias só podem ser supridas coletivamente – que os homens estabelecem relações sociais. Relações que são fundamentalmente relações de troca e, por outro lado, relações jurídicas.

Isso nos conduz ao ponto, portanto, de que uma relação social só pode existir onde há o nexo social entre dois sujeitos. Portanto, o sujeito antecede logicamente a relação social. E, destarte, a relação jurídica. Enquanto titular e destinatário de todas as pretensões, é o sujeito que dá ensejo à relação social e, portanto, à possibilidade de se constituírem cadeias de sujeitos vinculados por pretensões recíprocas. Essas relações são o tecido jurídico fundamental, que correspondem ao tecido econômico, isto é, às relação sociais de produção assentadas na divisão do trabalho e da troca.[440]

Nesse sentido, porque precedem logicamente às relações sociais, para compreendermos a forma jurídica, precisamos nos voltar aos sujeitos que constituem as relações sociais, pois, como se pode depreender, são eles que constituem o elemento mais básico da relação de troca, e, portanto, da relação jurídica, de tal modo que é apenas por meio deles que uma relação jurídica pode existir.

O núcleo da investigação da forma jurídica só pode estar, portanto, no sujeito de direito. Nossa premissa, por conseguinte, extraída a partir da investigação de Pachukanis, é a de que, em Marx, a análise da forma sujeito decorre diretamente da análise da forma mercadoria. Desse modo, seria possível parafrasear o parágrafo que abre o livro I d'*O capital*, como o faz Nascimento, nos seguintes termos:

> *A justiça das sociedades em que predomina o modo de produção capitalista aparece como uma harmônica interação contratual entre sujeitos de direito que atuam sob a premissa*

O único laço que os une é a necessidade natural, a carência, e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta". (MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 50).

[440] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 109. "A relação jurídica apresenta-se como 'a célula central do tecido jurídico e é unicamente nela que o direito realiza o seu movimento real' (*Iuriditcheskoi otnochenie – eto pervitchnaiav kletotchka pravovoi tkani, i tol'ko v nei pravo soverchaet svoe real'noe dvijenie)*." (NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 55).

> *do máximo interesse próprio tendo a vontade subjetiva livre como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, pela forma sujeito de direito*.[441]

Nessa lógica, como nota ainda Nascimento, a forma sujeito de direito apareceria imediatamente após a exposição da forma mercadoria e da forma valor, no capítulo seguinte, em que Marx aborda o processo de troca.[442] A forma sujeito compõe, assim, uma das formas elementares da sociedade produtora de mercadorias, junto à forma mercadoria e à forma valor.

Considerando o exposto até aqui, podemos então afirmar: toda relação social é uma relação de troca, e toda relação de troca é uma relação jurídica. Isto é, toda relação social que se dá na sociedade das mercadorias é uma relação jurídica. E uma relação jurídica é necessariamente uma relação entre sujeitos. Portanto, o sujeito é o conceito elementar da teoria jurídica, sua abstração originária.[443]

A origem e a definição do sujeito de direito recorrente na doutrina tradicional seria, portanto, completamente diferente da concepção erigida na abordem materialista do direito. Vejamos. Em Kelsen, localizamos um dos conceitos mais tradicionais de sujeito de direito conforme define a dogmática jurídica.

> Na teoria tradicional utiliza-se, ao lado do conceito de dever jurídico, o conceito de sujeito do dever, como seu "portador", assim como ao lado do conceito de direito subjetivo se utiliza o conceito de sujeito do direito como seu portador ou titular. Ambos são reunidos no conceito de sujeito jurídico, como portador dos deveres e direitos estatuídos pela ordem jurídica.[444]

Como aponta Kelsen em outro trecho de sua *Teoria pura do direito*, o sujeito de direito, segundo a teoria tradicional, é o sujeito de uma pretensão ou titularidade jurídica (*Berechtigung*) ou de um dever jurídico[445]. Isso significa que o dever ou o direito ao qual o sujeito de direito faz

---

[441] NASCIMENTO, Joelton. **Crítica do valor e crítica do direito**. 1. ed. São Paulo: PerSe, 2014, p. 78.
[442] Ibidem, p. 78. Ainda, como destaca Nascimento: "A forma sujeito de direito é uma ilusão fetichista no mesmo sentido que a forma mercadoria e a forma dinheiro o são. Não é uma ilusão à qual subjaz uma firme realidade objetiva e exterior. Trata-se de uma ilusão que é ao mesmo tempo constituinte da realidade iludida, que exerce a função de categoria de base a partir da qual os agentes se reconhecem, se relacionam, se subordinam, etc. É, por fim, ilusão fetichista ao mesmo tempo que categoria constituinte de uma dada formação social". (Ibidem, p. 90).
[443] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 117.
[444] KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 130, 131.
[445] Ibidem, p. 188. Kelsen, contudo, está muito ciente aos equívocos ou imprecisões por trás das teorias jurídicas tradicionais (principalmente das correntes jusnaturalistas, que pressupõem expressamente a existência ontológica e imodificável de uma suposta essência jurídica do homem). Kelsen compreende que o sujeito de direito é uma ficção, uma construção jurídica fabrica pela ciência jurídica: "A unidade de deveres e direitos subjetivos, quer dizer, a unidade

jus encontra-se recepcionado por uma determinação jurídica, isto é, por uma norma jurídica. O sujeito de direito não aparece como elemento determinante, mas como efeito das determinações produzidas pela ordem jurídica. A própria noção de pessoa também é identificada com a de sujeito de direito enquanto portador de direitos e deveres.

O sujeito de direito nasce da norma jurídica. Diferentemente da abordagem materialista que, como já destacamos, desvela o fato de a norma jurídica apenas protege uma relação que, independentemente da norma, já existe materialmente, nas teorias tradicionais no direito, a norma jurídica "cria" o sujeito de direito. Isto é, a partir de uma ficção jurídica, o direito cria um sujeito de direito. Não apenas cria o sujeito de direito, como ainda supõe que ele já esteve desde sempre ali, já que um sujeito não pode existir no ordenamento jurídico senão juridicamente. Há, portanto, uma dupla ficcionalização do sujeito: uma ficção – uma norma jurídica – cria outra ficção – um sujeito de direito. E mais, o faz como se o sujeito de direito fosse a condição natural e imanente de todo e qualquer indivíduo que existente no mundo físico – e logo, jurídico. Dessa forma, o sujeito de direito é eternizado, se torna uma máscara – não por acaso ele é chamado de "pessoa" (*persona*) – indissociável do próprio indivíduo. Se um indivíduo existe, ele existe juridicamente, têm direitos e obrigações, e logo é um sujeito de direito e só pode sempre ter sido um sujeito de direito. Atualmente, isto é mais patente do que nunca: um indivíduo só existe se ele for um sujeito de direito, isto é, se ele tiver um registro juridicamente reconhecido. Sem esse registro, é como se esse indivíduo efetivamente não existisse.

Como nota Nascimento a partir de Kurz, essa leitura é própria da concepção iluminista do sujeito de direito, que confunde o indivíduo e o sujeito de direito de modo geral, naturalizando uma forma social que só existe como decorrência lógica de uma totalidade social historicamente específica, mais precisamente, uma totalidade cuja sociabilidade é determinada pelo capital e suas formas particulares de manifestação.[446]

> Desde o Esclarecimento, as modernas teorias da sociedade estabelecem os conceitos de indivíduo e sujeito em grande medida como sinônimos. Tal perspectiva corresponde

das normas jurídicas em questão, que forma uma pessoa física resulta do fato de ser a conduta de um e o mesmo indivíduo que constitui o conteúdo desses deveres e direitos, do fato de ser a conduta de um e o mesmo indivíduo a que é determinada através destas normas jurídicas. A chamada pessoa física não é, portanto, um indivíduo, mas a unidade personificada das normas jurídicas que obrigam e conferem poderes a um e mesmo indivíduo. Não é uma realidade natural, mas uma construção jurídica criada pela ciência do Direito, um conceito auxiliar na descrição de fatos juridicamente relevantes. Neste sentido, a chamada pessoa física é uma pessoa jurídica (*juristische Person*)". (Ibidem, p. 194).

[446] NASCIMENTO, Joelton. **Crítica do valor e crítica do direito**. 1. ed. São Paulo: PerSe, 2014, p. 88.

> justamente àquela ilusão ótica que leva a enxergar a mesma coisa na forma do fetiche e na individualidade, de sorte que esta última só vigora como algo existente no interior da modernidade produtora de mercadorias. Em verdade, o sujeito não é outra coisa que a forma que a moderna relação de valor impõe aos indivíduos (e que, em virtude da relação de cisão, concede essa forma do sujeito às mulheres apenas parcialmente e de modo condicionado). O sujeito não é nada mais que o portador consciente (tanto do ponto de vista individual quanto institucional) do movimento de valorização destituído de sujeito.[447]

---

[447] KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010, p. 88. Essa nova concepção de mundo, como a chamam Engels e Kautsky, não surge repentinamente nos auspícios da Revolução Francesa, o ponto de eclosão da *Weltanschauung der Aufklärung* (visão de mundo do Iluminismo). Suas bases teológicas calcadas em uma visão católica do mundo – não por acaso a liberdade e a igualdade como móbeis da Revolução eram reivindicadas como direitos naturais e inerentes aos homens – já se arrastavam desde alguns séculos, encontrando seu ponto de impacto decisivo – e sua secularização – no espaço de eventos da Revolução Francesa: "Na Idade Média, a concepção de mundo era essencialmente teológica. A unidade interna europeia, de fato existente, foi estabelecida pelo cristianismo diante do inimigo exterior comum representado pelo sarraceno. Essa unidade do mundo europeu ocidental, formada por um amálgama de povos em desenvolvimento, foi coordenada pelo catolicismo. A coordenação teológica não era apenas ideal; consistia, efetivamente, não só no papa, seu centro monárquico, mas sobretudo na Igreja, organizada feudal e hierarquicamente, a qual, proprietária de cerca de um terço das terras, em todos os países detinha poderosa força no quadro feudal. Com suas propriedades fundiárias feudais, a Igreja se constituía no verdadeiro vínculo entre vários países. Sua organização secular conferia consagração religiosa à ordem secular. Além disso, sendo o clero a única classe culta, era natural que o dogma da Igreja fosse a medida e a base de todo pensamento. Jurisprudência, ciência da natureza e filosofia, tudo se resumia em saber se o conteúdo estava ou não de acordo com as doutrinas da Igreja. Entretanto, no seio da feudalidade desenvolvia-se o poder da burguesia. Uma classe nova se contrapunha aos grandes proprietários de terras. Enquanto o modo de produção feudal se baseava, essencialmente, no autoconsumo de produtos elaborados no interior de uma esfera restrita – em parte pelo produtor, em parte pelo arrecadador de tributos –, os burgueses eram sobretudo e com exclusividade produtores de mercadorias e comerciantes. A concepção católica de mundo, característica do feudalismo, já não pode satisfazer à nova classe e às respectivas condições de produção e troca. Não obstante, ela ainda permaneceu muito tempo enredada no laço da onipotente teologia. Do século XIII ao século XVII, todas as reformas efetuadas e lutas travadas sob as bandeiras religiosas nada mais são, no aspecto teórico, do que repetidas tentativas da burguesia, da plebe urbana e em seguida dos camponeses rebelados de adaptar a antiga concepção teológica de mundo às condições econômicas modificadas e à situação de vida da nova classe. Mas tal adaptação era impossível. A bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, *a concepção jurídica de mundo.* Tratava-se da secularização da visão teológica. O dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a Igreja pelo Estado. As relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no direito e criadas pelo Estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado -, imaginou-se que tais normas não proviessem de fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia. Contribui para consolidar a concepção jurídica de mundo o fato de que a luta da nova classe em ascensão contra os senhores feudais e a monarquia absoluta, aliada destes, era uma luta política, a exemplo de toda luta de classes, luta pela posse do Estado, que deveria ser conduzida por meio de *reivindicações jurídicas*." (ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. 2. ed. Tradução de Lívia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 17, 18, 19). Em que pese a precisa análise de Engels e Kautsky, notamos que essa perspectiva voluntarista e classista das transformações históricas somente é possível de um ponto de vista de uma dialética retrospectiva, como já notamos oportunamente no primeiro capítulo. Portanto, todo esse desenvolvimento histórico, que, do ponto de vista do presente do processo, se desdobra como um sucedâneo de contingências e necessidades relativas, do ponto de vista do fim aparece como uma sequência de fatos cuja necessidade é absoluta.

Para evitarmos a naturalização da subjetividade jurídica moderna pós-iluminista, é indispensável considerarmos que a própria forma do sujeito de direto abstrato não pode transpassar, como se fosse uma essência imanente ou uma existência ontológica natural, formações sociais totalmente diferentes, já que, como já apontamos pormenorizadamente, suas condições de existência se dão dentro de uma sociabilidade historicamente específica.[448]

Nossa abordagem materialista do direito, por isso, evidencia que a análise da origem e da forma sujeito deriva imediatamente da investigação da forma mercadoria. A sociedade capitalista é, antes de qualquer coisa, uma sociedade de proprietários de mercadorias. As relações sociais entre os indivíduos no processo de produção assumem a forma reificada das mercadorias que, enquanto suportes materiais de valor, se relacionam entre si a partir desse valor como grandezas variadas dele. Essa propriedade se manifesta como um atributo imanente das próprias coisas por força de uma de espécie de lei "natural-espontânea" (*naturwüchsig*) que age sobre as pessoas a despeito de sua vontade.[449]

Contudo, embora a manifestação da mercadoria enquanto valor não dependa da vontade dos sujeitos, a realização desse valor, cuja efetivação se dá no processo de troca, depende de um ato consciente, voluntário, do possuidor da mercadoria.[450]

Além do fato de que os produtos da produção, enquanto mercadorias, possuem o trabalho como sua substância imanente, outra característica inerente ao modo de produção de uma sociedade de mercadorias está no fato de que as coisas que ensejam as relações de troca, isto é, as mercadorias, dependem da vontade de um sujeito para que se possam realizar como mercadorias. Para que um produto do processo de trabalho possa se tornar mercadoria, é preciso que ele seja um portador de valor; isso só é possível na medida em que haja sujeitos que realizem produzam ou realizem este valor, que comprem ou vendam estes valores. Para que uma coisa se torne mercadoria, é preciso que haja um sujeito cuja vontade seja investida nela.

---

[448] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1. ed. Outras Expressões; Dobra Editorial, 2014, p. 183. Ainda: "A conexão lógica das categorias engendradas pela sociedade burguesa deve, nesse sentido, reencontrar os limites históricos dessa formação social para que não se deixe de lado, acima de tudo, o caráter transitório do modo de produção capitalista." (Ibidem, 183).

[449] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 119.

[450] Ibidem, p. 120. Essa premissa é descrita por Marx logo na abertura do capítulo que trata do processo de troca, no vol. I d'*O capital*: "As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência, em outras palavras, pode toma-las à força". (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 159).

Ao mesmo tempo em que uma mercadoria se torna portadora de um valor, o homem se torna um portador de direitos, transformando-se em sujeito do direito. O vínculo social da produção se manifesta, concomitantemente, sob duas formas: "como valor de mercadoria e como a capacidade do homem de ser sujeito de direito"[451].

> Como consequência da diversidade natural de propriedades úteis, um produto aparece na forma de mercadoria apenas como um simples invólucro do valor, e os aspectos concretos do trabalho humano diluem-se no trabalho humano abstrato como criador de valor – do mesmo modo que a diversidade concreta de relações do homem com as coisas surge como uma vontade abstrata do proprietário e todas as particularidades concretas que diferenciam um representante da espécie de *homo sapiens* de outro diluem-se na abstração do homem em geral como sujeito de direito. Se economicamente a coisa prevalece sobre o homem, pois como mercadoria reifica uma relação social que não está sujeita a ele, então, juridicamente, o homem domina a coisa, pois, na qualidade de possuidor e proprietário, ele se torna apenas a encarnação do sujeito de direito abstrato e impessoal, o puro produto das relações sociais.[452]

Para que as coisas que as coisas possam ir ao mercado, para que elas possam trocar-se entre si e realizar seu valor, elas precisam de seus "guardiões", isto é, elas precisam dos sujeitos de direito, cuja capacidade de exprimir sua vontade permite que através dessa vontade essas coisas possam ir ao mercado e trocar-se por si mesmas. Com a concordância de duas vontades em oposição, os sujeitos de direito realizam um ato de vontade comum a ambos. Para que eles possam fazê-lo, eles devem necessariamente reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados das mercadorias que vão ser trocadas.[453]

Portanto, no circuito da troca, os guardiões das mercadorias devem se colocar um perante outro sob uma forma social idêntica. A relação qualitativamente equivalente das mercadorias requer uma relação qualitativamente equivalente entre os portadores dessas mercadorias. Essa qualidade idêntica, com a qual eles se defrontam, é precisamente a de "representante de mercadorias", indivíduos que podem trazer as mercadorias até o circuito de trocas, senhores de

---

[451] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 121.
[452] Ibidem, p. 121.
[453] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 121. Como comenta Casalino, "[...] a esfera das trocas das mercadorias é, simultaneamente, o palco donde surgem os atributos jurídicos dos portadores de mercadorias. Para que o circuito de trocas mercantis desenvolva-se plenamente – o que é pressuposto do capitalismo – é necessário que os portadores de mercadorias reconheçam-se, uns aos outros, reciprocamente, como legítimos proprietários, livres e iguais, de maneira que a apropriação do produto alheio ocorra na forma de mútua vontade aquiescente." (CASALINO, Vinícius. **O direito e a mercadoria**: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Editorial, 2011, p. 97).

uma vontade que é investida nessas mercadorias. A forma social sob a eles aparecem nessa relação é a de sujeitos de direito. A abstração formal sob a qual se erige a mercadoria é a mesma sob a qual se erige o sujeito de direito.[454]

Ainda, como notamos, nessa relação entre duas vontades é preciso que a vontade do possuidor de mercadorias vá de encontro à vontade de outro proprietário de mercadorias. Essa relação, em termos jurídicos, se expressa naquilo que conhecemos como contrato. O contrato é um dos conceitos centrais do direito precisamente por simbolizar o arquétipo jurídico da relação de troca. No contrato, desenvolvem-se os conceitos jurídicos abstratos essenciais ao ato de troca. Mas o contrato só se efetiva a partir de seu fundamento material, cujo momento essencial é a troca, a satisfação das prestações acordadas no instrumento contratual. O contrato representa assim a forma jurídica em seus traços mais puros e simples, no qual ambos os sujeitos de direito figuram como proprietários[455]

É como proprietário que o sujeito de direito aparece no circuito de trocas e é como proprietário que ele negocia a sua mercadoria com outros sujeitos de direito, seja essa mercadoria um produto ou a sua própria capacidade de trabalho. Por meio do contrato, ambos se figuram assim como proprietários das mercadorias que ofertam na troca enquanto acordam em disporem delas voluntariamente. Como nota Kashiura, Jr.

> O direito de propriedade, tal como se manifesta na sociedade capitalista, não traduz, portanto, a exata mesma relação de domínio que, no mundo feudal, caracterizava o vínculo entre o homem e a terra. Por isso o direito de propriedade não pode ser adequadamente compreendido se deduzido da ocupação ou da posse – como, aliás, ocorre ainda em Kant –, mas apenas em vista da circulação mercantil. O direito de propriedade expressa, pela mediação da forma sujeito de direito, a fungibilidade universal das mercadorias: a qualidade fundamental da propriedade é, assim, não o domínio, mas a trocabilidade; o proprietário é essencialmente aquele que pode dispor da coisa.[456]

---

[454] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1. ed. Outras Expressões; Dobra Editorial, 2014, p. 165-166. Destacamos ainda: "O sujeito de direito não é, portanto, senão o 'outro lado' da mercadoria – 'outro lado' que é, sem dúvida, determinado pela equivalência mercantil, mas sem a qual o processo de troca mesmo não pode completar-se. Essa vinculação da forma sujeito de direito à forma da relação de troca mercantil permite ainda deduzir os seus atributos fundamentais." (Ibidem, p. 166).

[455] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 121.

[456] KASHIURA Jr., op. cit., p. 174. É no ato de disposição da propriedade, isto é, na alienação, que vemos exteriorizar-se o sujeito de direito: "No ato de alienação, a realidade do direito de propriedade como abstração se torna realidade. Qualquer emprego de uma coisa está ligado ao aspecto concreto de sua utilização como meio de consumo ou como meio de produção. Quando uma coisa opera na qualidade de valor de troca, ela se torna impessoal, puro objeto do direito; por sua vez, ao dispor dela, o sujeito se torna puro sujeito de direito." (PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 129).

A determinação formal que faz com que os indivíduos apareçam na troca como proprietários de suas mercadorias e, consequentemente, como sujeitos de direito livres, significa também que o valor só pode se realizar por meio da forma jurídica, bem como, é claro, que o próprio processo de trabalho, e, por conseguinte, o próprio processo de valorização, depende da forma jurídica e, num plano mais imediato, da forma do sujeito de direito. Pois para que um proprietário de meios de produção possa adquirir trabalho vivo, é imprescindível que o trabalhador seja tomado como um sujeito de direito livre, ou seja, como um indivíduo capaz de expressar sua vontade e por meio dessa manifestação de vontade exprimir o seu desejo de dispor de capacidade de trabalho como mercadoria através do contrato – nesse caso, de trabalho[457]. Como nota Marx:

> [...] o dinheiro só pode comprar *capacidade de trabalho* na medida em que esta última seja posta à venda como mercadoria, seja vendida por seu proprietário, o possuidor vivo da capacidade de trabalho. A condição é que, em primeiro lugar, o possuidor da capacidade de trabalho disponha de sua própria capacidade de trabalho, que possa *vende-la* como mercadoria.[458]

Dessa forma, Pachukanis é capaz de localizar na origem forma jurídica, ou, mais precisamente, da forma do sujeito de direito, a necessidade de o valor abstrato se efetivar no ato de troca. A relação jurídica aparece como o outro lado da relação entre as mercadorias, e a efetivação dessa relação depende da vontade humana. É por força dessa determinação fundamental que os atos de troca pressupõem a existência dos direitos "universais" de liberdade e igualdade.[459]

---

[457] Considerando que a força de trabalho ou, melhor ainda, que o trabalhador apresenta-se no circuito de trocas como uma mercadoria em si, a liberdade de que dispõe o sujeito de exprimir seu desejo não compreende somente a possibilidade de se desfazer dos produtos de seu trabalho – ou do trabalho de outrem – mas de si mesmo, ainda que temporariamente. Como aponta Edelman, "[...] o sujeito de direito é a expressão geral e abstracta da pessoa humana. [...] O que torna esta expressão eficaz é a *capacidade geral* do homem de ser senhor de si e logo de adquirir. [...] Se esta capacidade é o modo de ser do sujeito, é porque o sujeito pode / quer / consente / é livre de poder dispor de si e de adquirir. Deste modo posso avançar com todo o rigor esta proposição: a liberdade é a capacidade jurídica de se pertencer a si mesmo, isto é, de ser proprietário de si (por essência). Posso precisar: a liberdade de adquirir é a consequência jurídica da livre propriedade de si próprio. EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976, p. 28, 29.

[458] MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 49, 50. Isto é, o trabalhador paradoxalmente não tem outra escolha senão ser livre: "[...] tudo se passa como se o indivíduo, para ser livre, devesse se transformar em escravo, ou seja, *a pessoa não tem a escolha de não ser livre*. O capital *obriga* o trabalhador *a ser livre*, isto é, o capital disciplina o trabalhador para que ele reconheça a sua própria liberdade." (NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do Direito em Marx**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 48).

[459] FERREIRA, Adriano de Assis. **Questão de classes**: Direito, Estado e capitalismo em Menger, Stutchka e Pachukanis. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2009, p. 107.

Esse é o lado obscuro que reside no fato de que a relação jurídica se constitui como o anverso reflexo da relação entre mercadorias: os indivíduos, na sociedade capitalista, são, por um lado, constituídos como sujeitos de direito e, por outro, como objetos.[460] Eles são sujeitos, embora isso não constitua um embaraço para que eles possam se trocar como se fossem coisas. Pelo contrário, é justamente a natureza dúplice que se esconde por trás da subjetividade jurídica que os permitem agir como se fossem homens e se trocar como se fossem coisas. Na sociedade produtora de mercadorias, o homem é tanto sujeito quanto objeto de direito:

> A Forma sujeito de direito é aporética, isto é, põe um problema que não pode resolver. E o homem é, para ele mesmo, o seu próprio capital, a *circulação* desse capital supõe que ele possa dispor dele em nome (ao preço) dele próprio, isto é, em nome do mesmo capital que o constitui. Podemos resumir esta aporia: o homem deve ser simultaneamente *sujeito* e *objecto de direito*. O sujeito deve realizar-se no objeto, e o objeto no sujeito. A estrutura da forma sujeito de direito analiza-se então como a *decomposição mercantil do homem em sujeito/atributos*.[461]

Isso significa que a crítica jurídica marxista, sobretudo em Pachukanis, não é circulacionista. Isto é, a forma jurídica não é simplesmente determinada pelo processo de circulação, inexistindo qualquer determinação sua pelo processo de produção. Pelo contrário, como já demonstramos, o processo de circulação só pode realizar aquilo que já está germinado no processo de produção; o valor é gerado na produção, mas só pode se efetivar na circulação. É por isso que a forma jurídica garante não apenas a circulação, mas a própria produção.[462]

> O Direito fixando o conjunto das relações sociais tais como elas surgem na esfera da circulação, torna possível, ao mesmo tempo, a produção. A produção aparece e não

---

[460] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1. ed. Outras Expressões; Dobra Editorial, 2014, p. 192.

[461] EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976, p. 94." Destacamos: "Não se trata aqui de assimilar a forma sujeito de direito à forma mercadoria [...]. Trata-se de constatar que, no modo de produção, a pessoa humana assume a dupla posição de sujeito e objeto de direito: incorpora a forma sujeito de direito, livre e igual a todos os demais para constituir por meio de sua vontade obrigações e direitos subjetivos, inclusive sobre si mesmo, na condição de um tipo particular da forma mercadoria." (BATISTA, Flávio Roberto. **Crítica da tecnologia dos direitos sociais**. São Paulo: Outras expressões; Dobra Editorial, 2013, p. 185).

[462] Como explica Kashiura Jr., "a esfera da circulação mercantil, na qual os homens se defrontam sob a forma de sujeitos de direito, é, assim, de fato, a esfera da igualdade e da liberdade, a esfera da plena realização das determinações jurídicas. Mas a plena realização das determinações jurídicas não tem outro sentido senão mediar as determinações fundamentais da produção capitalista que desigualam e oprimem. A desigualdade e a opressão da produção não são, no entanto, contrário ou a negação da igualdade e da liberdade da circulação. A desigualdade e a opressão da produção só se realizam através da igualdade e da liberdade da circulação. As determinações urídicas da circulação mercantil, por sua vez, só se realizam plenamente ao mediar a produção capitalista [...]." (KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1. ed. Outras Expressões; Dobra Editorial, 2014, p. 212).

> aparece na circulação. E, tal como a circulação "é, sob todos os aspectos, uma realização da liberdade individual", assim o Direito, realizando a propriedade, pretende realizar a liberdade e a igualdade. [...] O Direito, que fixa as formas de funcionamento do conjunto das relações sociais, torna eficaz, no mesmo momento, a Ideologia Jurídica, que é a relação imaginária dos indivíduos com as relações sociais em geral.[463]

O direito então, não apenas mascara o processo de circulação das mercadorias, como também o próprio processo de produção. A crítica marxista do direito não é, portanto, meramente circulacionista, mas compreende também como o direito mistifica o próprio circuito de produção das mercadorias. Mais precisamente, o direito configura a própria relação entre circulação e produção, mediando a relação entre o valor de troca e a base real da produção. Em suma, o direito, enquanto mediação fundamental entre a circulação e a produção, estabelece e garante a esfera da circulação, possibilitando a produção.

Como nota Naves, a esfera da circulação, que determina diretamente as formas do direito, é, por seu turno, determinada pela esfera da produção, cuja forma específica de organização da produção, assentada sobre a propriedade privada, a divisão do trabalho e o trabalho assalariado, permite a produção de mercadorias como tais, isto é, como fruto do trabalho abstrato, do trabalho considera exclusivamente como dispêndio de trabalho humano indiferenciado, considerado abstratamente. Se a forma jurídica é um reflexo da forma mercadoria, então ela depende diretamente da organização próprio do processo de trabalho que decorre da consolidação das relações de produção capitalista.[464]

Por outro lado, isso quer dizer que a propriedade capitalista, tornada direito absoluto com a consolidação cada vez mais intensa da sociabilidade capitalista, é, em sua essência, a liberdade de transformar o dinheiro em capital, de transformar o valor em mais-valor, de realizar valor e acumular valor.

---

[463] EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976, p. 125, 126. "É assim que o Direito assume esta dupla função de fixar concretamente e "imaginariamente" – e valeria mais dizer que a fixação concreta jurídica é ao mesmo tempo ideológica – o conjunto das relações sociais. Se fosse necessário precisar poderia dizer-se que, no Direito, a produção surge sob um duplo título: por um lado, nas formas necessárias pelas quais são fixadas as relações sociais, por outro lado, no facto de que estas Formas apenas funcionam para a produção. E ela não aparece também a um duplo título: por um lado, porque estas Formas necessárias podem formalmente pretender a suficiência delas próprias e, por outro lado, porque o seu funcionamento oculta, se posso dizer, no seu próprio funcionamento, a razão pela qual elas funcionam." (Ibidem, p. 126).

[464] NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 72-73.

> A propriedade capitalista é, em sua essência, a liberdade de transformar o capital de uma forma em outra e de transferi-lo de uma esfera para outra com o objetivo de obter o máximo lucro fácil. Essa liberdade de dispor da propriedade capitalista é impensável se a presença de indivíduos desprovidos de propriedade, ou seja, de proletários. A forma jurídica da propriedade não está de modo nenhum em contradição com a expropriação de um grande número de cidadãos. Isso porque a capacidade de ser sujeito de direito é uma capacidade puramente formal. Ela qualifica todas as pessoas como igualmente "dignas" de ser proprietárias, mas por nenhum meio faz delas proprietárias.[465]

Dessa forma, a forma sujeito de direito não apenas supõe que todos os sujeitos que se relacionam na sociedade mercantil capitalista são livres, mas também que eles são igualmente livres. Os sujeitos da troca devem aparecer como sujeitos de direitos constituídos por dois direitos abstratos básicos, a liberdade e a igualdade.[466]

A condição imprescindível para que os produtos do trabalho humano possam ser trocados um pelos outros e se relacionarem como valor reside assim na imprescindibilidade da relação de troca se estabelecer entre sujeitos independentes e iguais. Um dos sujeitos que ocupam o polo da relação não pode ser incapaz de exprimir sua vontade livre e, por outro lado, não pode ser submetido a uma condição inferior ao sujeito que ocupa o outro polo da relação. Ambos são iguais na medida em que são trocadores de mercadorias, que são homens livres, igualmente livres, sujeitos abstratos de direito. Como elucida Kashiura Jr.,

> As propriedades diversas e especificas da coisa e do homem desaparecem sob um rótulo abstrato, o rótulo do valor ou o rótulo da personalidade jurídica. Se a mercadoria não passa de um "embrulho" para o valor, ou seja, pouco importam suas propriedades de uso e suas especificidades concretas, que desaparecem sob um "véu" que recobre as coisa e as iguala abstratamente, assim também o sujeito de direito não passa de uma "máscara" que iguala abstratamente indivíduos ontológica, social e culturalmente diferentes – "máscara" sob a qual se "esconde" um indivíduo concreto. A função desta "máscara" é justamente fazer ignorar o que permanece por detrás dela, é dissipar as diferenças para que, no plano das relações jurídicas, todos os indivíduos se coloquem num mesmo patamar, isto é, para que

[465] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 133.

[466] Como explica Mialle: "Com efeito, o sujeito de direito é sujeito de direitos virtuais, perfeitamente abstractos: animados apenas pela sua vontade, ele tem a possibilidade, a liberdade de se obrigar, designadamente de vender a sua força de trabalho a um outro sujeito de direito. Mas este acto não é uma renúncia a existir, como se ele entrasse na escravatura; é um acto livre, que ele pode revogar em determinadas circunstâncias. Só uma 'pessoa' pode ser a sede de uma atitude destas. A noção de sujeito de direito é, pois, absolutamente indispensável ao funcionamento do modo de produção capitalista. A troca das mercadorias, que exprime, na realidade, uma relação social – a relação do proprietário do capital como os proprietários da força de trabalho, vai ser escondida por 'relações livres e iguais', provindas aparentemente apenas da 'vontade de indivíduos independentes'. O modo de produção capitalista supõe, pois, como condição do seu funcionamento a 'atomização', quer dizer, a representação ideológica da sociedade como um conjunto de indivíduos separados e livres. No plano jurídico, esta representação toma a forma de uma instituição: a do sujeito de direito". (MIALLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Tradução de Ana Parata. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 2005, p. 118).

> todos se reconheçam como semelhantes e não-dependentes entre si. No momento da troca, o que permanece visível são apenas duas máscaras idênticas, máscaras de sujeito de direito, e não dois homens concretos, situados, determinados. A igualdade jurídica, que nada mais é que a igualdade das "máscaras", é essencial a esta relação, tanto quanto (e na exata medida em que) é essencial a equivalência formal das mercadorias trocas.[467]

A diversidade concreta dos homens, bem como a diversidade concreta das relações que eles estabelecem entre si desvanece sob a abstração da forma do sujeito de direito. Isso não quer dizer, todavia, que as diferenças são efetivamente anuladas, mas apenas que sua concretude é ignorada enquanto elemento indiferente à realização da troca de mercadorias que, pelo contrário, exige que eles aparecem nela como meros sujeitos de direito. Assim como as mercadorias aparecem na relação de troca como simples suportes materiais de valor, os indivíduos concretos e heterogêneos aparecem como suportes materiais de uma vontade livre e igual.[468]

Dessa maneira, um sujeito não pode, por exemplo, ser escravo do outro, isto é, se encontrar sob uma relação de dominação direita em relação ao outro. Fosse esse caso, logo essa condição se generalizasse, tão logo o conceito de valor e suas determinações deixariam de explicar as condições materiais da sociedade. O trabalho assalariado livre e, por conseguinte, a liberdade do sujeito de direito, é uma condição fundamental da produção mercantil.

O sujeito de direito deve aparecer, portanto, como um sujeito moral, uma pessoa igual às outras, isto é, os sujeitos devem ser *equivalentes*[469]. Esta condição não é nada mais que uma

---

[467] KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p. 61. Em outras palavras, como põe o próprio Marx: "O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quanto tomados apenas por um aspecto *determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados." (MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 31). Advertimos, em tempo, que assumir a igualdade jurídica como determinação fundamental da forma do sujeito de direito não significa que qualquer discriminação positiva estabelecida pelas próprias determinações legais da forma jurídica seja uma relativização dessa determinação ou uma antinomia. Sobre o assunto, recomendamos o II Movimento, "*Ensaios críticos*", da já citada obra "*Crítica da Igualdade Jurídica*" do prof. Celso Naoto Kashiura Jr., que traz posicionamentos inéditos sobre o tema.

[468] Ibidem, p. 172.

[469] A ideia do equivalente é a ideia jurídica desmistificada. Sua forma só se realiza inequivocamente e de modo objetivo no estágio de desenvolvimento econômico em que a forma do equivalente, a forma desenvolvida da forma valor, se torna o fundamento (*Grund*) da troca entre mercadorias. Na forma jurídica, isso aparece de modo bastante claro no direito penal, que deixa transparecer a especificidade histórica do sistema penal como um reflexo da forma do valor. A pena deve ser proporcional, isto é, equivalente ao dano causado pela conduta criminosa. Quanto maior a gravidade da conduta criminosa, mais grave a responsabilidade e, portanto, maior será a pena. Mas os reflexos que a forma jurídica opõe a partir da medida de equivalência do valor não para apenas aí. A sanção é geralmente determinada de duas formas: uma sanção que implica a obrigação de uma retribuição pecuniária (uma pena, portanto, que se expressa por meio da forma-dinheiro) ou uma sanção que implica a restrição ou a privação da liberdade. Ora, em ambas as modalidades, mas principalmente na segunda, nota-se que a forma verdadeira da sanção reside no fato de que o *tempo*

condição da troca alicerçada sobre a lei do valor. Como sujeito de direito, ou seja, como proprietário – dos meios de produção ou apenas de sua capacidade de trabalho – todo homem se apresenta sob essa condição. Como homem moral e como proprietário, o sujeito de direito também se apresenta sob uma terceira determinação que já destacamos; como sujeito econômico egoísta. Essas três determinações constituem o conjunto de condições indispensável à realização de uma relação na qual o nexo social que se estabelece entre os indivíduos no processo do trabalho se expressa como propriedade material da troca de mercadorias[470].

Em outras palavras, o processo de troca determina a forma que os indivíduos tomam na sociedade burguesa. Enquanto simples trocadores de mercadorias, todas as diferenças concretas entre os indivíduos são dissolvidas, aparecendo sua condição de plena igualdade. Enquanto sujeitos de direito abstratos, eles se equivalem, sua relação é de reciprocidade e equivalência; ambos têm o "mesmo valor"[471]. Em outras palavras, como explica Rubin,

> O ato de troca é um ato de igualação. Esta *igualação das mercadorias nas trocas* reflete as características sociais básicas da economia mercantil: *a igualdade dos produtores de mercadorias*. Não estamos nos referindo à sua igualdade no sentido de possuírem iguais meios de produção materiais, mas à sua igualdade enquanto produtores mercantis autônomos, independentes uns dos outros. Nenhum dentre eles pode afetar o outro de maneira direta, unilateralmente, sem um acordo formal com o outro. Em outras palavras, um produtor pode influenciar o outro, enquanto sujeito econômico independente, através do termo do acordo. A ausência de coerção extra-econômica, a organização da atividade de trabalho dos indivíduos, não sobre princípios de direito público, mas com base no direito civil e no assim chamado livre contrato, são os traços mais característicos da sociedade contemporânea. Neste contexto, a forma básica das relações de produção entre unidades econômicas privadas é a forma da troca, isto é, a igualação dos valores trocados. A igualdade das mercadorias na troca é a expressão material da relação de produção básica na sociedade contemporânea: a vinculação entre os produtores de mercadorias enquanto sujeitos econômicos iguais, autônomos e independentes.[472]

---

individual é expropriado. Em uma sociedade onde a aquisição dos meios de subsistência depende da capacidade de trabalho e na qual o tempo de trabalho é a medida do valor, um indivíduo cujo tempo é expropriado têm sua capacidade de trabalho produtivo reduzida, isto é, ele tem menos tempo disponível para reproduzir a si mesmo enquanto indivíduo, porque o tempo disponível para o trabalho se torna reduzido. A restrição jurídica da liberdade é, no fundo, uma expropriação do tempo individual que reduz a possibilidade de produzir valor, cujas implicações afetam diretamente a capacidade de reproduzir a si mesmo enquanto ser vivo. Cf. o capítulo "*Direito e violação do direito*" em PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017.

[470] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 153, 154.

[471] NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do Direito em Marx**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 52.

[472] RUBIN, Isaak I. **A teoria marxista do valor**. Tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987, p. 102. Ainda, acrescentamos com Edelman: "Na esfera da circulação, os indivíduos 'não se enfrentam senão enquanto valores de troca subjectivados, isto é, equivalentes vivos, valores iguais'. Dito de outro modo, eles não fazem mais do que incarnar e reproduzir o próprio movimento do valor de troca. O valor de troca representa-os e eles

As pessoas que vêm realizar a troca devem ser egoístas, porque devem se guiar pelo puro cálculo econômico. A relação só pode se mostrar como uma relação necessária socialmente porquanto satisfaça as carências dos sujeitos que desejam trocar suas mercadorias sob esse princípio natural. Elas também devem ser portadores de direito, porque sua vontade deve "residir nas coisas", porque eles devem ser capazes de exprimir livremente sua vontade através de uma decisão autônoma. Por fim, elas também devem pressupor o princípio da equivalência entre as pessoas presentes na troca, já que na relação de troca todos os trabalhos concretos e específicos são equiparados uns aos outros e reduzidos ao trabalho humano abstrato. A relação de trocas, determinada pela lei da equivalência, é a base material do sujeito de direito.[473]

---

representam o valor de troca." (EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976, p. 131).

[473] PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017, p. 154. "Sujeito egoísta, sujeito de direito e pessoa moral são as três máscaras fundamentais por meio das quais o homem atua na sociedade produtora de mercadorias. A economia das relações de valor oferece uma chave para a compreensão da estrutura jurídica e moral não no sentido do conteúdo concreto da norma jurídica, mas no sentido da própria forma jurídica e moral". (Ibidem, p. 154). Não é preciso, entretanto, recorrermos às teorias pós-marxianas. O próprio Marx, em uma passagem ligeiramente extensa, porém importantíssima, já havia descrito como o fundamento material da relação jurídica se manifesta a partir da relação de troca: "[...] o indivíduo *A* serve à necessidade do indivíduo *B* por meio da mercadoria *a* somente na medida em que, e porque, o indivíduo *B* serve à necessidade do indivíduo *A* por meio da mercadoria *b*, e vice-versa. Cada um serve ao outro para servir a si mesmo; cada um se serve reciprocamente do outro como seu meio. Ambos os aspectos estão agora presentes na consciência dos dois indivíduos: 1) que cada um só alcança seu objetivo à medida que serve como meio para o outro; 2) que cada um só devém meio para o outro (ser para outro) como fim em si mesmo (ser para si); 3) que a reciprocidade, segundo a qual cada um é ao mesmo tempo meio e fim, e de fato só alcança seu fim à medida que devém meio, e só devém meio à medida que se põe como fim em si mesmo; que, portanto, cada um se põe como ser para outro à medida que é ser ara si, e que o outro se põe como ser para ele quando é ser para si mesmo – que essa reciprocidade é um fato necessário, pressuposto como condição natural da troca, mas que é, enquanto tal, indiferente para cada um dos dois trocadores, e essa reciprocidade tem interesse para o indivíduo apenas na medida em que satisfaz seu interesse, como interesse que exclui o interesse do outro, sem ligação com ele. O que significa dizer que o interesse comum, que aparece como motivo do ato como um todo, é certamente reconhecido como fato, por ambas as partes, mas não é o motivo enquanto tal, ao contrário, atua, por assim dizer, por detrás dos interesses particulares refletidos em si mesmos, do indivíduo singular contraposto ao do outro. Sob este último aspecto, o indivíduo pode ter no máximo a consciência reconfortante de que a satisfação de seu interesse singular contraditório é justamente a realização da contradição superada, do interesse social universal. Pelo próprio ato da troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca. Com isso, portanto, está posta a completa liberdade do indivíduo: transação voluntária; nenhuma violência de parte a parte; posição de si como meio, ou a serviço, unicamente como meio de se pôr como fim em si mesmo, como o dominante e o prevalecente; enfim o interesse egoísta, que não realiza nenhum interesse superior; o outro também é reconhecido e conhecido como sujeito que realiza seu interesse egoísta exatamente da mesma maneira, de modo que ambos sabem que o interesse comum consiste precisamente na troca do interesse egoísta em sua bilateralidade, multilateralidade e autonomização. O interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas. Se, portanto, a forma econômica, a troca, põe a igualdade dos sujeitos em todos os sentidos, o conteúdo, a matéria, tanto individual quanto objetiva, que impele à troca, põe a *liberdade*. Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade* e *liberdade*." (MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 187, 188).

Desse modo, a subjetividade jurídica aparece como uma premissa interna e incontornável de uma sociabilidade cujas formas nucleares são constituídas pelo valor e pela mercadoria[474]. A forma sujeito do direito deriva assim de uma forma jurídica que nasce como reflexo das condições sociais que resultam dessas formas sociais. Como explica mais precisamente Naves,

> a forma jurídica nasce somente em uma sociedade na qual impera o princípio da divisão do trabalho, ou seja, em uma sociedade na qual os trabalhos privados só se tornam trabalho social mediante a intervenção de um equivalente geral. Em tal sociedade mercantil, o circuito de trocas exige a mediação jurídica, pois o valor de trocas das mercadorias só se realiza se uma operação jurídica – o acordo de vontades equivalentes – for introduzida. Ao estabelecer um vínculo entre a forma do direito e a forma da mercadoria, Pachukanis mostra que o direito é uma forma que reproduz a equivalência, essa 'primeira ideia puramente jurídica' a que ele se refere. A mercadoria é a forma social que necessariamente deve tomar o produto quando realizado por trabalhos privados independentes entre si, e que só por meio da troca realizam o seu caráter social. O processo de valor de troca, assim, demanda para que se efetive um circuito de trocas mercantis, um equivalente geral, um padrão que permita 'medir' o *quantum* de trabalho abstrato que está contido na mercadoria. Portanto, o direito está indissociavelmente ligado à existência de uma sociedade que exige a mediação de um equivalente geral para que os diversos trabalhos privados independentes se tornem trabalho social. É a ideia de equivalência decorrente do processo de trocas mercantis que funda a ideia de equivalência jurídica.[475]

É precisamente neste sentido e a partir da investigação dessas determinações sociais que Marx pode afirmar que a sociedade mercantil capitalista traz à luz o verdadeiro Éden dos direitos do homem:

> A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral.[476]

---

[474] NASCIMENTO, Joelton. **Crítica do valor e crítica do direito**. 1. ed. São Paulo: PerSe, 2014, p. 100.
[475] NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e Direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo: 2008, p. 57, 58.
[476] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 250, 251.

Podemos resumir do exposto até aqui: o sujeito de direito - ao qual se pressupõem dois diretos básicos nucleares, o direito à liberdade e a igualdade – aparece como uma forma análoga à forma mercadoria. Em termos mais precisos, a forma do sujeito de direito é determinado pela forma mercadoria. Se o valor, constituído como substância, cuja grandeza é determinada pela quantidade de tempo de trabalho utilizado na produção de dada mercadoria (trabalho objetivado, isto é, valor), aparece como propriedade imanente da mercadoria na circulação (valor de troca) ao lado de suas propriedades "naturais" (valor de uso), permitindo a troca entre produtos com qualidades diversas, mas que se equiparam a partir do equivalente universal formalizado numa medida de valor, também a categorização do indivíduo singular enquanto sujeito de direito permite essa equiparação universal, dissolvendo as peculiaridades e características constitutivas do sujeito e alçando-o a uma condição de absoluta igualdade e indiferença entre si mesmo e todo e qualquer outro indivíduo, agora negado e absorvido dentro da categoria de sujeito de direito. O sujeito de direito é, dessa forma, a absoluta negação da individualidade singular, a total indiferenciação de um indivíduo oposto aos outros: o sujeito de direito é abstração de todo e qualquer indivíduo concreto numa ideia abstrata de um sujeito vazio, cuja identidade está delineada meramente a partir de seus atributos formais e carente de qualquer determinação concreta. Essas determinações, ainda que sejam somente formais, não obstante se manifestam na dimensão material da vida como a verdade de seus conceitos: liberdade e igualdade.

Explicamos que isso não é válido apenas para o capitalista, mas também para o trabalhador, como ambos devem se apresentar no circuito de trocas como sujeitos livres, autônomos, que devem se tomar igualmente como proprietários das mercadorias que decidem trocar, que eles são, portanto, sujeitos de direito equivalentes, que se igualam no ato da troca, e como todas essas determinações do sujeito de direito são um reflexo da forma mercadoria e se desenvolvem como uma condição necessária ao processo de valorização e à sua continuação.

Ora, mas como justificar, então, o fato de que o trabalhador, em algumas situações, pode recorrer a direitos que se constituem como um óbice ao processo de valorização? Refinando nosso problema: como justificar, por exemplo, o direito à greve?

Esse é um importante questionamento cuidadosamente abordado por Bernard Edelman, com o qual lida em sua obra *A legalização da classe operária* e sobre a qual nos debruçaremos rapidamente. Na obra em questão, Edelman nos mostra, a partir da análise de decisões da

jurisprudência francesa sobre a ocupação dos locais de trabalho sob o exercício de greve, como o contrato de trabalho não é nada mais que uma faceta do direito de propriedade. "Direito de propriedade e contrato de trabalho são uma única e mesma coisa". Como ele prontamente aponta,

> Se, por um lado, o trabalhador tira seu "direito" normal de penetrar nas dependências da fábrica tão somente de seu contrato de trabalho e se, por outro, esse direito cessa assim que o contrato é suspenso (greve), é preciso deduzir logo que o trabalhador não tem outro "direito" que não seja o de vender sua força de trabalho e receber o "preço" sob a forma de salário. Deduziríamos, assim, que o salário, "preço do trabalho", completa o trabalhador com seus direitos. E é preciso deduzir, enfim, que o contrato de trabalho reproduz, em sua técnica própria, a relação capital/trabalho.[477]

Sob essa forma, a relação entre capital e trabalho é obscurecida. O contrato de trabalho oculta a verdadeira relação entre homem – proletário – trabalho – capacidade de trabalho – e salário – mais-valor –, ou seja, esconde o fato de que o contrato de trabalho garante a apropriação do trabalho gratuito realizado pelo trabalhador assalariado – que dispõe sua capacidade de trabalho, mas é pago sob a forma do salário, correspondente a uma determinada de quantidade de trabalho objetivo que será claramente inferior ao trabalho efetivamente dispendido na jornada de trabalho.[478]

> De um lado, o contrato de trabalho aparece como uma técnica de venda do "trabalho", que só dá direito a um salário; de outro, o proprietário dos meios de produção compra a força de trabalho sob a forma de salário e a incorpora juridicamente à sua propriedade. No final das contas, a relação capital/trabalho resolve-se numa relação de título de trabalho em oposição a título de propriedade.[479]

A relação entre contrato de trabalho e direito de propriedade oculta a relação essencial entre trabalho e capital. Para Edelman, esse é o poder jurídico do capital, que põe a dupla forma do contrato de trabalho e o direito de propriedade enquanto formas desdobradas do capital. Assim, do ponto de vista do proprietário, o capital aparece como direito de propriedade; do ponto de vista do trabalhador, aparece como contrato de trabalho.

---

[477] EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. Coordenação de tradução por Marcus Orione. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 29.

[478] Destacamos: "[...] apenas a ordem jurídica coloca, *concretamente*, o homem no lugar das classes, o 'trabalho" no lugar da força de trabalho, salário no lugar do mais-valor; apenas a ordem jurídica considera a exploração do homem pelo homem o produto de um livre contrato, o exercício da liberdade; e somente ela considera o Estado de classe a expressão da 'vontade geral'". (EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. Coordenação de tradução por Marcus Orione. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 87).

[479] EDELMAN, op. cit., p. 31.

As condições do exercício do trabalho estão, desse modo, determinadas pelo contrato de trabalho que, na medida em que é apenas um aspecto do direito de propriedade determinado pelo capital, garante que o trabalho dispendido pelo trabalhador deve ser efetivado nas condições estipuladas pelo contrato de trabalho. Essas condições, naturalmente, jamais podem implicar um óbice ao andamento normal do processo produtivo. É por isso que, como nos mostra Edelman, a princípio, a greve aparece como uma falta grave, um fato que, inicialmente, enseja, segundo o entendimento dos tribunais, a suspensão do contrato de trabalho.

A greve, portanto, se apresenta então até como uma vantagem ao empregador. Finda a greve, o contrato de trabalho do grevista era rompido. Os empregadores podiam compor listas negras, afastar os potenciais líderes, evitar greves com a ameaça do desemprego certo, além de também permitir ao patrão exigir indenização dos trabalhadores em caso de danos. Diante da greve, a técnica do contrato de trabalho instrumentaliza um eficaz "dispositivo antigreve".[480]

Entretanto, o entendimento de que a greve suspendia o contrato de trabalho foi superado. Como descreve Edelman, os juristas humanistas assumira a causa da greve e decretaram uma outra interpretação. É preciso analisar a vontade dos grevistas. Segundo o entendimento desses juristas, os grevistas não expressam, por meio da greve, a vontade de romper o contrato de trabalho, mas sim de mantê-lo. A ruptura temporária é apenas de fato. A possibilidade da greve não é um rompimento do contrato de trabalho, e nem mesmo uma suspensão, porque ela é um ato individual. A greve, por outro lado, se apresenta como um ato coletivo, e não um ato indivíduo. Nesse sentido, como mostra Edelman, os juristas entenderam que na greve o trabalhador abandona a posição jurídica que tinha no contrato de trabalho, e coloca-se sob o amparo do direito coletivo de greve. Isto é, a greve ocorre fora do âmbito do direito civil; fora, portanto, do direito contratual. Ela se dá no campo do direito coletivo; sendo extracontratual, o direito coletivo não tem uma natureza jurídica, mas uma natureza de fato. Como lidar com esse fato? A solução é *contratualizar a greve*: a greve é lícita, mas apenas na medida em que não infrinja o contrato de trabalho, somente no limite das disposições do contrato. A greve só é lícita se não agride as disposições do contrato. Ou seja, a greve, quando extracontratual, é ilegal.[481]

A greve deve respeitar o contrato de trabalho. Ora, em termos diretos, isso apenas quer dizer que toda greve é lícita e legítima *desde que não interfira no processo regular de trabalho* ou,

---

[480] EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. Coordenação de tradução por Marcus Orione. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 35-36.
[481] Ibidem, p. 36-38.

ainda, *desde que não afete a produção de valor*. Todo potencial político da greve dos trabalhadores é escoado ralo adentro.

A greve, enquanto fato, não pode, pois, coexistir com o contrato de trabalho. Há greve e suspensão do contrato de trabalho ou não há greve alguma. O que pode coexistir com o contrato de trabalho é o *direito* de greve, e não a greve propriamente. É por isso que Edelman afirma que o direito de greve é um direito burguês; não porque a greve é burguesa, mas porque o direito de greve é um direito burguês, o que significa que a greve só preenche as condições de sua legalidade em determinadas condições, mas são essas mesmas condições que propiciam a reprodução do capital.[482]

A classe trabalhadora é assim neutralizada pela ideologia da forma jurídica e toda possibilidade de transformação é suplantada pela forma jurídica. O que transcende o jurídico como fato desviante é logo capturado e só pode existir sob a forma jurídica. Todo fenômeno material virtualmente político é purgado e reabilitado sob a moldura da forma do direito. Vida e direito devem se sobrepor como uma e mesma coisa.

Nesse sentido, não é somente o direito do trabalho que não escapa à forma jurídica. Também os próprios direitos sociais consagrados constitucionalmente e em diversos pactos e declarações de direitos internacionais, que seriam uma suposta esperança no horizonte jurídico, não pode se manifestar como forma potencial de enfraquecimento ou ruptura da lógica estabelecida pela forma jurídica que põe o valor como o fim absoluto das relações sociais. Nem mesmo os direitos sociais estão fora da zona de determinação da forma jurídica. Como resume Batista,

> [...] os "direitos sociais privados" desempenham o indispensável papel de restabelecer a equivalência perdida com o afastamento muito drástico entre valor e preço da mercadoria força de trabalho. Em outras palavras: quando o salário médio, manifestação concreta da força de trabalho, como aparência da realidade essencial do valor, não é capaz de patrocinar o sustento do trabalhador e de sua família, a lógica de equivalência do sistema de troca mercantil fica ameaçada e pode pôr por terra todo o modo de produção. Com efeito, o fato de a mercadoria força de trabalho, uma das mais importantes para a reprodução do metabolismo social, ser vendida generalizadamente por um preço muito inferior ao seu valor ameaça arruinar a lógica de equivalência. É claro que, como conceito elástico que é, a subsistência família do trabalhador ocorrerá, ainda que de forma muito imperfeita. O problema, portanto, não se manifesta pelo lado da pauperização do trabalhador [...], mas pela ameaça de não realização monetária da mais-valia produzida em razão da contração do consumo motivada pelo baixo nível dos salários. Enfim, a manutenção da equivalência na troca de mercadorias representada pelo contrato de

[482] EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. Coordenação de tradução por Marcus Orione. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 48.

> trabalho é essencial para que o consumo se mantenha em níveis que permitam o escoamento da produção para a realização da mais-valia.[483]

Portanto, os direitos sociais não apenas estão submetidos à lógica da forma jurídica como são um sintoma dos próprios desequilíbrios do processo de valorização de capital com o qual a totalidade deve lidar. Assim, surgem métodos de discriminação positiva e de ressubjetição individual quer permitem compensar as instabilidades da circulação mercantil relativa à superprodução, ao subconsumo, às crises resultantes das quedas da taxa de lucro, ao aumento da composição orgânica do capital, etc.

Todas as determinações da forma jurídica, assim, não são mais que o anverso do capital, uma ilusão elevada aos céus e transubstanciada em fetiche inescrutável, intocável e incriticável.

Pois estão aqui em pleno uso as armas de nossa crítica. Prenunciado nosso método legado de Marx sob a indispensável influência da verve hegeliana, revelamos, embora sem esgotá-las, as intricadas determinações da lógica do capital e da forma jurídica enquanto sua forma refletida. Estas são as principais e incontornáveis condições da totalidade concreta sobre a qual presentemente nos curvamos e das quais partimos. Resta agora apresentarmos como essa forma jurídica surge junto à forma política, e como ambas se desenvolvem articuladamente.

4.2. Forma política: fundamentos da soberania e do discurso democrático

Não é nossa intenção tratar das teorias políticas elaboradas nos idos da Grécia Antiga. Como já deve estar bastante claro, não podemos considerar a forma política moderna como uma forma política que apenas reproduz, v.g., as premissas básicas de uma *demokratia* (δημοκρατία) grega ou de outras formas posteriores e paralelas. Incorreríamos não apenas em um erro lógico que impediria uma análise apropriada, como também cometeríamos um anacronismo histórico imperdoável, forçando um conceito a abarcar um conjunto de determinações que não são correspondentes com esse concetio, considerando-se que entre a experiência política grega e a experiência moderna moderna intercalam-se um lapso temporal de mais de dois mil anos e uma diversidade de estruturas e formas de organização sociais bastante diferentes.

---

[483] BATISTA, Flávio Roberto. **Crítica da tecnologia dos direitos sociais**. São Paulo: Outras expressões; Dobra Editorial, 2013, p. 240, 241.

Por outro lado, isso não impede que as duas formas possam ser comparadas e compreendidas de forma análoga. Inobstante, conceituar e comparar são coisas completamente diferentes. Um conceito ou uma categoria deve corresponder às determinações efetivas do tempo do objeto que se propõe investigar. Identificarmos forma política moderna e forma política grega – se é que é possível colocar ambas nesses mesmos termos, isto é, configurar a experiência grega em termos de forma política – nos colocaria num movimento de transhistorização desse conceito que, na verdade não contribui para algum esclarecimento, mas apenas para confusões, já que isso não levaria em conta como as formas especificamente históricas de reprodução da vida social – das quais a forma política faz parte – determinam umas às outras.

A democracia grega, por exemplo, que poderíamos dominar como a forma política própria da Grégia antiga, é, de fato, o modelo ideal da democracia moderna. Isto é, os pensadores da democracia moderna, cativados pela experiência grega, resolvem resgatá-la, identificando-a com os ideais da Revolução Francesa de liberdade e igualdade. A *demokratia* é precisamente o experimento histórico que se pretende repetir. Por isso é possível estabelecer identificações e aproximar ambas as formas políticas: a democracia moderna é claramente inspirada na democracia grega.

Contudo, essa inspiração está inevitavelmente circunscrita à experiência histórica da democracia moderna, e, portanto, às determinações históricas das formas de vida que a modernidade engendrou. É por isso que, se por um lado, podemos comparar ambas as formas políticas, por outro, não podemos identificá-las sob o mesmo conceito. Isso seria uma grave imprecisão considerando os parâmetros de nossa metodologia.

A origem etimológica da palavra *demokratia* pode nos servir, porém, de ponto de partida para nosso desenvolvimento. De acordo com as raízes gregas, a palavra democracia significa o poder do povo (*demos* = povo, *kratos* = poder), surgindo aproximadamente no séc. VI a.C.[484]

---

[484] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 9. Segundo Negri, o povo é constituído no momento em que aliena seu poder, ou seja, quando um conjunto de indivíduos se tornam portadores de direitos reconhecidos pela soberania. Trata-se de um conceito que aparece na modernidade como uma produção do Estado e que guarda íntima conexão à ideia de soberania. (NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre o império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003, p. 143). Em suma, é um conceito cuja definição foi rapidamente enclausurada pelo dispositivo jurídico de qualificação. O povo é o sujeito do poder constituite, e somente o é na medida em que está sujeitado a uma organização social preliminar que é apta a manifestar sua essência. (NEGRI, Antonio. **O poder constituinte:** ensaios sobre as alternativas da modernidade. 2. ed. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 29).

É notório, contudo, que a palavra "povo" compreendia um número bastante restrito de pessoas. A democracia era o poder do povo, mas apenas na medida em que quem compunha o povo era um grupo seleto de indivíduos que preenchiam certos requisitos de caráter censitário ou que detinham título de nobreza. Efetivamente, pois, o termo povo tinha uma aplicação completamente diferente da que conhecemos hoje, cujo conceito ganha expressão a partir da teoria do povo constituinte da nação formulada por Sieyès e se torna um princípio político elementar da Revolução Francesa:

> Segundo essa nova doutrina, a *Nação* é o sujeito do Poder constituinte. Com frequência se consideram como de igual significação os conceitos de Nação e Povo, mas a palavra Nação é mais expressiva e induz menos ao erro. Designa o povo como uma unidade política com capacidade de agir e com a consciência de sua singularidade política e a vontade de existência política, enquanto que o povo que não existe como nação é uma associação de homens unidos em alguma maneira de coincidência étnica ou cultural, mas não necessariamente *política*. A doutrina do Poder constituinte do povo pressupõe a vontade consciente de existência política e, portanto, uma Nação. Isso chegou a se fazer possível porque a França havia alcançado ser, mediante a Monarquia absoluta, uma unidade estatal cuja existência se dava sempre como evidente, apesar de todas as transformações e reformas da Constituição. O povo francês havia encontrado em sua existência política sua forma de nação. A decisão consciente a favor de um certo modo e forma desta existência, o ato através do qual "o povo se dá uma Constituição" já pressupõe o Estado, cujo modo e forma são corrigidos.[485]

Hoje, portanto, a palavra povo, essencialmente no campo jurídico-político, está vinculada muito mais à noção de nação do que à de um grupo circunscrito de indivíduos que se constituem como um coletivo a partir de títulos de nobreza ou de riqueza. Além disso, o povo encontra sua realização no Estado, e esse se apresenta, teoricamente, como a estrutura unitária da vontade geral do povo, ou melhor, da nação, cuja existência se projeta, portanto, como uma instância de mediação entre as vontades particulares dissonantes dos cidadãos que forma o povo e a vontade geral e homogênea da nação como sujeito do poder constituinte.

---

[485] Texto original: "Según esta nueva doctrina, la *Nación* es el sujeto del Poder constituyente. Con frequencia se consideran como de igual significación los conceptos de Nación y Pueblo, pero la palabra 'Nación' es más expresiva e induce menos a error. Designa al pueblo como unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política, mientras que el pueblo que no existe coomo Nación es una asociación de hombres unidos en alguna manera de coincidencia étnica o cultural, pero no necesarimente política. La doctrina del Poder constituyente del pueblo presupone la voluntad consciente de la existencia política, y, por lo tanto, una Nación. Esto llegó a hacerse posible por cuanto Francia había alcanzado a ser, mediante la Monarquía absoluta, una unidad estatal cuya existencia se daba siempre como evidente a pesar de todos los cambios y reformas de la Constituición. El pueblo francés había encontrado en su existencia política su forma de Nación. La decisión consciente a favor de un cierto modo y forma de esta existencia, el acto a través del cual 'el pueblo se da una Constituición', presupone ya el Estado, cuyo modo y forma se fija." (SCHMITT, Carl. **Teorías de la Constituición**. 2. reimp. Tradução de Francisco Ayala. Madrid, Espanha: Alianza Editorial, 1996, p. 96, tradução nossa).

Não nos perderemos, contudo, nesses pormenores. Queremos apenas sinalizar, já de pronto, algumas minúcias que separam a apreensão conceitual da forma política moderna do experimento grego no qual ela se inspira.[486]

Pretendemos aqui identificar quais são os elementos que compõem e inspiram a democracia moderna, isto é, quais são as teorias, ou ao menos as principais, que dão origem e orientam os fundamentos teóricos da forma jurídical moderna, a fim de explicitar as bases tradicionais do discurso democrático, às quais iremos nos contrapor posteriormente. Para tanto, nos orientamos pela separação elaborada por Goyard-Fabre, que compreende três nomes por trás dos dicursos fundadores da democracia moderna enquanto forma política e da teoria polítca moderna: Spinoza, Rousseau, Sieyès, aos quais nós entendemos oportuno adicionar ainda John Locke. Nos concentraremos, assim, na breve exposição dos constructos teóricos desses quatro autores, sem que isso, todavia, implique desconsiderar as contribuições de outros nomes importantes da filosofia política que contribuíram de alguma forma para o legado iluminista como Thomas Hobbes, Nicolau Maquiável, Jeremy Bentham, Immanuel Kant e etc.

Encontramos em John Locke o nascimento da ideia de contrato social. Considerado comumente como o pai do liberalismo, para ele, o governo é oriundo de um contrato ou pacto, revogável a qualquer tempo, que tem como objetivo proteger a liberdade, a vida e a propriedade dos participantes desse contrato. Essa ideia é contemporânea de uma atmosfera histórica cujo contexto é a gradual derrocada da influência da Igreja Católica sobre a política e a consequente luta da burguesia contra a nobreza e a Igreja Católica que aspirava estabelecer uma nova ordem político jurídica e cujo substrato ideológico central estava na ideia de liberdade e de limitação do poder do Estado.[487]

No *Segundo Tratado sobre o Governo,* Locke tem como objetivo explicar a "verdadeira origem, extensão e fim do governo civil". A investigação de Locke tem como finalidade

---

[486] Para uma aborgem sistemática do conceito de democracia e das diversas teorias jusfilosóficas que delimitam o conceito, cf. ALVES, Fernando de Brito. **Constituição e participação popular**: a construção histórico-discursiva do conteúdo jurídico político da democracia como direito fundamental. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

[487] VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 46. O pensamento político de John Locke, no que toca ao seu tratato sobre o governo, surge como uma resposta às posições absolutas de Hobbes e os monárquicos. Ainda assim, Locke e Hobbes guardam algumas aproximações teóricas: o caráter individualista do homem, a lei de autopreservação como uma constante ontológica, a presença deu m pacto que tira os homens do estado de natureza e a instauração da sociedade política como um antídoto para os problemas inerentes ao estado de natureza.

compreender o que é o poder político e qual é sua origem. Para tanto, é preciso partir do *estado de natureza*[488], "o estado em que todos os homens naturalmente estão", um estado de perfeita liberdade na qual os homens podem medir suas próprias ações, dispor das suas posses e das pessoas como bem entenderem, dentro dos limites da lei da natureza, sem qualquer necessidade de licença ou de concílio de vontades alheis. Além disso, o estado de natureza é também um estado de igualdade, já que todos os indíviduos possuem o mesmo poder e os mesmos limites ao exercício de seu poder.[489]

Mas há limites para a liberdade dos homens. Esse limite é dado pela própria natureza, e é possível entrevermos aqui uma das primeiras concepções de direito natural. Esses direitos não são atribuídos pelo governo ou pela sociedade, já que não há qualquer instância desse tipo no estado de natureza, mas apenas e puramente indivíduos isolados. Mas todos eles têm em comum o fato de que possuem uma lei natural que está inscrita "no coração dos homens", e que é fruto da própria razão:

> O *estado de natureza* tem para governa-lo uma lei da natureza, que a todos obriga: e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que ac onsultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. Pois sendo todos os homens artefato de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus desígnios, são propriedade de Seu artífice, feitos para durar enquanto a Ele aprouver, e não a outrem. E tendo todos as mesmas faculdades, compartilhando todos uma mesma comunidade de natureza, não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar e destruí-nor uns aos outros, como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso. Cada um está *obrigado a preservar-se*, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a prevervação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem.[490]

---

[488] Segundo Dunn, o conceito de estado de natureza não é apenas um artifício linguístico. A consistência da linguagem, no máximo, manifesta os recursos de um vocabulário político e moral que já existem historicamente, signos cujos significados são inevitalmente produtos da história, e que estão, portanto, profundamente contaminados pela história. Essa contaminação não é apenas algo que invade os signos e significados, mas que infecta todo o conjunto de conceitos morais. A fim de reparar os defeitos que se lastreiam nessa ordem moral exposta às determinações da história, Locke precisa invocar um critério de definição da moralidade humana que está fora da história. É com essa finalidade que ele elabora a ideia de estado da natureza e lei da natureza. (DUNN, John. **The political tought of John Locke**: an historical account of the argument of the two treatises of government. Londres, Inglaterra: Cambridge University Press, 1969, p. 96-97).

[489] LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 382.

[490] Ibidem, p. 384, 385.

Locke pressupõe, portanto, uma lei natural, imanente à racionalidade humana, própria do gênero humano, que obriga os homens racionalmente a se autopreservarem e, além disso, já que são todos iguais, estão todos também obrigados à preservar o restante da humanidade. O que assegura essa lei são os próprios homens, os quais são incumbidos de preservar essa lei, se necessário com as próprias mãos. O estado de natureza está, portanto, assegurado pelos próprios homens, cujo princípio orientador da ação individual de cada um deles é a razão.

Dentre os direitos naturais que Locke pressupõe no homem, um dos mais importantes é o direito à liberdade, ao qual dedica em seu *Segundo Tratado* algumas boas páginas e que ganha um sentido bastante amplo, compreendendo não apenas o direito de propriedade em sentido estrito, atrelado ao direito sobre bens e à riqueza em geral, mas também propriedade no sentido de direito à sua própria vida, isto é, à sua própria pessoa, à sua liberdade, à terra que possui e sobre a qual trabalha.[491]

O produto que se origina do trabalho do homem sobre a terra ou sobre o bem faz dele o seu senhor. Ao retirar do estado de natureza um bem e misturá-lo com o seu trabalho, um homem faz daquele elemento natureza um bem particular seu. Isso se torna um bem de sua propriedade, e tal produto é retirado do uso comum dos homens e transposto para o seu uso exclusivo. Ou seja, no estado de natureza, a propriedade de um objeto depende da certificação de uma situação de fato, v.g., do fato de que o homem que possui aquele bem o possui porque ele é a obra do seu trabalho. Adquirida a propriedade sobre sse bem, seu caráter é absoluto e irrenunciável.[492]

---

[491] VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 60. Para Locke, a propriedade sobre uma coisa resulta do trabalho exercido sobre ela: "O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse *trabalho* foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais." (LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 409).

[492] É curioso que em Locke o trabalho já era considerado a medida de valor de um produto: "é o *trabalho*, com efeito, que estabelece a *diferença de valor* de cada coisa. Considere alguém qual é a diferença entre um acre de terra em que se plantou tabaco ou açúcar, semeou-se trigo ou cevada, e um acre da mesma terra em comum, sem cultivo algum, e verá que a melhoria do *trabalho forma*, de longe, a maior parte do valor." (LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 421).

Mas se o estado de natureza é tão propício à realização individual dos indivíduos, como Locke explica a passagem do estado de natureza para uma constituição política fundada sobre um pacto social entre os cidadãos? Segundo Varnagy,

> [...] para Locke, o estado de natureza é – hipoteticamente – prazeroso e pacífico. Não é necessariamente uma guerra de todos contra todos, é um estado pré-político, mas não pré-social, e o homem vive guiado pela lei natural, através de sua razão. Isso implica que os homens poderiam viver vidas ordenadas e morais antes de estabelecer a sociedade política. Além do mais, poderiam desfrutar de suas propriedades sempre e quando deixassem o suficiente para satisfazer as necessidades dos outros. O homem natural de Locke não é o selvagem hobbesiano e sim um *gentleman* da Inglaterra rural, um virtuoso anarquista racional possuidor de porpriedades eu respeita as posses alheis e vive em paz e prosperidade. Este idílico panorama se converteria, de fato, num estado de guerra devido a duas fontes de discórdia: a primeira, que alguns irracionais tentem se aproveitar dos outros, pois os homens não são perfeitos; a segunda, os conflitos entre duas ou mais pessoas, nos quais não há uma terceira parte, um juiz ou um árbitro, motivo pelo qual vencerá o mais forte e não o mais justo. A sociedade humana se multiplica e se torna mais complexa, surgindo cada vez mais riscos de conflitos.[493]

Vejamos: os homens, no estado de natureza, são iguais e gozam da liberdade. Eles são todos livres e iguais. Porém, nem todos são irrefreáveis no uso dessa liberdade. A liberdade natural não impede que os indivíduos possam respeitar a liberdade uns dos outros. A guerra, portanto, é apenas uma possibilidade, um risco, mas não uma certeza do estado de natureza. Entretanto, o desrespeito à lei natural da liberdade via de regra se concretiza. Por essa razão, os homens decidem por viver em sociedade, para que haja paz e segurança para a realização de suas liberdades individuais.[494]

---

[493] VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 63. Sobre a diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra em Locke: "Quando os homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza. Mas a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o *estado de guerra*. E é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra até contra um *agressor*, mesmo estando este em sociedade e seja igualmente súdito. Desse modo, um *ladrão*, ao qual não posso fazer mal sem apelar para a lei por me ter furtado tudo quanto tenho de valor, poderá ser morto por mim quando quiser roubar apenas meu cavalo ou meu sobretudo, pois a lei, criada que foi para a minha preservação, sempre que não pude interpor-se para garantir contra a força presente minha vida, que se for perdida não será passível de qualquer reparação, permite-me minha própria defesa e o direito de guerra, com a liberdade de matar o agressor, pois este não me concede tempo algum para apelar ao nosso juiz comum, ou à decisão da lei para remediar um caso em que o mal pode ser irreparável. *A ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem casa o estado de guerra,* havendo ou não um juiz comum. (LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 421

[494] MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 175.

Para se resguardar, portanto, dos conflitos cada vez mais crescentes, que aos poucos constitui uma atmosfera de estado de guerra contínua, e já inclinados pela própria providência divina e pela razão natural a se juntarem em sociedade, os homens renunciam, mediante livre consentimento, ao poder natural de se subjulgarem, já que a condição da sociedade política é que os homens renunciem a este poder e o concedam a um corpo político que resguardará suas vontades e as conciliará sob a lei comum. Essa renúncia tem como contrapartida a constituição de uma sociedade civil na qual os indíviduos, ao celebrarem um pacto, resolvem existir sob o amparo de uma autoridade que irá garantir a manutenção da liberdade cada um deles. A sociedade civil é criada, assim, através um pacto entre os homens, para que sua vida, sua propriedade e sua liberdade possam ser mutuamente protegidas de eventual dano e esbulho.

> O estado de guerra convence os homens a ingressarem numa "sociedade civil e política", onde o governo atuará como jui e protegerá os direitos – já preexistentes – à vida, à liberdade e à propriedade. Seu poder provém do "consenso dos governados". Os homens "laboriosos e razoáveis" vêem a necessidade de uma instituição que distribuía justiça e os leve a realizar um contrato, já que não há garantias de que todos cumprião [...] com os preceitos da lei natural e da razão.[495]

O contrato social é, portanto, a origem do poder político, e é contrato social que determina a forma política. Segundo Locke, esse poder político é o direito de criar leis com pena de morte e, por conseguinte, com todas as penas menores, com o objetivo de regulamentar e garantir a propriedade. Essas leis deverão ser asseguradas e executadas com a força do Estado, a fim de garantir a segurança da sociedade política e proteger o bem público contra danos externos.[496]

Os homens se unem em sociedade políticas, porém, com o fim maior e principal de conservar sua propriedade. Esta é a razão decisiva pela qual os homens se reúnem em sociedade e submetem-se ao governo. Isso se dá pelo fato de que no estado de natureza não é possível garantir a conservação da propriedade com a mesma certeza, já que o estado de natureza carece de uma lei fixa, conhecida e aceita por todos, um juiz conhecido e imparcial e, sobretudo, um poder que apoie e sustente uma sentença, quando justa, e que dê a ela a devida execução.[497]

---

[495] VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 64.

[496] LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 495, 496.

[497] Ibidem, p. 495. De acordo com Varnagy, "em síntese, o propósito principal da sociedade política é proteger os direitos de propriedade em sentido amplo, ou seja, a vida, a liberdade e os bens. Como esses direitos existem antes da

Desse modo, o contrato, cujo instrumento incorpora a vontade dos homens, institui o Estado, ao qual é outorgado o dever de proteger a propriedade dos indíviduos, sua vida, liberdade e bens. Através de um acordo mútuo, os homens constituem um corpo político, criando uma sociedade civil e política e entregando o poder soberano e sua confiança â autoridade soberana. Não há um pacto de sujeição, de modo que a sociedade política, considerando que o soberano não cumpriu com seus objetivos, pode prontamente destroná-lo, sem que isso implique na dissolução da sociedade ou no descumprimento do pacto.

Mas não se trata de uma outorga de poderes a um terceiro. A transferência de poder é mais sutil que isso. O poder não é entregue a um tipo de senhor. A substância do pacto está no fato de que os membros da sociedade civil, através de mútuo consentimento, acordam em transferir os poderes que possuíam no estado de natureza às "mãos da comunidade", a autopreservação e o poder de punir crimes cometidos contra a lei natural de preservação.[498]

Esse poder não é simplesmente exercido pelo soberano, mas exercido através da comunidade. Como são todos livres e iguais, a comunidade deve expressar a vontade da comunidade. Essa vontade é exprimida pelo *consenso da maioria*. Esse é o fundamento da soberania em John Locke: a decisão soberana *representa* a vontade da maioria:

> Sendo todos os homens, como já foi dito, naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder politico de outrem sem o seu próprio *consentimento*. A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e *revestir-se dos elos da sociedade civil* é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades e com mairo segurança contra aqueles que dela não fazem parte. Qualquer número de homens pode fazê-lo, pois tal não fere a liberdade dos demais, que são deixados, tal como estavam, na liberdade do estado de natureza. Quando qualquer número de homens *consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo*, são, por esse ato, tão logo incorporados e formam *um único corpo político*, no qual a *maioria* tem o direito de agir e deliberar pelos demais. Pois quando um número qualquer de homens formou, pelo consentimento de cada indivíduo, uma *comunidade*, fizeram eles de tal comunidade, dessa forma, um corpo único, com poder de agir como um corpo único, o que se dá apenas pela vontade e determinação da *maioria*. Pois sendo aquilo que leva qualquer comunidade a agir apenas o consentimento de seus indivíduos, e sendo necessário aquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força

constituição da sociedade e inclusive na própria sociedade política, não pode haver nenhum direito a impor, por exemplo, impostos semo consentimento de seus membros." (VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 68.

[498] GOLDWIN, Robert. A. *John Locke* in: STRAUS, Leo; CROPSEY, Joseph. **History of political philosophy**. 3. ed. Chicago, EUA; Londres, Inglaterra: The University of Chicago Press, 1987, p. 496.

> predominante, que é o *consentimento da maioria*; do contrário, torna-se impossível que aja ou se matenha como um corpo único, uma *comunidade única*, tal como concordaram devesse ser os indivíduos que nela se uniram – de modo que todos estão obrigados por esse consentimento a decidir pela *maioria*. E, portanto, vemos que, nas assembléias que têm poder para agir segundo leis positivas que lhes confere o poder, o *ato da maioria* passa por ato do todo e, é claro, determina, pela lei da natureza e da razão, o que é o poder do corpo inteiro.[499]

Não precisamos ir mais longe para encontrarmos, então, dois institutos fundamentais e definidores da democracia moderna enquanto forma política, a *representação* e a ideia de *decisão da maioria*; dois elementos centrais e basilares de qualquer democracia moderna. Em síntese, temos, na verdade, três fenômenos essenciais aqui: a liberdade – fundamento absoluto de qualquer teoria política, de modo que podemos considerá-la pressuposta em qualquer uma das que apresentaremos a seguir –, a outorga/transferência do poder político por meio da representação e a tomada de decisões pela maioria; três determinações elementares da democracia que encontram seu fundamento teórico primeiro na teoria política lockeana.

O modo como a teoria política aparece em Espinosa não está ineremente conectada à técnica institucional e nem às técnicas de poder. Ainda que no Tratado Político, Espinosa trate dos órgãos constitucionais e de alguns de seus procedimentos mais contenciosos, o pensamento político espinosano aparece intrincadamente conectado à consideração do homem sobre si mesmo. A teoria política de Espinosa depende da elaboração de uma estrutura fundamental da realidade ou substância.

Para compreendermos seu pensamento político, portanto, é necessária uma breve elucidação sobre a forma como Espinosa concebe o homem. Para ele, tudo que se manifesta no mundo é a expressão de uma substância única. Para tudo o que existe, há uma causa; tudo o que existe é a manifestação da essência e da potência dos atributos e modos de Deus, e os seres são, portanto, expressão dessa substância modificada. Deus e Natureza são uma e mesma coisa, e toda expressão dessa substância é uma produção dela: a totalidade é imanência. Toda essência e toda causa são, assim, necessárias; liberdade é, pois, necessidade.[500]

---

[499] LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 468, 469.

[500] CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 117-119.

> Dizemos que um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identifica sua maneira de existir, de ser e de agir. A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçaria um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência. Isto significa que uma política conforme à natureza humana só pode ser uma política que propicie o exercício da liberdade [...].[501]

Tudo o que existe se exprime de um modo certo – necessário – e determinado – em razão de uma certa ordem de cauxas conexas – e essa expressão é apenas uma forma de manifestação da substância. Ela não somente é a expressão da substância, como também a potência da substância, isto é, a força de produzir-se a si mesma própria da substância. Essa potência de agir é o que Espinosa nomeia *conatus*[502].

O *conatus* é o esforço de auto-preservação na existência que todas as modificações finitas da substância exprimem. O homem é um *conatus*. Ele é parte da Natureza, uma parte da potência infinita da substância. Ele não é, portanto, causa de si mesmo, mas efeito da substância, parte finita em extensão e em tempo da existência infinita de Deus, da potência do ser.

> Os indivíduos singulares são *conatus*, ou seja, uma força intera que unifica todas as operações e ações para permanecer na existência, permanência que não significa apenas permanecer em seu próprio estado (como a pedra, por exemplo), mas para regenerar-se continuamente, transformar-se e realizar-se 9como os vegetais e os animais).[503]

O *conatus* é uma força da natureza sempre em ação, cujos aspectos atuais se exprimem no desejo (*cupiditas*), enquanto aquilo que é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo, por força de uma afecção.[504]

Como explica Chauí, o desejo é a essência do indivíduo singular quando ela está determinada a uma ação. Essa essência, assim, é uma causa que produz efeitos, mas, ao mesmo tempo, o fato de que ela está determinada a algo não apresenta um obstáculo à sua liberdade. A liberdade é necessidade porque o homem age e deve agir em conformidade com razão, e portanto,

---

[501] CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 119.

[502] Manteremos o termo *conatus*, embora na tradução brasileira da *Ética* de Spinoza a palavra *conatus* tenha sido substituída pelo termo esforço. *Conatus* significa o "esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser e nada mais é do que a sua essência atual", pois "cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perserver em seu ser". (SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 105).

[503] Ibidem, p. 122.

[504] Segundo Espinosa: "O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma da afecção qualquer de si próprio, a agir de alguma maneira". (SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 140).

de acordo com as leis da natureza humana. Quanto mais opera de acordo com a necessidade de sua natureza, mais livre o homem é. A liberdade enquanto tal é a necessidade de agir de acordo com essa natureza. Segundo Espinosa,

> [...] quanto mais livre o homem é concebido por nós, mais somos obrigados a admitir que ele deve necessariamente conservar-se a si próprio e ser dono da mente, o que facilmente me concederá quem não confuda com a liberdade com a contingência. Porque a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso, tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade. Daí que o homem não possa minimamente dizer-se livre por poder existir ou não usar da razão, mas só na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana. Quanto mais livre, pois, consideramos ser o homem, menos podemos dizer que ele pode não usar da razão e escolher o mal em vez do bem; por isso Deus, que existe, entende e opera com absoluta liberdade, também existe, entende e opera necessariamente, ou seja, por necessidade da sua natureza. Não há com efeito dúvida de que Deus opera com a mesma liberdade com que existe. Por conseguinte, tal como existe por necessidade da sua própria natureza, assim também age por necessidade da sua própria natureza, isto é, age com liberdade absoluta.[505]

A liberdade de agir é a necessidade de agir sob o *conatus*, ou melhor, de agir sob as leis do *direito natural*. A auto-preservação e a tendência à auto-conservação – contemplando aqui também a esfera do desejo – é uma lei da natureza humana; a liberdade do homem o conduz a necessidade de se conservar, não apenas individualmente, mas também de conservar os outros homens, pois cada um está sob sua própria jurisdição, já que pode repelitr toda força lhe seja desferida, bem como pode vingar qualquer dano que é feito contra ele, mas, por outro lado, todo homem também está sob a jurisdição e sob o poder de outro.[506]

Mas se o *conatus* é o desejo de se conservar e o direito natural é a potência individual que manifesta própria potência da Natureza e que se exprime como uma liberdade natural que se expande até onde tem força pra se expandir sem que haja um impeditivo ou uma coibição de sua ação, como justificar a possibilidade dos homens viverem em servidão, isto é, como podem eles

---

[505] SPINOZA, Baruch de. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 14, 15.

[506] Ibidem, p. 16-17. Destacamos: "Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob a jurisdição de si próprio." (Ibidem, p. 17).

ter sua autonomia mediada por um poder soberano? Se *conatus* e desejo estão umbilicalmente relacionados, como é possível que os homens sejam livres, mas desejem a servidão?[507]

A servidão surge como uma forma de refrear as *paixões* dos homens. Incapaz de refrear seus afetos, o homem se põe sob a servidão, para que não ceda a elas ou para que elas sejam controladas, já que as paixões são afetos, mas afetos passivos, afetos que não são desejados pela razão, mas que a conformam:

> Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem subjetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.[508]

Em Espinosa, o estado de natureza é o estado sob o qual os homens agem através da lei natural do homem, sob a força de seu *conatus*, isto é, com a finalidade de se conservarem. Contudo, esse estado é um estado de guerra ilimitada de todos contra todos, já que é natural e necessário a cada um que, a fim de afirmar seu próprio *conatus*, os homens desejem aumentar sua força e seu poder, julgando que, para tanto, é necessário que os outros homens tenham seu poder diminuído. Mas é assim apenas na paixão ou na imaginação, porque na conduta da razão e da ação, os homens não se opõem uns aos outros, pois sabem que é mediante a paz e a mútua concordância que todos poderão aumentar a potência de seu *conatus* e de conservar sua própria liberdade. Dessa forma, é próprio da razão que os homens se unam, já que essa é forma racional e natural pela qual eles podem aumentar a vida e a liberdade década um. Entretanto, nem todos os homens são conduzidos pela razão; caso o fossem, eles não precisariam da política[509]. Assim, como aponta Chauí:

> Assim o *conatus* parece gerar dois efeitos opostos: ou a servidão, como preço da vida em comum, ou o isolamento dos homens racionais, como preço da liberdade. No primeiro caso, a política é um fardo ameaçador; no segundo, inútil. No entanto, essa colocação é falaciosa. Em momento algum Espinosa afirma que a política é instituída pela razão – o que faria a servidão inexplicável. Pelo contrário, considera a dominação tão natural como a liberdade colocando como um axioma que "não existe na Natureza nenhuma coisa singular que não exista outra mais poente e mais forte que ela. Mas dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída" (*Ética*, Parte IV). Nem por isso, porém, afirma que a vda política é instutída contra a razão – o que a faria inútil e mesmo perigosa para os homens racionais. Pelo contrário, não só afirma na

[507] CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 126.
[508] SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 155.
[509] CHAUÍ, op. cit., p. 127.

> *Ética* e no *Tratado Político* que o homem racional deseja a companhia dos outros, como ainda declara que somente na vida política o homem vive uma vida propriemente humana. O que os problemas assinalados indicam, e a abertura do *Tratado Político* afirma, é que não se trata de encontrar a gênesa da política na razão e sim no *conatus-cupiditas*, seja rele racional ou passional.[510]

Diferentemente de Locke, Espinosa não vê na razão o fundamento da instituição da sociedade e do Estado. Pelo contrário, para ele o Estado e a sociedade política surgem como uma necessidade correspondente à *natureza* dos homens, e não à sua razão. Tampouco são resultado de alguma lei divina ou moral. A causa do político é o próprio *direito natural*.

O *conatus* está submetido a uma lei natural que está fundada num princípio de auto-conservação. Essa lei, portanto, depende de uma determinação imprescindível: sua utilidade. É o a determinação da utilidade que conforma suas ações, pois é ela que orienta a realização do *conatus*. A autoconservação depende de ações que sejam úteis a esse propósito. No estado de natureza, isso ensina aos homens que, em primeiro, a guerra total e mútua não é de proveito aninguém e enfraquece o *conatus* de todos, já que todos, vivendo sob uma atmosfera de medo recíproco, são impedidos de serem livres e senhores de si; em segundo, eles reconhecem que, para se perpetuarem, eles precisam de muitas coisas que não conseguirão sozinhos, mas apenas com a cooperação dos outros homens[511]. Como descreve Espinosa,

> Como, porém [...] no estado natural, cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, consequentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito

---

[510] CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 127. Como afirma Espinosa: "[...] uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntam formam costume e um estado civil, as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens [...]". (SPINOZA, Baruch de. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 10).

[511] Ibidem, p. 129. De acordo com Espinosa, "[...] a validade de um acordo reside em sua utilidade, sem a qual o acordo automaticamente se torna nulo e vazio. É, portanto, tolice exigir de outro que ele deveria manter sua palavra para sempre, se ao mesmo tempo não se tenta assegurar-se de que, caso ele desonre suas palavras, ele irá encontrar mais mal do que bem." Texto original: [...] the validity of an agreement rests on its utility, without which the agreement automatically becomes null and void. It is therefore folly to demand from another that he should keep his word for ever, if at the same time one does no try to ensure that, if he breaks his word, he will meet with more harm than good." (SPINOZA, Benedictus de. *Theological-Political Treatise* in: **Spinoza complete works**. Tradução de Samuel Shirley. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2002, p. 529).

> de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito [...] quanto mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos. E se é por esta razão, a saber, porque os homens no estado natural dificilmente podem estar sob jurisdição de si próprios, que os escolásticos querem chamar ao homem animal social, nada tenho a objetar-lhes.[512]

A política nasce assim do direito natural, e não há direito civil que não exista se não por força e fundado sobre esse direito natural. A dissolução do direito natural é a dissolução de todo direito civil, enquanto que, por outro lado, o direito natural se prolonga no direito civil, já que a vida política é a vida natural em outra dimensão. Os homens se compõem em sociedade para que possam, expulsando o medo de não conseguirem pertencer a si mesmos, isto é, de serem livres, e de não fortalecerem seu *conatus*, gozar dos direitos naturais aos quais fazem jus. A forma política mais adequada para tanto, segundo Espinosa, é a democracia. É precisamente na democracia que ele vê a possibilidade dos homens se autodeterminarem e se conservarem. A democracia é o único caminho de efetivação da liberdade. Como destaca Goyard-Fabre,

> A democracia é, em sua natureza fundamental, o "poder absoluto" de uma comunidade de homens livres. A radicalidade da potência que ela manifesta significa que a capacidade constitutiva da liberdade culmina nesse regime: não que a liberdade seja "maior" nesse regime que nos outros – não se trata de um problema de grau, mas de um problema de essência –, mas ela é mais verdadeira porque nela se exprimem as próprias potências da razão humana. Segundo Spinoza, a fundação metafísica da política só pode encontrar sua plena verdade na democracia dos homens racionais e livres.[513]

Ressalvamos, em tempo, que a forma democrática, em Espinosa, não é determinada precisamente pela lei da natureza. Ela devém como uma necessidade da lei natural, e o fundamento da política está realmente assentado sobre um direito natural, mas a origem da lei não é determinante do ser dessa lei. A lei que institui a comunidade dá, assim, um novo sentido à lei natural, transformando-a em um elemento não apenas da natureza, mas da comunidade política.[514]

---

[512] SPINOZA, Baruch de. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 19.
[513] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 151.
[514] CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 130.

Portanto, a sociedade em si existe como o resultado de acordo em comum entre os homens livres, que decidem por renunciar ao seu poder individual em favor de uma autoridade soberana a fim de aprimorar o poder de auto-preservação e a liberdade de cada homem.[515]

Mas na democracia de Espinosa não há senhores sobre os homens. O medo que naturalmente os atormentava é controlado, até eliminado, e todos os homens se tornam senhores de si mesmos. A *multidão* de homens, o sujeito político por excelência, é a força constitutiva do político. O pressuposto ontológico de um regime político tem, pois, seu fundamento na multidão. Na medida em que a multidão assume a forma do corpo público dos cidadãos, sob a condição de que todos levem uma vida honrada e sejam independentes, a lei soberana não tem outra finalidade senão a de assegurar a ordem pública e o bem comum. A democracia é a forma política da autonomia, da autodeterminação; o fim intrínseco dela é a liberdade dos homens e a efetivação do *conatus* de cada indivíduo singular.[516]

> [...] sem qualquer infração ao direito natural, uma comunidade pode ser formada e um contrato sempre ser preservado em toda a sua inteireza em absoluta boa-fé sob esses termos, que todos transfiram todo o poder que possuem à comunidade, a qual irá assim preservar sozinha o direito natural soberano sobre tudo, isto é, a regra suprema a qual todo terão de obedecer, seja por livre escolha ou pelo medo da pena última. Tal direito da comunidade é chamado de democracia, que pode ser então definida como o corpo unificado de homens que corporativamente possuem o direito de soberania sobre tudo ao alcance de seu poder. Consequentemente, segue-se que o poder soberano não está limitado por lei alguma, e todos devem obedecê-lo em toda a sua importância; porque isso é o que todos devem contrataram tacitamente ou expressamente quanto eles transferiram todos os seus direitos de auto-defesa, isto é, todo seu direito.[517]

A transferência do direito natural ou da potência individual não é, porém, irrestrita. Como explica Chauí, Espinosa, no *Tratado teológico-político*, não aceita a transferência total do direito

---

[515] ROSEN, Stanley. *Benedict Spinoza* in: STRAUS, Leo; CROPSEY, Joseph. **History of political philosophy**. 3. ed. Chicago, EUA; Londres, Inglaterra: The University of Chicago Press, 1987, p. 465.

[516] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 148.

[517] Texto original: "without any infringement of natural right, a community can be formed and a contract be always preserved in its entirety in absolute good faith on these terms, that everyone transfers all the power that he possesses to the community, which will therefore alone retain the sovereign natural right over everything, that is, the supreme rule which everyone will have to obey either of free choice or through fear of the ultimate penalty. Such a community's right is called a democracy, which can therefore be defined as a united body of men which corporately possesses sovereign right over everything within its power. Hence, it follows that the sovereign power is bound by no law, and all must obey in it all matters; for this is what all must have covenanted tacitly or expressly when they transferred toit all their powers of self-defence, that is, all their right." (SPINOZA, Benedictus de. *Theological-Political Treatise* in: **Spinoza complete works**. Tradução de Samuel Shirley. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2002, p. 530, tradução nossa).

natural do homem ao soberano. O pacto que se realiza é um acordo mútuo em que cada indivíduo que participa dele acorda que o direito natural de cada um a todas as coisas seja aproveitado coletivamente, não sendo mais determinado pelas paixões e desejos de cada um, mas sim ppela potência da vontade de todos conjuntamente. Por seu turno, essa descrição é inerente a dois aspectos, por um lado, o fato, que já acenamos, de que, para Espinosa, a democracia é o mais natural dos regimes políticos; por outro, fato de que o pacto pressupõe a transmissão do direito natural individual para toda a coletividade, de modo que todos permanecem iguais, tal como eram antes no estado de Natureza.[518]

Além disso, como nota Espinosa, há também o fato de que, na democracia, o risco de que o governo se comporte irracionalmente é muito menor, já que, orientado pelas decisões da maioria, é praticamente impossível que a parcela majoritária da assembléia concorde com a mesma insensatez. Como já apontamos, a democracia tem como propósito fundamental precisamente impedir que os homens cedam aos apetites e paixões, limitando-os racionalmente na medida do possível para que possam viver em paz e harmnia. Cabe assim ao poder soberano impor suas decisões, enquanto que aos sujeitos cabe reconhecer que não há nenhuma outra decisão soberana e acatar essas decisões como leis de direito[519]. Os homens tendem a observar essas leis não por ocasião de algum fundamento ético ou moral, mas porque elas contemplam a própria realização do *conatus* individual.

> A obediência absoluta dos cidadãos à lei que eles contribuíram para formar não é portanto simplesmente o indicador de uma ética democrática. Já que para os homens a liberdade consiste, então, em dependemrem apenas de si, por intermédio dessa Constituição eles recuperariam, intacta, a potência original que a natureza lhes tinha dado. Pode-se portanto dizer que a democracia é a Constituição ao mesmo tempo mais racional e mais natural: ela é o espelho e, ao mesmo tempo, o cadinho da liberdade.[520]

Espinosa não está, todavia, prescrevendo uma forma política. Seu intuito é explicar a fundação teórica da ordem política; o modelo que concebe de democracia é um modelo ideal ou idealizado, no qual ele enxerga o campo de possibilidade para a realização coletiva da multidão. Nela os cidadãos agem de comum acordo, sem que com isso tenham de abdicar do direito natural

---

[518] CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 165.
[519] SPINOZA, Benedictus de. *Theological-Political Treatise* in: **Spinoza complete works**. Tradução de Samuel Shirley. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2002, p. 530, 531.
[520] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 150.

de julgar e pensar individualmente. Na democracia, portanto, mantém-se a utilidade do acordo entre os cidadãos de constituir um corpo político, ao mesmo tempo em que se mantém a individualidade de cada potência singular. A liberdade é assegurada não apenas coletivamente, mas em um nível particular, permitindo a livre expressão do individual. Como nota Rosen,

> Spinosa [...] concebe os individuos como representando, do ponto de vista humano, a articulação da ordem eterna em uma hierarquia de partes e todos. Dessa forma, ele é capaz de aceitar diferenças naturais (como distintas das convencionais) nos homens como politicamente fundamentais. O caráter inexpugnável dessas diferenças naturais sempre precisará de uma variedade de classes e funções entre os homens em sociedade, e portanto, de opinões, que não podem ser destruídas na unidade do poder governante, exceto ao preode destruir a ordem social em si. Spinosa é, assim, um advogado da democracia, na qual, pelo bem da filosofia (que resguarda o interesse de todos), liberdade de expressão deve ser permitida, a fim de refletir e de corresponder as diferenças naturais dos homens. Na medida em que a democracia é a incorporação dos ensimentos filosóficos corretos, ela irá regular as opiniões dos homens através de instituições religiosas, sociais e politicas, mas não irá insistir na uniformidade de opinião.[521]

Em Espinosa encontramos aqui outro dos fundamentos da forma política moderna: a liberdade de expressão, da qual decorre a liberdade de expressar não somente opiniões consonantes com as decisões da comunidade política, mas também dissonantes, sem que com isso haja prejuízo da participação na comunidade.

Inobstante, liberdade individual e autodeterminação devem ser conciliadas com a razão, que, expressa por meio das leis instituidas pela vontade soberana, se torna a forma de refrear as paixões dos homens e assegurar o fortalecimento de seu *conatus*. A democracia, enquanto forma política adotada pelos homens, é, segundo Espinosa, o modo "mais natural e o mais suscetível de respeitar a liberdade natural dos indivíduos".[522]

---

[521] Texto original: Spinoza [...] conceives of individuals as representing, from the human viewpoint, the articulation of the eternal order into a hierarchy of parts and wholes. He is therefore able to accept natural (as distinct from conventional) differences in men as politically fundamental. The inexpugnable character of these natural differences will always necessitate a variety of kinds and functions among men in society, and therefore of opinions, which cannot be destroyed in the unity of governing power, except at the price of destroying the social order itself. Spinoza is therefore an advocate of democracy, in which, for the sake of philosophy (which guards the interest of all), freedom of speech must be permitted in order to reflect and to satisfy the natural differences in men. In so far as democracy is the embodiment of the correct philosophical teaching, it will regulate the opinion of men by means of religious, soial, and political institutions, but will not insist on uniformity of opinion." (ROSEN, Stanley. *Benedict Spinoza* in: STRAUS, Leo; CROPSEY, Joseph. **History of political philosophy**. 3. ed. Chicago, EUA; Londres, Inglaterra: The University of Chicago Press, 1987, p. 460, tradução nossa).

[522] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 147.

Rousseau, por sua vez, talvez seja o filosófo político mais mal-compreendido dentre todos os que citaremos. Seu projeto consignado no *O contrato social* acabou sendo muitas vezes considerado como um discurso que legitima a ordem política moderna, e não um exercício propositivo que busca, diante de determinadas condições políticas e sociais, propor alguns pressupostos suficientes à legitimação de determinada formação social. Evidente, porém, que para este fim, Rosseau não escapa do ideário iluminista.

Mas essa perspectiva da obra rousseanina como um modelo crítico-propositivo somente é possível se encararmos as obras político-filosóficas de Rousseau como unidade. Isto significa que os textos *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *O contrato social* devem ser apreendidos em conjunto, conectados logicamente, de modo que o *Discurso* não só precede historicamente *O contrato social*, mas também o precede logicamente. Como aponta Coutinho, a segunda obra aparece na teoria política de Rousseau como *pars construens*, enquanto a primeira como *pars destruens*, existindo um contraste entre o pessimismo antisocial da primeira obra e o otimismo ingênuo da segunda.[523]

Diferentemente de Hobbes, Locke e Espinosa, em Rousseau as determinações essenciais do homem não estão já presentes no estado de natureza. Elas aparecem somente no processo de socialização. Rousseau, no prefácio do *Discurso*, na verdade critica as variadas e imprecisas definições de lei natural que diversos filósofos tentaram forjar; para ele, essa falta de uniformidade é um indício de que a ideia de uma lei natural escapou à compreensão dos homens, e que somente foi possível pensar em algo do tipo no seio da sociedade, onde os homens já tinham acesso a "luzes"

[523] COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 16. Segundo Coutinho, "é através da articulação entre esses dois momentos (ou "partes") que se forma a totalidade orgânica e unitária da reflexão política rousseauniana: em minha avaliação, o *Contrato* deve ser lido como a proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Discurso* como fruto de uma análise que se situa no nível do *ser*. É porque discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão, por ele identificado com a *sociéte civile* de seu tempo, que Rousseau propõe o *dever ser* de uma formação social na qual liberdade e igualdade se articulem indissociavelmente: a crítica do presente se completa com a proposição de uma utopia alternativa." (Ibidem, p. 16). Segundo Cassirer, há um vínculo indissociável entre ambas as obras e a unidade lógica do *Discurso* e d'*O contrato social* era defendida pelo próprio Rousseau: "[...] apesar de todos os antagonismos aparentes, o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e *O Contrato social* coadunam-se e complementam-se. Ambos contradizem-se tão pouco que só se pode explicar um a partir do outro e um através do outro. Quem considera o *Contrato social* um corpo estranho na obra de Rousseau, não compreendeu a organicidade espiritual dessa obra. Todo interesse de Rousseau e toda a sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele compreendeu agora que a questão "o que o homem é" não pode ser separada da questão "o que ele deve ser." (CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 64).

que só se desenvolvem na própria sociedade, ou seja, já possuíam uma gama de conhecimentos que só podem aparecer quando a sociedade já está constituída[524]. Como explica Mascaro:

> Como toda projeção do homem presente para o passado carrega consigo os preconceitos, o modo de ser e a visão de mundo atual, Rousseau considera que não se trata de montar um painel do estado de natureza com base nos fatos recolhidos no presente. Assim sendo, Rousseau não faá uma "antropologia" do estado de natureza. Pelo contrário, trabalhará no plano das hipóteses, num nível argumentativo. Não é empiricamente que se constata o estado de natureza, porque toda empiria estaria viciada com a visão de mundo da constatação presente.[525]

Dessa forma, Rousseau também separa o estado social de um estado de natureza que o precede, mas essa separação é um processo antropogenético ou etnogenético hipotético que compõe uma narrativa logicamente plausível, mas de asserção histórica improvável. No estado de natureza, o homem rousseaniano é um homem selvagem, não um homem social. Ele é um animal como os outros, com a diferença de que, talvez não possuindo nenhum instinto, "apropria-se de todos"; diferente dos outros animais, porém, o homem, inicialmente, é um animal amedrontado, pronto para fugir de qualquer situação perigosa. Todavia, tão logo descobre que pode sobrepujar a força dos animais com sua destreza, aprende a não temê-los mais. Habituados com a natureza, esse estado não é de tão grande infortúnio para os homens, nem constitui um grave obstáculo à sua conservação; o que entendemos necessário à conservação o é apenas do nosso ponto de vista. Mas o que difere o homem dos animais não é sua destreza física, mas o fato de que ele se reconhece livre para resistir ou para aquiescer com o que for; é a consciência de sua liberdade que demonstra a "espiritualidade de sua alma". Além disso, outra qualidade que o distingue dos animais está na faculdade de aperfeiçoar-se, e a partir da qual se desenvolvem todas as outras: para Rousseau, o homem possui a faculdade da *perfectibilidade*.[526]

---

[524] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 153. Destacamos: "Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco no sentido da palavra *lei*, seria bem difícil convir numa boa definição da lei natural. Por isso todas as que se encontram nos livres, além do defeito de não serem uniformes, têm também o de serem tiradas de vários conhecimentos que os homens não possuem naturalmente, e vantagens cuja idéia eles só podem conceber depois de sair do estado de natureza. Começa-se por buscar as regras em que, para a utilidade comum, seria oportuno que os homens conviessem entre si; ademais, dá-se ao nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo supõem, resultaria da prática universal. Esta é, por certo, uma maneira muito cômoda de compor definições e de explicar a natureza das coisas por conveniências quase arbitrárias". (Ibidem, p. 154).

[525] MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 189.

[526] ROUSSEAU, op. cit., p. 164-174. Destacamos com Coutinho que Rousseau afirma explicitamente que o estado de natureza que ele descreve é uma abstração que busca eliminar todas as determinações que delimitam o homem que resulta do processo de socialização. É apenas desconstituindo essas determinações que é possível alcançar uma imagem adequada do "homem natural". Como nota Coutinho, essa abstração é tão radical que acaba por apagar a própria

> A possibilidade de se aperfeiçoar é o que distingue os homens dos animais. Estes, em razão do instinto, logo com pouco tempo de vida chegam ao limite do que podem ser. O homem, no entanto, com sua liberdade, pode ir além, aperfeiçoando-se. Ele pode alçar-se para mais do que seus instintos naturais. Ironicamente, para Rousseau, é justamente essa liberdade que permite ao homem o aperfeiçoamento que também possibilita seu rebaixamento a um nível pior que o dos animais, na medida em que o fato de não estar adstrito ao instinto, por ser livre, pode também conduzi-lo à infelicidade.[527]

De modo geral, nos primórdios do estado de natureza o homem selvagem encontra-se entregue unicamente ao instinto. Tudo o que ele faz é querer ou não querer, desejar ou temer. Seus desejos são se alimentar, procriar e descansar. Esses estados constituem as determinações essenciais do homem natural, e serão praticamente as únicas ao longo de sua existência como homem selvagem.

Mas o homem selvagem não é um ser que se orienta de modo completamente egoísta. Pelo contrário, indo contra as determinações do individualismo possessivo[528] prescritas por Hobbes e Locke, Rousseau enxerga no homem selvagem uma característica essencial própria de sua estrutura instintual: o indivíduo possui um instito de conservação, que não apenas se restringe à conservação de si mesmo, o *amour-propre*, mas que também se desdobra num sentimento de "piedade" ou de "compaixão", no *amor de soi*, que tempera o *amor-popre* dos indivíduos. Assim, o indivíduo natural de Rousseau já é naturalmente inclinado à socialização e à participação de um gênero humano[529]:

---

humanidade desse homem. (COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 18-19).

[527] MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 190.

[528] Como elucida Mascaro, o individualismo possessivo pode ser resumido nas seguintes proposições: 1) os seres são humanos quando são livres e não dependem da vontade alheia; 2) essa liberdade da dependência alheia significa liberdade de quaisquer relações com outros indivíduos, exceto as relações nas quais os indivíduos adentram voluntariamente visando seu príoprio proveito. 3) O indivíduo é proprietário de sua pessoa e de suas próprias capacidades, e não deve nada à sociedade por esses atributos pessoalíssimos; 4) O indivíduo, sendo dono pleno de si, pode alienar sua capacidade trabalho, ainda que não possa alienar a totalidade da propeidade de sua própria pessoa; 5) A socidade humana é constituída por uma série de relações de mercado; 6) Sendo a livre vontade o que atribui a determinação de humanidade a um indivíduo, a liberdade de cada indivíduo só pode ser limitada de modo legitimido por normas imprescindíveis a garantia da liberdade dos outros; 7) A sociedade política é uma criação humana para proteger a liberdade individual e a propriedade das pessoas, de forma a conservar as relações de trocas entre os indivíduos, que são considerados proprietários de si mesmos. (MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 140). Para um estudo mais completo do individualismo possessivo, cf. MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

[529] COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 19.

> É certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de ninguém ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz; [...] é ela que, em vez desta máxima sublime da justiça ponderada: *Faze ao próximo o que queres que te façam*, inspira a todos os homens esta outraa máxima de bondade natural, bem menos perfeita, porém talvez mais útil do que a precedente: *Alcança teu bem com o menor mal possível para o próximo*. É, em suma, nesse sentimento natural, mais do que nos argumentos sutis, que se deve procurar a causa da repugnância que todo homem experimentaria ao fazer o mal, mesmo independentemente das máximas da educação.[530]

Capazes de tomar essas decisões, de racionar sobre elas e de decidir o que é melhor para o seu interesse, conservando minimanete o bem dos próximos, os homens naturais se mostram livres. São animais, sim, influenciados por uma série de instintos e paixões, mas não obstantes livres e conscientes dessa liberdade. A liberdade, assim, também prefigura como uma determinação essencial do homem, que não deriva da vida em sociedade, mas que já se manifesta no estado de natureza. Isso não quer dizer, porém, que a essa liberdade não seja determinada pelo processo de socialização. Diferentemente de Hobbes e Locke principalmente, a liberdade não é tão somente a faculdade de satisfazer seus interesses individuais nos limites da liberdade alheia (liberdade em sentido negativo):

> Em Rosseau, ao contrário, a liberdade adquire uma dimensão nitidamente social e histórica: não só é entendida como "autonomia" (como a ação conforme com as leis que o próprio homem cria enquanto parte do todo social) e, nesse sentido, é "liberdade" postiva", mas também é algo que se articula ontologicamente com o caráter dinâmico do homem, com sua plasticidade histórica ou, como diria o próprio Rousseau, com sua "perfectibilidade". [...] a liberdade rousseauniana, ainda que tenha uma gênese "natural", atualiza-se através da práxis social, manifestando-se mais como um *processo* do que como um *estado*.[531]

Esse processo de "socialização" da liberdade está intrinsecamente relacionado à ideia de perfectibilidade do homem. Em Rousseau, a sociedade civil e, portanto, a liberdade política, não surge simplesmente de um momento para o outro. Foi necessária a concorrência de um incontável

---

[530] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 193.
[531] COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 22.

número de causas para que o aperfeiçoamento da razão humana e do espírito humano levasse os homens a se constituírem em sociedade.[532]

As antes calmas paixões dos homens, diante desse aperfeiçoamento da natureza humana, tornam-se tempestuosas e voláteis. Os interesses individuais irrompem e o estado natural, antes sereno, se torna gradativamente um estado de guerra. Degenerado por suas paixões voluptuosas, o homem se degenera. Cobiçosos e ávidos, os homens, disparam reinvidicações particulares sobre o que antes era comum e logo instauram uma atmosfera de segregação e desigualdade.[533]

Aqui podemos entrever as causas que levaram os homens a formar uma sociedade, entre as quais Rousseau nomeia a principal: o surgimento da propriedade privada. Junto ao nascimento da propriedade privada, também é apontado o aparecimento e a intensificação crescente da divisão do trabalho, que se tornou cada vez mais indispensável por força do aumento desmesurado das carências huamanas. Essa divisão do trabalho desfaz a independência do homem natural e intensifica a interdependência dos indivíduos socializados. Com a propriedade privada, pululam os conflitos e as rivalidades entre os indivíduos, constituindo-se o *amour-popre* – o egoísmo possessivo – como a força motriz de toda ação humana e o fundamento da vida social.[534]

> Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinhos de plantas ou espinhas de peixes, a enfeitar-se com penas e conchas, a pintar o corpo com diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a talhar com pedras cortantes algumas canoas de pescadores ou alguns instrumentos grosserios de música, em suma, enquanto se aplicaram apenas a obras que um homem podia fazer sozinho e a artes que não precisava do concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuaram a usufruir entre si as doçuras de um relacionamento independente. Mas a partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em capôs risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e no qual logo se viu a

[532] "Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de se chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 203).
[533] MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 192.
[534] COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 24. Sobre o aparecimento da propriedade privada como a origem da sociedade moderna, Rousseau sinaliza aqui o que encontraremos de forma mais desenvolvida em Carl Schmitt sobre o processo de tomada da terra como fundação do político: "O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 203).

> escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as searas. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução.[535]

É assim que Rousseau explica a origem da desigualdade social. O processo de divisão de trabalho e de dependência mútua aos poucos foi elevando os homens que trabalhavam mais, ou que eram mais poderosos, ou que eram mais engenhosos, enquanto aqueles que não o eram tinham de se submeter ao poder de outros homens.

A igualdade é assim rompida pelos mais poderosos ou mais miseráveis que, tendo feito de suas necessidades ou de suas forças uma espécie de direito ao bem alheio, passaram a reivindicar o que desejavam como sua propriedade, do que se seguiu a desordem social em que os desejos passaram a dominar os homens, os pobres eram pilhados, os ricos tomavam o que bem entendam, a piedade natural foi abafada e os homens se tornaram avarentos, ambiciosos e malvados. A sociedade que nasce daí surge já envolta em guerras e sob um conflito perpétuo que põe a ruína na soleira de sua porta.[536]

Mas o direito precário e sem lastro que os ricos e os poderosos invocam para usurpar aqueles que possuem pouco ou nenhum poder não é suficiente para manter uma ordem mínima. Tendo feito quase todos os homens dos quais abusam, saqueiam ou ignoram, logo se vêem sozinhos, e mesmo cercados de recursos, nem sempre são capazes de conter seus inimigos e de se proteger de bandidos. Além disso, a inveja que nutrem uns pelos outros os impedem de se unir. Para lidar com essa situação, resolvem por se juntarem todos em uma associação, instituindo um poder soberano que governe os membros desse corpo político através de leis justas:

> Destituído de razões válidas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se; esmagando facilmente um particular, mas esmagado ele próprio por magotes de bandidos;

---

[535] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 213. Como nota Coutinho, uma análise da resposta que Rousseau buscou dar à questão [de como o aperfeiçoamento da razão humana deteriorou a espécie humana], sobretudo na segunda parte do *Discurso*, mostra que sua demolidora crítica não incide – ao contrário do que supõe uma opinião predominante desde sua época – sobre a sociedade em geral: ela se dirige a uma sociedade concreta, que ele chama de "sociedade civil" e que é, na verdade, a ordem social mercantil-burguesa que se vai desenvolvendo em seu tempo. (COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 23).

[536] Ibidem, p. 219. Rousseau considera que existem dois tipos de desigualdade: as desigualdades naturais e físicas e as desigualdades morais e políticas, isto é, aquelas que são políticas, meramente convencionais, e que surgemdo consentimento humano (riqueza, reverência, poder e obediência, por exemplo). (MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 189). Mas, para Rousseau, as desigualdades naturais têm pouca ou nenhuma importância nos primórdios do estado de natureza, já que todos os homens desfrutam do vasto bem comum do qual dispõem e do único que precisam, que é a natureza como um todo. Sendo todos os homens livres, e se reconhecendo nessa liberdade, são todos eles iguais naquilo que os determina essencialmente como humanos.

> sozinho contra todos e não podendo, por causa das invejas recíprocas, unir-se com seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, premido pela necessidade, acabou por conceber o projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano: empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, transformar em defensores seus adversários, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. Com esse intuito, depois de expor aos vizinhos o horror de uma situação que os armava todos contra os outros, que lhes deixava as posses tão onerosas quanto as necessidades deles e na qual ninguém encontrava segurança, nem na pobreza nem na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para conduzi-los ao objetivo. "Unamo-nos", disse-lhes, "para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence. Instituamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a adequar-se, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em suma, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supromo que nos governe segundo leis sábidas, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna".[537]

É assim que, para Rousseau, surge a sociedade civil, as leis e o poder soberano. Através de um pacto social, os poderosos e ricos decidiram que seria muito mais vantajoso que se reunissem em sociedade, criando obstáculos para que o pobre e o fraco pudessem ser-lhes subjulgados, ao mesmo tempo em que atribuíam a si mesmos mais força e legitimidade para conservarem e aumentarem sua riqueza e seu poder. A liberdade natural foi assim dissolvida e substituída pela lei da propriedade e da desigualdade.

Para Rousseau, porém, essa ordem política não é legitíma. O poder legítimo apenas se insurge como tal porque está fundado num contrato. Entretanto, o processo crescente de desigualdade social revela que esse poder, cuja origem é até certo ponto legítima, se converte num poder arbitrário que conserva as desigualdades.

O contrato social é, assim, a tentativa concebida por Rousseau de pensar um modelo alternativo de sociedade em que o poder soberano esteja assentado numa associação legítima baseada no mútuo consentimento, na igualdade e na liberdade de todos os indivíduos e que apresenta as condições necessárias para conservar essas determinações sem recair nos vícios e perniciosidades da sociedade burguesa. Como explica Cassirer:

---

[537] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 221. Segundo Rousseau, "foi preciso muito menos do que o equivalente a esse discurso para empolgar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham muitas questões para resolver entre si para poderem viver sem árbitros e muita avareza e ambição para poderem viver por muito tempo sem senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões acreditando assegurar a liberdade, pois, com razão suficiente para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outrao, como um ferido manda cortar o braço para salvar o resto do corpo". (Ibidem, p. 221, 222).

> Como se pode combater [a corrupção e a violência desenfreada] no atual estágio da humanidade no qual todo trabalho deve começar se não quisermos que permanece vazio e ilusório? Como poderemos construir uma comunidade humana autêntica e verdadeira sem nos entregarmos aos males e à perversão de uma comunidade convencional? Esta é a questão que o *Contrato social* se coloca. O retorno à simplicidade e à felicidade do estado natural nos está vedado – mas o caminho para a *liberdade* permanece aberto, e ele pode e deve ser percorrido.[538]

Por meio do contrato social, o homem se transforma de um animal primitivo e limitado, embora cândido e jubiloso, em um homem racional e político. Com a constituição política e jurídica, procede-se uma "desnaturalização" criativa do homem, e as relações sociais passam a ser mediadas e reguladas por instituições políticas e sociais. Contudo, apenas as instituições sociais que incorporam a liberdade de autodeterminação dos homens podem assegurar a humanidade deles. Ademais, caso a humanidade não seja reconhecida e incorporada por essas instituições, elas não apenas deixam de realizar a liberdade do homem, como também passam a constituir um óbice a esta realização. Isto é, elas deixam de ser legítimas.[539]

O contrato social não é uma forma descritiva, historicamente verificável ou não, da passagem do estado de natureza à constituição da sociedade política, como o são as formas contratuais de Hobbes, Locke e, de certa forma, Espinosa. *O contrato social* é um ensaio ficcional sobre o fundamento de legitimação da sociedade moderna; o pacto social concebido aqui é uma alegoria de estatuto hipotético que nos põe diante de um exercício de imaginação de como seria possível ou o que seria preciso para legitimar a sociedade moderna sob o princípio da liberdade, cujo contexto se dá em continuidade com as condições apresentadas no *Discurso*[540]:

> O homem era feliz no estado de natureza no sentido de que desfrutava de independência absoluta e só tinha de obedecer às leis que ele próprio criava. Embora fosse basicamente motivado pelo desejo de autopreservação, esse desejo levava-o a reconhecer a necessidade da virtude e de sua humanidade compartida. Sua inocência natural corrompeu-se: através do desejo de autopreservação, esse desejo levava-o a reconhecer a necessidade da virtude e de sua humanidade compartida. Sua inocência natural corrompeu-se: através dos

---

[538] CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 55.

[539] MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito**: dos gregos ao pós-modernismo. Tradução de Jeffesorn Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 185.

[540] Ibidem, p. 187. Segundo Morrison, "*O contrato social* mistura o histórico, o teórico, o ficcional e o hipotético; ainda que a impureza dessa metodologia possa nos desagradar, ela também reflete o reconhecimento rousseauniano da impossibilidade inerente de se afirmar a 'verdade' da condição humana. Rouassau remete a um discurso que expõe uma geneaologia do indivíduo moderno ao mesmo tempo que nos fala de verdades especulativas sobre a humanidade." (Ibidem, p. 187).

> contatos sociais o homem criou vícios e tornou-se motivado a colocar-se acima de seus semelhantes. A concorrência para ser bem-sucedido e dominar os demais está na origem dos crimes e iniquidades que os homens infligiram uns aos outros. Como se poderia criar uma relação social que reconciliasse a independência que o homem tinha naturalmente com as necessidades da vida social? A tarefa consistia em desenvolver uma "associação que defendesse e protegesse, com a totalidade da força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e na qual cada um, apesar de unido a todos os outros, pudesse ainda assim obedecer somente a si próprio". Para resolver o problema da tensão entre o individual e o social, este último deve tornar-se a encarnação do pessoal; as leis vão impor obediência porque são aquilo que impomos a nós mesmos, além de exprimirem nossa vontade geral.[541]

A legitimidade dessa associação não está adstrita, porém, à ordem política. Ela é uma legitimidade que está determinada não apenas pelos procedimentos pelas quais essa ordem é instaurada, mas também pelos conteúdos que ela reproduz. Nesse sentido, o contrato não estabelece simplesmente uma ordem política, mas uma ordem social. Ora, Rousseau nos mostra no *Discurso* justamente como é completamente possível que um pacto de mútuo consentimento entre os homens pode ser formalmente legítimo, embora careça de legitimidade material ao se revaler o instrumento iníquo de uma ordem social não igualitária e, consequentemente, ilegítima. Em *O contrato social* o que determina a legitimidade de uma forma de governo é a condição de que ele seja uma emanação da soberania popular: o único parâmetro de legitimidade de uma sociedade efetivamente livre e igualitária é a presença efetiva dessa soberania. Essa disposição somente pode funcionar em um modo específico de constituição da ordem econômico-social.[542]

Nesse sentido, *O contrato social* propõe pensarmos não apenas uma nova constituição política, mas uma outra constituição social, uma outra ordem jurídica, política e social. Como já vimos, o pacto social pressupõe que os homens renunciem a sua liberdade, seu instrumento elementar de auto-conservação, e acordem mutuamente em se reunir em associação. Mas Rousseau pretende que essa associação não signifique a destruição da liberdade individual, mas sim que ela a concilie com a nova ordem social, pois como poderia uma ordem social que arranca do homem algo tão elementar ser manter legítima? É preciso que o homem possa conservar sua liberdade para que a associação seja legítima, e é a partir do contrato social que Rousseau vê a efetivação de tal possibilidade.[543]

---

[541] MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito**: dos gregos ao pós-modernismo. Tradução de Jeffesorn Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 188.
[542] COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 30, 31.
[543] "'Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todo, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes'.

Para garantir tamanha exigência, Rosseau preconiza que as cláusulas dos contratos se reduzem, na verdade, a uma só, a alienação total de cada associado, que transferem todos os seus direitos a toda a comunidade. Ao passo que se entregam integralmente ao contrato, a condição se dá igualmente a todos, de modo que não há interesse de ninguém em fazê-la penosa aos demais. Como a alienação é irrestrita, "a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar", já que todos os direitos particulares foram transmitidos à comunidade e não há ninguém superior. Desse modo, "cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém", e como cedem todos, ninguém tem nada acrescentado além daquilo que já tinha, enquanto que todo equivalente cedido é transferido à força da comunidade que se converte à conservação do que todos possuem. Consoante Rousseau,[544]

> Se, pois, retiramos do pacto social o que não é de sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: *Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.*[545]

Em Rousseau a liberdade ganha, pois, um conceito diverso. Já apontamos o fato de que ela é moldada pelo próprio processo social. Aqui, não poderia ser diferente. O contrato exige que a liberdade individual seja submetida a vontade geral ao mesmo tempo em que ela se conserva. Para aderir ao contrato, o indivíduo é *forçado a ser livre*. A liberdade em Rousseau, assim, não se refere mais apenas à vontade livre do indivíduo; ela passa a ser plenamente compatível com sua sujeição a uma outra vontade, a vontade geral, configurando a liberdade civil.[546]

Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 20, 21).

[544] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 21. Destacamos: "Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas as demais, tomava outroa o nome de *Cidade*, e hoje o de *República* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo e *Potência* quando comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto participantes da autoridades soberana, e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, porém, confundem-se amiúde e são tomados um pelo outro; basta saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão." (Ibidem, p. 22, 23).

[545] Ibidem, p. 22.

[546] KELSEN, Hans. **A democracia**. Traduão de Ivone Castilho Benedetti et. al. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 174-175.

Toda a força individual é então decomposta e reintegrada como força da coletividade, sem que com isso cada indivíduo perca sua liberdade, já que toda a liberdade individual é realizada nessa associação na medida em que a vontade individual mesma está contida no todo e a vontade do todo assegura o pacto. Dessa forma, o bem comum é o fundamento da coletivitidade instituída, sua vontade geral, e esse bem comum é necessariamente o bem individual daqueles que se associaram.[547]

Segundo a consideração crítica de Ciriza, a formalização e a juridicização da ordem política que se estabelece por meio do contrato social apresenta a conveniência inegável de ser o resultado do consenso, acarretando ao mesmo tempo a ilusão de regularizar as relações entre os indivíduos a partir da partilha de direitos e deveres determinados segundo uma norma abstrata que desconsidera os particulares. O funcionamento do contrato conta necessariamente com a homogeneização e abstração, com a formação de um corpo abstrato em detrimento do corpo real, que nem por isso é menos corruptível: o corpo social. Temos, com isso, duas principais ficções da qual depende o contrato e a juridicização da ordem política[548]:

> Por um lado, a ficção da origem, a quimera do estado de natureza como estágio prévio de igualdade e liberdade, onde encontramos indivíduos imersos numa relação transparente consigo mesmos e com a natureza, despojados de cultura, linguagem, propriedade, família. Em segundo lugar, a ficção da substituição do corpo real dos sujeitos por um novo corpo, incorpóreo e demarcado, indiferenciado e etéreo, embora corruptível: o corpo social. Recorrer ao estado de natureza permite a crítica dos costumes e dos privilégios ao contrastar a imagem das calamidades que a saída do estado de natureza trouxe para espécie humana – ao instalar no coração de cada homem e da sociedade afecções e ambições, desigualdades e injustiças, luxos e misérias, arbitrariedades e tropelias que o isolamento teria evitado – e proporciona, além do mais, o modelo de organização da nova ordem

[547] MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 98, 197. Destacamos ainda consoante Kelsen: "Coloca-se de imediato, a questão: e quanto aos que votam contra a maioria? Estão submetidos a uma lei adotada desse modo? A resposta de Rousseau é esta: "'Se, então, houver adversários quando da elaboração do contrato social, sua oposição não invalida o contrato, mas apenas impede que estes sejam nele incluídos. São estrangeiros entre os cidadãos'. Isto parece significar que os que vontam contra a lei adotada pela maioria não estão sujeits a ela. Mas isso, certamente, Rousseau não pode aceitar. Ele continua: 'Instituído o Estado, residência equivale a consentimento: habitar o território é submeter-se à soberania'. [...] Mas, então, coloca-se a questão de como justificar esse princípio através da idéia de liberdade natural. 'Mas pergunta-se', diz Rousseau, 'de que modo um homem pode ser ao mesmo tempo livre e forçado a adaptar-se a vontades que não as suas próprias. Como os adversários podem ser simultaneamente livres e sujeitos a leis com as quais não concordaram?' Para mostrar como um homem pode ser considerado livre, isto é, como pode estar sujeito somente à sua vontade mesmo quando submetido a uma lei contra cuja adoção votou, Rousseau faz uma interpretação do significado do ato de votar. Ao votar a favor ou contra adoção de uma lei, o cidadão não expressa sua própria vontade, mas sua opinião sobre a vontade geral." (KELSEN, Hans. **A democracia**. Traduão de Ivone Castilho Benedetti et. al. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 176.

[548] CIRIZA, Alejandra. *A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 95

> social. Por outro lado, a substituição do corpo real pelo ficcional permite a transfiguração do sujeito concreto em cidadão abstrato, expulsando ao mesmo tempo as diferenças sociais do espaço político.[549]

Rousseau, portanto, nem precisaria tocar nas condições econômico-sociais para lidar com o problema da desigualdade social do estado de coisas pós-contrato. O próprio contrato, invertendo o sujeito real em sujeito abstrato, apaga as diferenças sociais do espaço político, que efetivamente existentes ou não, se tornam irrelevantes à ordem política, pois nela todos estariam em pé de igualdade. Resolve-se o problema sem resolvê-lo.

Mas parece haver mais no *Contrato* do que se entrevia no *Discurso*. Como esclarece Cassirer, a tese antes posta por Rousseau no *Discurso* é de certa forma abandonada. Se lá ele via na desnaturalização criativa do homem primitivo a anunciação da ruína dos homens e a perpetuação da desigualdade dos homens, n'*O Contrato* essa transformação é a esperança para a realização da liberdade e da vontade de todos de forma igualitária. O que era a fonte de todos os males e perversões do homem se torna agora o umbral do reino da liberdade.[550]

> Não se trata de libertar e emancipar o indivíduo no sentido de que ele seja expelido da forma e da ordem da comunidade; ao contrário, trata-se de encontrar uma forma comunitária que proteja com toda a força concentrada da associação estatal a pessoa de cada indivíduo, e o indivíduo, unindo-se aos outros, obedeça apenas a si mesmo, apesar de fazer parte dessa união. [...] Desse modo, porém, eles renunciam à independência do estado natural, à *indepéndance naturelle* –, mas eles a trocam pela verdadeira liberdade que consiste na ligação de todos com a lei. E somente assim eles se tornaram os indivíduos no sentido mais elevado, personalidades autônomas. Rousseau não hesita agora nenhum momento em elevar esse conceito moral da personalidade bem acima do mero estado natural. Neste caso, suas palavras são de uma agudeza e de uma clareza inequívocas das quais não o julgaríamos capaz, ele que é considerado adorador cego do "homem primitivo". Embora o homem ao ingressar na sociedade se prive de diversas vantagens que possui no estado natural, em compensação ele ganha um tal desenvolvimento de suas capacidades, um tal despertar de suas idéias e um tal enobrecimento de seus sentimentos que se não existissem os abusos desta nova ordem que frequentemente o degradam, mantendo-o abaixo do estado natural, ele deveria abençoar incessantemente o momento feliz que o arrancou para sempre desse estado, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente e num homem.[551]

---

[549] CIRIZA, Alejandra. *A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 95.

[550] CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 57.

[551] Ibidem, p. 56, 57.

Mas essa renúncia à liberdade natural não é incondicional. Rousseau vê nas condições do *Contrato* a possibilidade de estabelecer a transformação do homem natural em homem político sem que com isso se tenha de abandonar o "espírito" humano. A nova associação de homens somente será legítima e somente realizará os homens como tais se puder garantir que todos alcancem a verdadeira liberdade. A razão, que desorientada embrutece os homens, tornando-os desumanos e traiçoeiros, deve estar norteada pela vontade moral. A associação de homens deve estar sobretudo assentada sobre uma ordem ética orientada pela liberdade moral e pela exclusão de todo e qualquer arbítrio.

Todos renunciam sua liberdade, mas não ao arbítrio particular de um terceiro, e sim a uma totalidade da qual são parte. A cidadania é, portanto, ativa, os indivíduos são tanto súditos quanto cidadãos, são membros do soberano diante dos particulates e membros do Estado diante do soberano. A vontade pública, investida no soberano, obriga todos os súditos em face dele, mas ninguém obriga o soberano em face de si mesmo, pois ao soberano não se pode impor nenhuma lei que não possa infringir; é o soberano mesmo que põe a lei. Contudo, como o contrato é a lei que o constitui, o soberano não pode derrogar essa lei; "violar o ato pelo qual ele existe seria aniquilar-se, e o que nada é nada produz. Sendo o soberano todos os pactuantes, ninguém pode se ofender sem que se afronte o corpo todo, bem como ninguém que ofenda o corpo pode esperar que seus membros não se ressintam disso. Desse modo, interesse e dever obrigam todas as partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, reunindo nessa relação dúplice soberano-súdito todas as vantagens que derivam dela, e sendo o soberano formado por todos os indivíduos que o compõem, seu interesse não é outro que o interesse dos particulares, cujo conteúdo se exprime pela vontade geral, a qual todos devem obedecer, pois essa é a condição para atingir o bem comum e preservar os indivíduos contra qualquer dependência pessoal, tirania ou abuso.[552]

A vontade geral é, portanto um conceito fundamental, se firmando como a diretriz de toda vida social. Todos os interesses pessoais que se contrapõem a ela são ilegítimos e o bem comum deve prevalecer. Não se trata, porém, apenas de ua soma ou média matemática das vontades

[552] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 23-25. Conforme Rousseau, "[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada." (Ibidem, p. 33).

particulares dos súditos-soberanos, mas de uma vontade que, além de observar os apectos formais próprios dos instrumentos político-jurídicos de governo, deve estar orientada ao bem comum, mesmo que tal bem não seja compreensível aos particulares.[553]

> A vontade geral é um conceito específico; não se trata do simples cálculo matemático da "vontade de todos", como a mera manifestação empírica dos otos em qualquer sistema eleitoral simples. A vontade de todos só se converte em vontade geral quando estiver em conformidade com os objetivos do bem comum; em geral, é simplesmente a vontade de uma maioria, ou de uma minoria que tem voto. Uma sociedade pode não ter uma vontade geral; ao contrário, sua "vontade de todos" pode ser aquela de uma facção política, e seu objetivo tão-somente a expressão de grupos de interesse dominantes.[554]

Segundo Rousseau, há uma diferença inequívoca entre a vontade de todos e a vontade geral. A vontade geral concerne tão somente ao bem comum, enquanto que a vontade de todos diz respeito ao interesse privado, representando apenas uma soma de vontades particulares. Mas quando os interesses particulares que se opõem se anulam mutuamente, resta, como a soma das diferenças desses interesses, a vontade geral.[555]

O que concretiza a vontade geral é a lei. A vontade geral, enquanto expressão do bem comum e da vontade de todos prevalecente, é consignada por meio das leis, que se expressam como vontade impessoal e universal do povo e que devem assegurar a liberdade e a igualdade dos cidadãos.[556] Convergem assim a liberdade de pôr a si mesmos, enquanto soberano, as leis, e a

---

[553] MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 198, 197.

[554] MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito**: dos gregos ao pós-modernismo. Tradução de Jeffesorn Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 190.

[555] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 37. A vontade de todos é, assim, simplesmente um conjunto das vontades particulares, enquanto que a vontade geral surge como a parte indiscernível resultante da diferença entre as vontades particulares que compõem esse conjunto. A vontade geral aparece assim como um excesso que escapa ao conjunto das vontades particulares, cujo resultado como vontade geral só pode ser pressuposto, já que esse excesso é sempre contingente e só pode aparecer como resultado de um processo concreto. Ora, a única forma de legitimar a vontade geral de antemão é pressupô-la como a vontade geral, antes mesmo que, em qualquer situação concreta, ela possa ser verificada como tal. Como a vontade geral é uma parte indiscernível que excede a vontade de todos, como é possível determinar o que é realmente a vontade geral e o quão diferente ela é da vontade de todos, se o único parâmetro de medida é o "bem comum", cuja definição é dada pela própria decisão da maioria? Isto é: qual é a diferença efetiva entre vontade da maioria e vontade geral quando a soberania rousseaniana é posta em prática (se é que algo como a vontade geral possa existir nesses termos)?

[556] "Se indagarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de qualquer sistema de legislação, chegaremos à conclusão de que ele se reduz a estes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 62). Como salienta Mascaro, "na fórmula da liberdade e da igualdade como orientadoras da vontade geral está estampada a direção emprestada por Rousseau ao processo revolucionário francês, que tinha os dois lemas por bandeira. Tais também eram os lemas de toda a filosofia do direito e políta moderna, que se assentava no interesse burguês – liberdade de contratos e igualdade

obediência à lei que determinaram a si mesmos enquanto súditos. Soberania e vontade geral estão intrinsecamente conectados, e a única forma de se exercer a soberania é por meio da expressão da vontade geral cujo sujeito é o povo e cuja extensão prática se materializa no governo como corpo intermediário estabelecido entre povo e soberano.

> É no governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. Pode-se representar esta última relação pela dos extremos de uma proporção contínua, cuja media proporcional é governo. O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo, e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é necessário que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do governo, tomado em si mesmo, e o produto ou poder dos cidadãos, que por um lado são soberanos e, por outro, súditos.[557]

Enquanto o Estado existe por si mesmo, já que não é nada mais do que os cidadãos tomados num sentido passivo, o governo só existe pelo soberano. A vontade do governo ou do princípe deve ser necessariamente a da vontade geral ou da lei, já que a sua legitimidade está fundada sobre a vontade geral. Prevalecendo a vontade particular do princípe sobre a vontade geral, o laço que une o governo à soberania se desfaz, e o princípe já não pode mais exprimir a soberania do povo, de forma que o corpo político é dissolvido já que o governo não pôde responder ao princípio que orienta a sua ação em geral, que é o de zelar o bem comum consagrado pela vontade geral.[558]

A concepção que Rousseau suscita de governo é bastante diferente das concepções anteriores. O governo é uma "força intermediária" entre soberano e Estado, isto é, ele estabelece "uma mediação entre a generalidade dos atos legislativos do Soberano e a particularidade dos comportamentos dos súditos". Ele é responsável por submeter os assuntos particulares à generalidade das normas públicas. Isso não impede, assim, que o governo aparece sob diversos regimes diferentes, pois todo governo legítimo só pode ser um governo que exprime a vontade geral do povo e, portanto, todo governo é republicano, independente da forma que assuma.[559]

---

formal. Mas, nesse sentido, Rousseau é muito mais profundo, progressista e crítico. Estabelece uma base material à igualdade, sem a qual não se pode falar em construção da vontade geral. (MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014, p. 199.

[557] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 73.

[558] Ibidem, p. 76.

[559] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 161-164.

O que define a democracia para Rousseau, portanto, não é o simples fato de que o governo media a vontade da maioria – já que todo governo, para ser legítimo, deve cumprir com esse pressuposto elementar – mas sim que o governo mesmo, dividido em executivo e legislativo e composto por magistrados, legisladores, governadores, é propriamente composto, em sua maioria, pelo povo, existindo mais cidadãos magistrados que simples cidadãos particulares.[560]

Rousseau propõe assim um modelo de democracia ideal cuja determinação essencial não reside apenas no fato de que o poder soberano é a expressão da vontade do povo, mas de que o próprio povo, ou ao menos a maior parte dele, exprime sua vontade, sem intermediadores. Isto é, Rousseau propõe um modelo de democracia direta, ao menos para uma parte do povo.[561]

Entretanto, isso pressupõe que os cidadãos pudessem participar ativa e constamente das discussões e decisões políticas. Como aponta Rousseau, esse governo se mostra insuficiente em alguns pontos, já que acabaria por se formar um governo sem governo, caindo numa aporia. Não seria conveniente que o mesmo corpo que cria as leis tivesse de as executar, nem que esse corpo desviasse sua atenção dos desígnios gerais para se concentrar nos seus objetivos particulares. Interesses privados e negócios públicos tenderiam a se misturar. Seria impraticável lidar com as demandas lógicas que o exercício direito do poder pelo povo exige[562]. Como esclarece Goyard-Fabre,

> [...] a definição tradicional da democracia como governo do povo pelo povo comporta um grave vício de fundo: a identificação que ela instaura entre potência legislativa e potência executiva basta para condená-la. Como é que o povo, pergunta Rousseau, poderia permanecer sempre "incessantemente reunido para cuidar dos assuntos públicos"? Como imporia ele silêncio às agitações intestinas e às revoltas que sacodem as massas populares? E, se pudesse recorrer, como preconizou, a "comissões" ou a "representação", ele se atolaria em dificuldades lógicas que a prática não conseguiria sperar: sendo a soberania indivisível, um povo que constituísse representantes para se governar não seria mais um

[560] Destacamos: "O soberano pode, em primeiro lugar, confiar o governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados que simples cidadãos particulares. Essa forma de governo denomina-se *Democracia*". (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 81.

[561] Não é dificilmente imaginar esse modelo sendo aplicado hoje sem que com isso haja necessáriamente alguma transformação efetiva na ordem política e social. Basta notarmos a grande quantidade de conselhos deliberativos e consultivos formados por membros da população e outros instrumentos mais rudimentares de participação popular direta como plebiscitos e referendos ou consultas públicas via internet para percebermos como essa promissora ideia de Rousseau foi tragada facilmente e de maneira distorcida pela prática política contemporânea.

[562] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 82.

> povo; o ilogismo da situação representativa torna praticamente impossível uma democracia verdadeira.[563]

Uma democracia nos moldes descritos por Rousseau cai, portanto, no impossível ou no campo de uma utopia tão distante que sequer poderíamos vislumbrá-la no horizonte de expectativas. Um governo democrático, fazendo-se efetivo, estaria fadado à destruição. Nas palavras de Rousseau, "se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens".[564]

A crítica rousseaniana da desigualdade social e as aspirações utópicas d'*O contrato social*, porém, em parte foram ignoradas pela prática política e na sua outra parte parte não tardaram a ser absorvidas não apenas no discurso, mas na própria prática política, jurídica e institucional da sociabilidade moderna – não por acaso podemos encontrar em vários documentos constitucionais, incluindo na Constituição brasileira, o lacônico preâmbulo normativo de que todo poder emana do povo, uma cooptação risível do conceito de vontade geral e da ideia de legitimação do poder pela soberania popular – eliminando qualquer lampejo de contestação radical e efetiva contra a ordem simbólico-social atual. Isso não se dá por alguma incipiência das ideias que Rousseau concebeu, nem por alguma intenção oculta do autor. Como já demonstramos no capítulo anterior, os princípios que Rousseau apresenta em sua teoria política, como liberdade, igualdade, soberania popular etc. característicos do ideário iluminista, não só puderam ser facilmente conciliados com a sociabilidade capitalista sob sua forma ilusória e fetichista, como acabaram por se revelar como expressões constitutivas da e constituídas pela própria forma social do capital. Rousseau estava soterrado demais sob o seu tempo para que pudesse fazer uma crítica radical da sociedade burguesa, para pensar na possibilidade de uma emancipação não somente política, mas "humana"[565], embora

---

[563] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 167.

[564] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 84.

[565] Essa emancipação de caráter exclusivamente político, como notou Marx, não é suficiente, já que é incapaz de romper com os fundamentos ontológicos que determinam a forma de vida social. É apenas com a destruição do homem político, com a eliminação da antonomásia de cidadão, que se faz possível o despontar do homem como ente genérico: "*Toda* emancipação é *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem.* A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual em sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 54.

as críticas e considerações que ele apresenta tanto no *Discurso* quanto em *O contrato social* o coloquem entre a teoria jurídica burguesa e a crítica jurídica contemporânea e sejam de absoluta importância para se pensar as determinações e contradições que constituem nossa forma política.

Por fim, em Emanuel Joseph Sieyès, encontramos o substrato teórico do arsenal conceitual que fundamentou o fim do Antigo Regime e que também acabou por definir o formato último da metapolítca da política moderna. A influência decisiva de Sieyès na configuração do constitucionalismo democrático iniciado pela Revolução Francesa, porém, não se deu tanto pela altura de sua produção – que não podemos negar, é claro – mas por força do momento em que se deu essa produção.

O panfleto *O que é o Terceiro Estado?* alavancou o cânone da Catedral de Chartres a uma carreira política notável, e o fez comumemente conhecido como o fundador da Revolução Francesa, já que além de escrever o panfleto, Sieyès foi o autor da declaração de soberania da Assembléia Nacional, assinada em junho de 1789. Segundo Sewell Jr., a combinação do panfleto de profundidade filosófica, destreza retórica e importância prática, junto ao fascinante itinerário político de Sieyès, fazem de *O que é o Terceiro Estado?* um ponto de entrada inultrapassável à cultura da Revolução Francesa.[566]

O contexto histórico de elaboração de *O que é o Terceiro Estado?* se dá num tempo de crises e controvérsias políticas que acabaram por desembocar na Revolução Francesa. A França se encontrava numa profunda e longa crise política, e o Estado francês beirava a falência.

Para que o Estado francês pudesse aumentar suas receitas e sanar seus impasses financeiros, a coroa precisaria taxar as rendas da nobreza, uma classe rica que estava excluída da maior parte da taxação. Mas a crise fiscal havia enfraquecido tanto o governo que o rei não era capaz de impor sua vontade sem que para tivesse de obter alguma forma de consentimento legal da aristocracia. Muitos nobres estavam dispostos a pagar, mas não sem com que isso repercutisse sérias obrigações políticas em seu favor, já que ao longo dos séculos a coroa havia concentrado a maior parte do poder em um Estado absoluto e centralizado.[567]

Além disso, toda nova taxação, segundo a teoria constitucional tradicional, tinha que ser aprovada pelos Estado-Gerais, um corpo feito de reprensantes dos três Estados do reino: o clero, a nobreza e os cidadãos do Terceiro Estado. Mas os Estados-Gerais não se reuniam em assembleia

---

[566] SEWELL Jr, William H. **A rhetoric of bourgeois revolution**: the Abbé Siyes and *What is the Thrid State?*. Durham; Londres, Inglaterra: Duke University Press, 1994, p. 2.
[567] Ibidem, p. 3

desde 1614, e a coroa já havia deliberadamente instituído diversos impostos sem o consentimento dos Estados-Gerais. Convocar uma assembleia dos Estados-Gerais em um momento tão delicado politicamente como o daquele momento iria desencadear uma torrente de exigências acumuladas, bem como reivindicações para que os Estados do reino se encontrassem regularmente: algo com o qual a coroa não estava disposta a arcar. A outra alternativa seria recorrer ao Parlamento de Paris, a mais alta corte do reino. No entanto, o Parlamento há décadas havia se demonstrando extramemente resistente ao absolutismo da realeza, constituindo uma vanguarda da resistência liberal, de modo que a coroa temia que o Parlamento apelasse à população para apoiá-los nas exigências de limitar o poder real e de conceder a garantia de direitos legais e liberdades pessoais. Diante de alternativas inconevientes e caras demais ao domínio da coroa, ela decidiu por apelar a uma outra instituição: a Assembléia dos Notáveis, um corpo de nobre e arquebispos que se mostrava uma opção mais interessante se comparada às anteriores. Entretanto, o tiro saiu pela culatra: os Notáveis se reuniram e decidir que cabia aos Estados-Gerais toda matéria tocante à taxação. A crise se aprofundou e o Parlamento desafiou o rei abertamente, iniciando uma campanha em defesa dos direitos individuais e do estado de direito. A coroa, insistemente, dispensou o parlamento em maio de 1788 e tentou forçar as reformas fiscais por conta própria, o que provocou uma revolta e tornou o país ingovernável. Em setembro de 1788, Luis XVI capitlou, e finalmente convocou os Estados-Gerais.[568]

É nesse contexto que o panfleto *O que é o Terceiro Estado?* é publicado, recebendo ampla repercussão pública. Catapultado na vida política, o abade Sieyès, inobstante membro do clero, foi eleito representante do Terceiro Estado de Paris, tornando-se um dos grandes representantes da vontade da Revolução durante o importante verão de 1789.

Denunciando os poderes e as prerrogativas exclusivas da nobreza e do clero em contraste com a insignificância política dos cidadãos, Sieyès se insurgiu contra os apanágios e a gravosa discrepância da participação política entre os Estados, vendo no Terceiro Estado a única parte dos Estados-Gerais que realmente compunha, por si só, uma nação completa, já que todos os empregos e serviços essenciais à sobrevivência e prosperidade da nação eram suportados pelo Terceiro

[568] SEWELL Jr, William H. **A rhetoric of bourgeois revolution**: the Abbé Siyes and *What is the Thrid State?*. Durham; Londres, Inglaterra: Duke University Press, 1994, p. 3-4.

Estado[569]. Nada pode ir bem sem o Terceiro Estado. Como acusa Sieyès, o Terceiro Estado era tudo, mas até então não tinha sido nada na ordem política existente, e ele quer ser algo.[570]

Com isso, Sieyès ira levantar as bases de uma teoria da Nação-Estado, cujo fundamento se erige sobre um conceito reformulado da ideia de democracia. Inspirado nas ideias de Rousseau – embora carente da radicalidade que passou despercebida na teoria rousseaniana – Sieyès concebe a nação como um corpo de associados que vivem sob uma mesma lei comum, representados pela mesma legislatura, repudiando assim qualquer noção de casta ou de classe privilegiada. Dessa forma, só podem ser membros da nação aqueles que compõem o Terceiro Estado.[571] O Terceiro Estado é a Nação, e somente ele é a Nação, e é ele a Nação toda.

---

[569] Segundo Sewell Jr., a ideia de divisão do trabalho é essencial para a perpectiva de Sieyès de que o Terceiro Estado era tudo e a nobreza não era nada. Esse ponto de vista está assentado sobre o princípio de que é o trabalho que cria toda a riqueza, e que remete a outros dois princípios da economia política: a divisão do trabalho e a livre concorrência. Enquanto a nobreza apenas goza de privilégios, é o Terceiro Estado que concentra todos os cidadãos produtivos, que, através de seu trabalho, contribuem para a formação da riqueza material da sociedade. Por outro lado, para Sieyès, é apenas através da livre concorrência – princípio que ele pressupõe acriticamente – que todos os tipos de profissões são acessíveis a todos e as diversas tarefas essenciais da sociedade podem ficar ao encargo dos mais capazes. (SEWELL Jr, William H. **A rhetoric of bourgeois revolution**: the Abbé Siyes and *What is the Thrid State?*. Durham; Londres, Inglaterra: Duke University Press, 1994, p. 80-88).

[570] SIEYES, Emmanuel Joseph. *What is the Third State?* in: **Political writings**: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791. Tradução de Michael Sonenscher. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2003, p. 94-95). Contra os privilégios exacerbados do clero e da nobreza, Sieyès havia escrito, em novembro de 1788, poucos meses antes de *O que é o Terceiro Estado?* – que propôs como uma continuação do escrito anterior – o *Um ensaio sobre os privilégios*. Neste texto, Sieyès já manifesta aquilo que ensejaria a crítica de seu panfleto, insurgindo-se contra os privilégios abusivos da nobreza e do clero. Para o abade, tudo que não é proibido pela lei, é parte do domínio da liberdade civil e é livre para toda a comunidade. Portanto, garantir a alguém, por meio de um privilégio exclusivo, algo que pertence a toda a comunidade, seria enganar toda a comunidade em prol de um indivíduo: uma ideia injusta e absurda. Os privilégios extrapolam a esfera do direito comum e eram por isso um ultraje. Todos os privilégios são absolutamente contrários ao fim último de toda a sociedade política, e são por isso, em sua essência, injustos e odiosos. (SIEYES, Emmanuel Joseph. *An essay on privilegies* in: **Political writings**: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791. Tradução de Michael Sonenscher. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2003, p. 71).

[571] Ibidem, p. 97-98. Tanto entendeu assim que o Terceiro Estado de fato assumiu a Assembléia Nacional para si. Como aponta Sewell Jr., "[...] se o Terceiro Estado era realmente toda a nação, então seus representantes nos Estados-Gerais tinham a autoridade de declararem a si mesmos a legítima assembçéia nacional do país na ausência dos representantes das outras duas ordens e procederem a elaboração de uma constituição por sua conta. Surpreendemtente, os representantes do Terceiro Estado de fato tomaram este curso de ação. Em 17 de Junho eles votaram de forma esmagadora por uma declaração, de autoria de Sieyès, na qual eles se auto-designaram a Assembléia Nacional, arrogando para si, portanto, o poder de determinar a constituição da nação e criar leis obrigatórias. Essa captura dos poderes constituinte e legislativo pelo Terceiro Estado foi, da perspectiva juridical, o evento crucial da Revolução de 1789. Ea transferiu a soberania do rei para a nação e colocou a Assembléia Nacional dos representates do povo na cabeça do Estado. Embora a Assembléia Nacional tenha conquistado a iniciativa, ela dificilmente estava segura em seu exercício do poder, até que a coroa, mais tarde, foi enfraquecida durante o verã e o outono de 1789 por uma série de levantes populares – a tomada da Bastilha em 14 de julho, a revolta em massa de camponeses em julho e augusto, e os 'dias de outubro', nos quais o rei foi forçado a se mover de Versalhes para Paris, tornando-se um refém em potencial da Guarda Nacional parisiense. Mas começando em junho de 1789, a Assembléia Nacional procedeu uma radical revolução política e juridical e elaborou uma constituição escrita baseada nos direitos do homem e do cidadão. O passo crucial da revolução jurídica foi tomado em 4 de agosto, quando a Assembléia Nacional aboliu todos os privilégios legais, eliminando assim a nobreza como uma ordem separada do estado e da sociedade." Texto original: "[...] if the Third Estate was actually the entire nation, then its representatives to the Estates-General had the authority

> Esse corpo político resulta, explica ele, do compromisso contratual de todos aqueles que o compõem e exprimem a vontade geral que o anima. A Nação-contrato forma assim uma comunidade democrática na qual nacionalidade e cidadania são uma única e mesma propriedade. No entanto, por causa de seu artificialismo construtivias, a nacionalidade não se manifesta espontaneamente. É por isso, diz Sieyès, que não se pode separar a Nação de seus representantes. Nesse sentido, o terceiro estado – que é "a própria Nação" – deve compor sozinho a Assembléia Nacional. Com efeito, os representantes são os órgãos da Nação; eles querem pela Nação inteira. O que eles detêm não é um mandato imperativo que faria deles os portadores de voto de seus eleitores, mas um "mandado representativo", pelo qual agem de acordo com a vontade nacional soberana.[572]

Apesar de assumir para si a herança da teoria política Rousseaniana, logo vemos a distância entre a altura e a intenção do discurso filosófico de ambos. Enquanto Rousseau aspira, n*'O contrato social*, uma democracia direta, ou quase direta, Sieyès vê justamente na democracia representativa o regime político mais adequado. A legitimidade desse regime estaria na representação pelo corpo de representantes designados por sufrágio em nome de toda nação, e essa democracia seria alimentada pela "paixão nacional, pelo amor à liberdade e pela aspiração igualitária".[573]

O fundamento de legitimidade do regime democrático está, portanto, na *soberania nacional*. Ressaltemos que Sieyès não emprega a palavra povo especificamente, mas o termo Nação. Para ele, a Nação existe acima de tudo, ela é a origem e o fundamento de tudo e sua vontade é a vontade da lei, pois ela é a própria lei. Acima dela, somente o direito natural.[574]

---

to declare themselves the country's legitimate national assembly in the absence of representatives of the other two orders and proceed to elaborate a constitution on their own. Astonishingly, the representatives of the Third Estate actually took this course of action. On 17 June they voted overwhelmingly for a declaration, authored by Sieyes, in which they designated themselves the Nation Assembly, thus arrogating themselves the power to determine the nation's constitution and make binding laws. This seizure of constitutive and legislative power by the Third Estate was, from a juridical perspective, the crual event of the Revolution of 1789. It transferred sovereignty from the king to the nation and placed a National Assemby of the people's representatives at the head of the state. Although the National Assembly had seized the iniative, it was hardly secure in its exercise of power until the crown was further weakened over the smmer and fall of 1789 by a series of popular uprisings – the storming of the Bastille on 14 July, a massive revolt of the peasants in July and August, and the 'October days', in which the king was forced to move from Versailles to Paris, becoming a virtual hostage of the Parisian National Guard. But beginning in June 1789, the National Assembly carried out a radical juridical and political revolution and elaborated a written constitution based on the rights of man and citizen. The crucial step of the juridical revolution was taken on 4 August, when the National Assembly abolished all legal privileges, thereby eliminating the nobility as separate order in state and society." (Ibidem, p. 6, 7).

[572] GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 181.

[573] Ibidem, p. 181. Na verdade, Sieyès enxerga na democracia direta, ou como ele a chama, "democracia pura", um grave risco ao interesse da coletividade, enquanto que, por outro lado, considera o governo representativo essencial. (GOLDONI, Marco. **La dottrina costituzionale di Sieyès**. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2009, p. 40).

[574] Ibidem, p. 182.

O sujeito do poder é a Nação, e ela é, assim, o soberano. Sendo a Nação o Terceiro Estado, o Terceiro Estado é o verdadeiro soberano. Mas com os privilégios dissolvidos, todos podem assim integrar, igualmente, a Nação. A Nação devém, pois, a reunião dos indivíduos que, em associação sob uma lei comum, investem em comunidade sua vontade. A vontade nacional é então a soma das vontades dos indivíduos, e não a soma das diferenças das vontades particulares como o era em Rousseau. Os indivíduos, através da soma das suas vontades, se realizam como Nação. Todos dependem do esforço de cada um, e através do esforço de todos que a Nação pode prosperar. Sob a mesma lei, todos gozam dos mesmos direitos e são representados pela mesma legislatura. Todos os indivíduos são então, iguais, ao menos no campo da igualdade cívica, já que para Sieyès as desigualdades materiais não apenas são comuns como inclusive estão resguardadas pela lei.[575]

A Nação é uma só, e progride em conjunto, florescendo não como um todo unitário livre, mas como um conjunto de indivíduos que prosperam em conjunto na unidade que a Nação representa. A Nação não é, então, propriamente o conjunto de cidadãos, mas uma noção fantasmática que simula o conjunto de cidadãos, cujas vontades não são efetivamente introjetadas no corpo da Nação, mas são por elas representadas no âmbito do governo pelos representantes da Nação. Note-se que há uma dupla mediação aqui: o conceito de Nação não só neutraliza uma multiplicidade de vontades particulares díspares que desaparecem em uma unidade volitiva virtual, como também transpõe essa vontade única virtualizada para um agente representativo que se manifesta como mediador dessa vontade. Se por um lado, portanto, a ideia de representação a princípio parece não conseguir resolver o problema conciliar vontades divergentes, por outro lado ele nem precisa fazê-lo, já que as dissolve em uma vontade única pressuposta, cuja efetivação não se dá pela própria Nação, mas por um agente eleito que representa essa vontade. No final das contas, parece que se torna quase impossível saber se o representante reproduziu as vontades do representado ou efetivamente as criou. Segundo arremata Goldoni,

---

[575] Segundo Sieyès, "desigualdades de propriedade e de indústria são como desigualdades de idade, sexo, altura, cor, etc. Elas não infringem a *igualdade* cívica, porque os direitos de cidadania não podem ser anexados a tais diferenças. Sem dúvida, vantagens *individuais* como essas gozam da proteção da lei. Mas o legislador não tem parte na criação de diferenças desta natureza ou em conferir privilégios para alguns e suprimindo-os de outros." Texto original: "Inequalities of property and industry are like inequalities of age, sex, height, color, etc. These do not infringe upon civic equality, because rights of citizenship cannot be attached to such differences. Doubtless, *individual* advantages like these enjoy the protection of the law. But the legislator has no part in creating differences on this nature or in coferring privileges on some and withholding them from other." (SIEYES, Emmanuel Joseph. *What is the Third State?* in: **Political writings**: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791. Tradução de Michael Sonenscher. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2003, p. 155, 156, tradução nossa).

> Para alcançar um delicado equilíbrio, Sieyès reconcilia habilmente a ideia que de modo impreciso pode ser definida como vontade geral, que deriva tanto de um ato de conhecimento quanto de um ato de vontade. Nesse sentido, o representante é eleito *no* colégio, e não *pelo* colégio. Isso significa que o colégio eleitoral (ou departamento) não passa de expressão ou instrumento de uma articulação administrativa e não política da Nação. O eleito representa a nação inteira ("um deputado é deputado da nação"): nesse sentido, Carré de Malberg enfatizou o fato de que para o abade o representante quer para toda a nação. Escolhido por uma cinrcunscrição específica, o eleito para a Assembléia é investido com a tarefa de representar toda a nação. Como sabemos, este é um princípio que será recebido em muitas constituições modernas.[576]

Nesse modelo proposto por Sieyès de democracia representativa, o eleito recebe um mandato através da circunscrição eleitoral, representando toda a nação. Mas não cabe a ele descobrir uma vontade pré-formada. Isto é, saber se o representante reproduz as vontades do representa ou se ele as cria não é sequer uma questão pertinente. Enquanto representante da nação, o eleito representa a sua vontade e media essa vontade em seu mandato. Mas essa vontade se forma através dele; o representante não é um mero "mensageiro de voto". Nos momentos decisórios, as decisões dos eleitos, que por força da representação compõem a decisão da vontade nacional, são resultado das opiniões que são dadas e confrontadas por eles mesmos em meio a um processo deliberativo. Nesse processo deliberativo, conhecem-se as opiniões dos eleitos representantes, comparam-se suas vontades individuais, reconciliam-nas, modificam-nas, etc., a fim de obter um resultado que seja válido para a maioria.[577]

Na prática, a vontade nacional não é, portanto, um pressuposto do poder soberano, mas o resultado dela, embora o resultado, para ser válido, deva estar fundamentado pelo poder soberano cujo sujeito é a Nação. Tendo sido eleito pela Nação, o eleito pode decidir por ela, pois representa sua vontade soberana e seus interesses. Em síntese: o resultado do processo deliberativo é uma decisão política válida, pois constitui a vontade da Nação. Mas a vontade da Nação já se manifesta como fundamento do próprio processo deliberativo, na medida em que esse processo de deliberação se dá nas formas como a vontade nacional acordou, através de um procedimento determinado por

---

[576] Texto original: "Al fine di pervenire ad un delicate equilibrio, Sieyès concilia abilmente l'idea che ciò che in maniera imprecisa si può definiré volontà generale derivi sia da un atto di conoscenza che da uno di volontà. In tal senso, il rappresentante viene eletto *nel* collegio, e non *dal* collegio. Ciò significa che il collegio elletorale (o il dipartimento) non sono altro che espressione o strumento di un'articolazione amministrativa e non política della Nazione. L'eletto rappresenta tutta la nazione ('un deputado è deputato dela nazione intera'): in tal senso, Carré de Malberg ha rimarcato il fatto che per l'abate il rappresentante *vuole* per la nazione intera. Scelto da una specifica circoscrizione, l'eletto all'Assemblea viene investito del compito di rappresentare l'intera nazione. Si tratta, come è noto, di un principio che verrà accolto in tante costituzioni moderne." (GOLDONI, Marco. **La dottrina costituzionale di Sieyès**. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2009, p. 46, tradução nossa).

[577] GOLDONI, Marco. **La dottrina costituzionale di Sieyès**. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2009, p. 47.

leis que emanaram da vontade da Nação e que é protagonizado por representantes eleitos pela vontade nacional.

Desse modo, o conceito de Nação e da representação dos cidadãos na Assembléia Nacional por meio de representantes eleitos tornam-se a pedra angular da política moderna. Além disso, outra singular contribuição ao constitucionalismo democrático moderno é a distinção entre cidadania ativa e cidadania passiva, isto é, o estabelecimento de critérios de sufrágio. Embora os cidadãos sejam civilmente e naturalmente iguais, o mesmo não equivale aos direitos políticos. Como descreve Sieyès nas *Preliminares à constituição francesa*:

> Até aqui nós explicamos apenas os *direitos naturais e civis* dos Cidadãos. Nós aina precisamos reconhecer os direitos *políticos*. A diferença entre estes dois tipos de direito consiste no fato de que os direitos naturais são *para* aqueles cuja manutenção e desenvolvimento a sociedade formou; e os direitos políticos são para aqueles *por* quem a sociedade é formada e é mantida. Seria melhor, para a clareza de linguagem, chamar os primeiros direitos *passivos* e os segundos direitos *ativos*. Todos os habitantes de um país deveriam gozar dos direitos da cidadania *passiva*: todos têm o direito à proteção de sua pessoa, de sua propriedade, de sua liberdade, etc., mas nem todos tem o direito a tomar parte ativa na formação dos poderes públicos; nem todos são cidadãos *ativos*. Mulheres, ao menos no estado atual das coisas, crianças, estrangeiros, e também aqueles que não contribuem com nada para a manutenção da instituição pública, não deveriam influenciar ativamente a coisa pública. Todos podem gozar das vantagens da sociedade; mas apenas aqueles que contribuem à instituição pública são como verdades acionistas do grande empreendimento social. Apenas eles são os verdadeiros cidadãos ativos, os verdadeiros membros da associação.[578]

O conceito de cidania ativa e passiva, ineditamente construído por Sieyès, estabelece um monopólio eletivo erigido sobre a capacidade dos cidadãos, de modo que a participação ativa na política, que se efetiva essencialmente através do voto, passa a depender de critérios juridicamente estabelecidos que, sem tocar na igualdade natural ou cívica, institui uma desigualdade política. Esses critérios, como podemos extrair da importância que Sieyès dá ao Terceiro, está pautado em

[578] Texto original: "Après avoir exposéles *droit naturels & civils* des Citoyens, le plan que nous suivons, nous a conduits à reconnoître les droits *politiques*. La difference entre ces deux sortes de droits consiste en ce que les droits naturels & civils sont ceux *pour* le maintien & le développement desquels la sociéte et formée; & les droits politiques, ceux *par* desquels la sociéte et forme & et maintient. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers, droits *passifs*, & le seconds, droits *actifs*. Tous les habitans d'un pays doivent y jouir des droits de citoyen passif: tous ont droit à la protection de leur personne, de leur proprieté, de leur liberté, &c; mais tous n'ont pas droit à prendre une part active dans la formation des pouvoir publics: tous ne sont pas cityoyens *actifs*. Les femmes, du moin dans l'état actuel, les enfans, les étrangers, ceux encore qui ne contribueroient en rien à soutenir l'établissement public, ne doivent point influer áctivement sur la chose publique. Tous peuvent jouir desanvatages de la société; mais ceu-là seuls qui contribuent à l'établissement public, sont comme levrais actionnaires de la grande entreprise sociale. Eus ceux sont les véritables citoyens actifs, les véritables membres de l'association." (SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **Préliminaire de la constitution françoise**: reconassaince et exposition raisonée des droits de l'homme et tu citoyen. Paris, França: Baudoin, 1789, p. 36, 37, tradução nossa).

um vínculo entre cidadania e trabalho, a partir do qual o abade articula sua retórica revolucionária. Somente podem ser cidadãos ativos e participarem ativamente da política aqueles que realizam trabalhos poruditivos, que não apenas gozam da sociedade sem qualquer contributo, mas que se relacionam reciprocamente com a sociedade de forma produtiva, gozando das vantagens da vida em comunidade na medida em que com ela contribuem na mesma altura. A sociedade é vista como um grande empreendimento social, na qual gozam de seus frutos apenas aqueles que cooperam com o seu crescimento.[579]

De modo geral, encontramos em Sieyès uma síntese de todos os parâmetros democráticos da atual forma política que haviam sido dispersamente teorizados na filosofia política moderna, com especial ênfase para a consolidação da democracia representativa e do controle do governo pelos cidadãos.

É precisamente nesse contexto político e social do desenvolvimento das ideias Sieyès que é elabarada a proclamação da *Declaração dos direitos do homem e do* cidadão, em 17 de junho de 1789, documento que consagra a soberania nacional como pilar da política moderna e exalta o triunfante espírito democrático da Revolução Francesa. Mas, como é patente, a *Declaração* não serviu apenas de documento fundante da Revolução Francesa, sacramentando a vitória da filosofia iluminista. Ela também acabou por estabelecer as delimitações de toda a política moderna ocidental, se firmando como o arquétipo fundamental de todo Estado democrático de direito e como princípio da sociabilidade e da forma política moderna.

Do exposto até aqui, resta bastante claro aquilo que já apontamos no capítulo anterior acerca de como a liberdade e a igualdade se estabelecem como os elementos jurídico-políticos fundamentais da sociedade capitalista moderna e de como eles se manifestam como determinações deu uma forma jurídica que reflete a forma de vida da modernidade. Além disso, também já deve estar bastante claro como a premissa de Marx de que a sociedade é resultante da convergência de interesses egoístas atomizados que só podem se efetivar em conjunto é uma proposição compartilhada até mesmo pela teoria política mais tradicional.

Nosso intento agora é demonstrar que a origem da sociedade moderna, porém, não está assentada sobre um pacto livremente acordado entre súditos e soberanos, nem que a gênese da forma política atual e do Estado democrático é simplesmente o resultado de um desenvolvimento progressivo ou da passagem de um suposto estado de natureza pré-social para um estado político

[579] GOLDONI, Marco. **La dottrina costituzionale di Sieyès**. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2009, p. 60.

social. Iremos descrever a seguir, a partir de uma chave de leitura materialista, como a sociedade moderna e o Estado democrático são, na verdade, determinações da totalidade capitalista, determinações de um desenvolvimento lógico cuja compreensão depende inicialmente da apreensão de um fato histórico específico e que desembocam numa estrutura jurídico-política singular através da qual a democracia se mantém e se revela como a forma política moderna.

4.3. Forma política, soberania e estado de exceção

Contrariamente ao que apontam os "discursos fundadores da democracia", não concebemos a origem da democracia, do poder soberano, da divisão entre sociedade e Estado, ou seja, das determinações da forma política, simplemente a partir de um suposto pacto livremente acordado entre cidadãos e soberano. Pelo contrário, enxergamos nessa cisão a constituição essencialmente política e retroativamente jurídica de uma configuração social que resulta da gradual transformação da sociabilidade feudal e aristocrática em uma sociabilidade moderna capitalista. O limiar histórico que nos põe no fio da meada dessa transformação só pode ser apreendido logicamente a partir de um processo de *tomada da terra*.

Antes do Estado territorial centralizado, o direito das gentes medieval compreendia uma ordem espacial completamente diferente. Com o descobrimento e a ocupação, o Estado se fecha sobre si do ponto de vista espacial e passa a conter em suas bordas um espaço livre e ilimitado de terra pronto para ser tomado. Essa nova distribuição espacial das fronteiras do mundo constituem não apenas uma nova ordem espacial, mas um novo tipo de normatividade.[580]

O termo que abrange a determinação essencial desse fenômeno, segundo Schmitt, é o *nomos*. Trata-se de uma palavra grega que significa primeira mediação, mediação fundante, a mediação que funda todas as medidas posteriores, como também e principalmente *primeira tomada da terra*, entendida como a primeira partição de espaço, a primeira divisão da terra, a divisão e repartição originárias. Em seu sentido originário, ela é a palavra mais adequada para tornar evidente "o evento fundamental que inaugura e unifica ordenação e localização", direito e espaço.[581]

Em geral, se costuma estabelecer uma sinonímia entre *nomo*s e *lex*. Mas a palavra *nomos*, se quisermos ser rigorosos, de forma alguma ser identificada com a palavra *lex*; nem, segundo

[580] SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 65.
[581] Ibidem, p. 65.

Schmitt, deveríamos traduzí-la para o alemão como *Gesetz*. É precisamente essa tradução de *nomos* como lei que explicita uma mistificação do termo – em grande parte resultante da predominância do normativismo positivista – que não nos deixa entrever toda a argúcia filológica e o nexo de materialidade do termo. A torção no significado de *nomos* em *lex* ou *Gesetz* acaba por favorecer o entendimento de que o direito é lei, de que o direito é simplesmente norma. Entretanto, adequadamente compreendida, a palavra *nomos*, em sua matriz grega, significa "tomada da terra" (em alemão, *Landnahme*): o direito, considerado enquanto *nomos*, é um ato essencialmente político e jurídico que funda e legitima uma divisão espacial da terra. O *nomos* é o ordenamento delimitante da dimensão espacial da terra; e o direito surge a partir dessa demarcação espacial.

> [...] todos os regulamentos subsequentes, escritos ou não escritos, extraem sua força da medida interna de um ato originário constituinte e ordenador do espaço. Esse ato originário é o *nomos*. Tudo o que vem depois são ou efeitos e acréscimos ou então novas repartições – *anadasmoi* -, ou seja, ou continuação do antigo fundamento ou desvios dissolventes do ato constituinte de ordenação do espaço, ato associado à tomada de terra, à fundação de cidades ou à colonização. Tais eventos constituintes, evidentemente, não são corriqueiros; mas tampouco são apenas assunto de épocas passadas, que para nós só teriam interesse arqueológico e antiquário. Enquanto a história mundial não estiver encerrada, enquanto ela ainda estiver aberta e em movimento, enquanto as condições ainda não estiverem para sempre fixadas e petrificadas, enquanto, em outras palavras, os seres humanos e os povos ainda tiverem um futuro e não apenas um passado, um novo *nomos* surgirá nas formas fenomênicas sempre novas dos acontecimentos da história mundial. Trata-se, para nós, do evento fundamental que parte o espaço, evento essencial a cada época histórica; trata-se da coincidência estruturante de ordenação e localização na convivência dos povos, em um planeta que, nesse ínterim, foi medido cientificamente. Fala-se aqui em *nomos* da Terra com esse significado, pois cada novo período, cada nova época da coexistência entre povos, impérios e países, entre detentores de poder e formações de poder de toda espécie, se baseia em novas divisões de caráter espacial, novas circunscrições e novas ordenações do espaço da Terra.[582]

Nesses termos, arriscamos afirmar que o *nomos* é *a determinação originária e desmistificada da forma jurídica*, o evento fundante do direito como conhemos. A origem da forma jurídica não está na *lex*, no *Gesetz*, mas no *nomos*, na apropriação da terra.

Embora esse processo de tomada e partilha da terra que estabelece linhas de divisão global seja longo e ocorra intermitentemente entre os séculos XV e XIX, identificamos sua efetivação definitiva no século XIX, no contexto da segunda Revolução Industrial, consolidando o processo de subsunção real do trabalhador ao capital e fixando de vez a sociabilidade capitalista, embora a partir do século XVI a subsunção formal do trabalho ao capital já pudesse ser constatada como

[582] SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 78, 79.

efeito da Revolução Agrícola. Essa "grande transformação" só foi possível em razão dos processos de cercamento (*inclosures*), que tanto destituiu as terras comuns, possibilitando sua concentração na mão dos ricos, quanto trouxe às cidades, não sem um intenso processo de degradação social, uma onda de artesãos, agricultores e camponeses autônomos agora sem função e sem renda, tornados mendigos e miseráveis, dispostos a trabalharem como for por um punhado de dinheiro e rendendo-se às condições penosas da crescente indústria inglesa, cujo exemplo logo foi seguido por outros países europeus.[583]

Esse processo é justamente aquele Marx nos apresenta sob o nome de acumulação primitiva, cuja forma clássica podemos notar no desenvolvimento econômico inglês. Como vimos, o processo de acumulação de capital pressupõe o mais-valor, e o mais-valor pressupõe a produção capitalista, que por sua vez pressupõe, além da existência de grandezas relativamente abundantes de capital, força de trabalho, ou melhor, capacidade de trabalho disponível em quantidade suficiente, já que toda a produção de mais-valor depende da expropriação da capacidade de trabalho dos trabalhadores. Para que isso possa ocorrer, é preciso que dois tipos diferentes de possuidores de mercadoria se encontrem para que a relação capitalista seja criada. Como explica Marx:

> O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores direitos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como "primitiva" porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. A estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução desta última liberou os elementos daquela. O produtor direto, o trabalhador, só pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa. Para converter-se em livre vendedor de força de trabalho, que leva sua mercadoria a qualquer lugar onde haja mercado para ela, ele tinha, além disso, de emancipar-se do jugo das corporações, de seus regulamentos relativos a aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho. Com isso, o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é o único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhe ofereciam. E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo.[584]

---

[583] Para uma ampla e completa abordagem desse período, cf. POLANYI, Karl. **A grande transformação**. 2. ed. Tradução de Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

[584] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo: 2013, p. 786, 787.

Tomada da terra, origem do direito e consolidação da forma valor são assim processos simultâneos, que se refletem de modo determinante. Ao mesmo tempo em que a sociabilidade moderna é dominada cada vez mais pela dimensão abstrata do valor, também o processo de divisão espacial e a forma jurídica se desenvolvem como seu reflexo, de modo que esses processos convergem histórica e logicamente. O ato violento que envolve os processos de tomada da terra é o mesmo ato violento que viabiliza a acumulação primitiva do capital, a expropriação das terras comunais, a subsunção formal e real do trabalhador e o desenvolvimento da forma jurídica. Todos esses fenômenos estão materialmente e logicamente entrelaçados, constituindo-se como determinações reflexas.

Mas esse processo também é acompanhado pelo surgimento de um outro elemento central da forma política atual: a figura do Estado[585]. A estrutura espacial da nova ordem do direito é determinada por essa ordenação territorial chamada "Estado", espacialmente fechada em si, que se torna operadora de uma nova ordem do direito das gentes cuja configuração organizacional é vinculada ao Estado e determinada por ele. Através dele, o direito das gentes se torna direito interestatal num sentido bastante específico. Agora que as fronteiras estão demarcadas e formam claramente superfícies fechadas, o direito das gentes (*jus gentium*) se torna direito entre os povos (*jus inter gentes*). O núcleo espacial da nova ordem jurídica é o Estado, e existindo assim um núcleo espacial, os antigos vínculos supraterritorais típicos da ordem espacial medieval são dissolvidos e as formas tradicionais são convertidas em formas puramente estatais.[586]

Em Schmitt, o conceito de Estado necessariamente pressupõe o conceito de político. O Estado é o elemento centtral da forma política de uma comunidade. Mas a comunidade de um

---

[585] Segundo Schmitt, "a 'estatalidade' não é um conceito geral válido para todos os tempos e povos, mas uma manifestação histórica concreta vinculada a uma época. A particularidade histórica, única e inteiramente incomparável, daquilo que se denomina Estado em um sentido específico, reside no fato de que esse Estado é o veículo da secularização. Por isso a formação de conceitos do direito das gentes dessa época conhece apenas um eixo: o Estado territorial soberano. A nova grandeza 'Estado' elimina o império sagrado [*das sakrale Reich*] e o reino [*Kaisertum*] da Idade Média; também elimina a *potestas spiritualis* do papa no campo do direito das gentes e busca converter as Igrejas cristãs em um meio da política e da política estatais. A própria Igreja Romana se retrai em uma mera *potestas indirecta* [poder indireto] e, até onde pude averiguar, nem sequer fala mais de uma *auctoritas directa* [autoridade direta]. Também outras localizações históricas da *Respublica Christiana*, instituições prenhes de sentido, como as Coroas, perdem seu caráter típico e colocam-se a serviço do desenvolvimento do Estado. O rei, portador sagrado de uma coroa, é transformado em chefe de um Estado soberano." *(*SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 132, 133).

[586] SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 135-136.

Estado conhece outras expressões de sua unidade além da política, como a cultura, a língua, a etnia, a religião e etc. Isso quer dizer que nem todo povo constitui um Estado. Ausente o elemento político, um povo não pode ser considerado um Estado. Por outro lado, a política também pode se manifestar em outras figuras diferentes dessa unidade política chamada Estado. Desse modo, para Schmitt, o Estado está situado em um limiar entre duas questões diferentes, a do político e a da unidade de uma comunidade, que faz com que o conceito de político e o conceito de Estado, embora convirjam, sejam diferentes. Inobstante, a compreensão do Estado depende da apreensão do conceito do político[587]. Assim inicia Schmitt em *O conceito do político*:

> O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político. Segundo o uso corrente da linguagem, Estado é o status político de um povo organizado dentro de uma unidade territorial. Com isso, está dada somente uma perífrase, nenhuma definição do conceito de Estado. Aqui, onde se trata da essência do político, também não é necessária tal definição. Podemos permitir-nos deixar em suspenso que o Estado é, em sua essência, uma máquina ou um organismo, uma pessoa ou uma instituição, uma sociedade ou uma comunidade, uma empresa ou uma colmeia, ou talvez até mesmo uma "série fundamental de processos". Todas estas definições e imagens antecipam por demais em termos de interpretação, atribuição de sentido, ilustração e construção, não podendo, destarte, formar nenhum ponto de partida apropriado para uma exposição simples e elementar. Consoante sua acepção literal e sua aparição histórica, Estado é uma condição de características especiais de um povo, mais precisamente a condição competente dado o caso decisivo e, por isso, perante os muitos *status* individuais e coletivos imagináveis, pura e simplesmente o *status*. Mais nada pode ser dito por agora. Todas as características de tal representação – *status* e povo – adquirem seu sentido através da característica adicional do político e tornam-se incompreensíveis quando se compreende mal a essência do político.[588]

---

[587] KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt:** o político entre a especulação e a positividade. Tradução de Carolina Huang. Barueri, SP: Manole, 2006, p. 46.

[588] SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do Partisan.** Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 19. Ainda: "Encontrar-se-á raramente uma clara definição de político. Em geral, o termo é empregado apenas negativamente como oposição a diversos outros conceitos, em antíteses como política e economia, política e moral, política e Direito, dentro do Direito, por sua vez, como política e Direito Civil etc. Por meio dessas contraposições negativas e, na maioria das vezes, também polêmicas, pode-se designar, de acordo com o contexto e a situação concreta, algo claro o suficiente; porém não é ainda nenhum definição do específico. No geral, 'político' é equiparado de alguma forma a 'estatal' ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado aparece então como algo político, mas o político como algo estatal – pelos vistos um círculo vicioso nada satisfatório. [...] Em contrapartida, a equação 'estatal = político' é incorreta e enganosa na mesma medida em que o Estado e a sociedade mutuamente se interpenetram, todas as questões até então estatais se tornam sociais e inversamente, todas as questões até agora 'apenas' sociais se transformam em estatais, como ocorre necessariamente em uma coletividade democraticamente organizada. Assim, as áreas até então 'neutras' – religião, cultura, educação, economia – cessam de ser 'neutras' no sentido não-estatal e não-político. Como polêmico conceito contrário a tais neutralizações e despolitizações de importantes domínios surge o Estado *total* da identidade entre Estado e sociedade, Estado que não se desinteressa por nenhuma área e que abrange, potencialmente, qualquer área. Nele, por conseguinte, *tudo*, pelo menos enquanto possibilidade, é político e a referência ao Estado não está mais em condições de fundamentar uma característica específica de diferenciação do 'político'." (Ibidem, p. 20-24).

Ato contínuo, embora o Estado possa ser concebido como unidade política, é imprescindível entender qual o sentido que a característica do político atribui ao Estado enquanto unidade espacial centralizada determinada por aspectos culturais, linguísticos e etc. de um determinado povo. A política não oferece apenas uma determinação de teor particular ao Estado, mas define o grau de intensidade da unidade política a partir de um critério de diferenciação *amigo-inimigo*. Isso quer dizer que a unidade política é uma determinação essencial do Estado porque estabelece quais indivíduos ou agrupamentos podem coexistir com ele ou não, e decidir pela posição mais radical contra o que se opõe à sua unidade: a guerra civil.

O critério determinante do político reside, pois, na diferenciação entre amigo e inimigo, cujo propósito é de caracterizar o grau de intensidade de uma unidade, seu grau de união ou desunião, de associação ou desassociação, que pode existir sem a necessidade de se empregar diferenciações de ordem moral, estética ou econômica. O inimigo é o inimigo por força de uma decisão política, que o põe como o outro, o desconhecido, o diferente. [589]

> [...] Inimigo não é o concorrente ou o adversário em geral. Tampouco é inimigo o adversário privado a quem se odeio por sentimentos de antipatia. Inimigo é apenas um conjunto de pessoas *em combate* ao menos eventualmente, i.e., segundo a possibilidade real e que se defronta como um conjunto idêntico. Inimigo é somente o inimigo público, pois tudo o que se refere a um conjunto semelhante de pessoas, especialmente a todo um povo, se torna, por isso, *público*[590]

O político está determinado, assim, por uma relação, uma relação de conflito cujo critério é a distinção entre amigo e inimigo. Isso faz com que o político seja, de certa forma, indelimitável, já que a dimensão política, conforme Schmitt, aparece como inscrita na própria natureza humana: todo ser humano se relaciona em termos de amigo ou inimigo. A dimensão política é a determinação constitutiva da própria sociabilidade humana (moderna). Por outro lado, essa distinção também implica que o critério do político corresponde a uma visão de mundo em que as

---

[589] SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do Partisan.** Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 27, 28.

[590] Ibidem, p. 30. Como esclarece Schmitt: "Os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto e existencial, e não como metáforas ou símbolos, não misturados ou enfraquecidos por noções econômicas, morais e outras, e menos ainda em um sentido privado-individualista e psicologicamente como expressão de sentimentos e tendências privadas. Não constituem antíteses normativas nem 'puramente espirituais'." (Ibidem, 29).

demarcações planetárias delimitam as fronteiras de Estado soberanos sempre passíveis de entrar em conflito.[591]

É justamente o *nomos*, portanto, que compõe o conceito de política. A divisão do mundo em fronteiras determina o que é potencialmente amigo e inimigo, o que está dentro e o que está fora do Estado, e propriamente o que é o Estado, cuja unidade política compreende uma ordem jurídica centralizada que a organiza e a mantém. Isso significa que *nomos* é não somente o evento histórico-espacial que dá inaugura historicamente forma jurídica, mas também o próprio Estado moderno e a política moderna, isto é, a forma política.

O Estado detém o monopólio da política[592]. Isto é, ele detém o monopólio da decisão sobre o que é amigo e o que é inimigo, o que está dentro e fora da comunidade e, portanto, o que está dentro e fora do ordenamento jurídico que assegura sua unidade política. O Estado, assim, é o elemento central da forma jurídica, o titular exclusivo da decisão política, o possuidor único da escolha sobre a paz e a guerra.

Nessa nova configuração espacial determinada pelo *nomos* da Terra, os Estados também são tomados como iguais. A ambas as partes cabe a mesma natureza estatal com igual direito. Ambas as partes se reconhecem mutuamente como Estados. Inimigo e criminoso passam a ser diferenciáveis. O conceito de inimigo deixa de ser "algo que tem de ser aniquilado" e agora pode assumir uma formulação jurídica. "Assim, o direito das gentes europeu conseguiu a circunscrição da guerra com a ajuda do conceito de Estado"[593]. Essa guerra, interna ou externa, contra um ou vários, agora circunscrita no direito estatal, depende unicamente da decisão política, cujo fonte de emanação só pode ser o Estado. A decisão política sobre o inimigo pode existir porque ela emana

---

[591] KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt:** o político entre a especulação e a positividade. Tradução de Carolina Huang. Barueri, SP: Manole, 2006, p. 57-59.
[592] Ibidem, p. 61.
[593] SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 135-136.
[593] Ibidem, p. 151. Destacamos: "O Estado é concebido agora como elemento de uma nova ordem espacial, como o novo sujeito de direito de um novo direito das gentes, e torna-se irresistível como conceito jurídico. Esse Estado, porém, é essencialmente um espaço territorial [*Flächenraum*], unificado e fechado, do soloe urpeu, sendo representado ao mesmo tempo como um '*magnus homo*'. Somente agora ele adquire forma, como sujeito jurídico e 'pessoa' soberana. Uma ordem espacial equilibrada só se torna possível com a clara delimitação territorial, baseada na coexistência de pessoas soberanas. Os novos '*magni homines*' são iguais em direito e se reconhecem mutuamente dessa maneira, mas sua igualdade como pessoas que integram o círculo estrito dos soberanos europeus é diferente da igualdade que resultad do fato de que cada um, mesmo o menor deles, tem um peso no sistema de equilíbrio territorial. Assim, essa ordem é 'pública', *publici juris*, não apenas por causa do caráter público daquelas pessoas soberanas, mas, sobretudo, também como ordem espacial genuína. Só assim ela conseguiu relegar os restos da unidade medieval de uma *Respublica Christiana*, em parte, para a esfera intraestatal e, em parte, para uma esfera puramente privada". (Ibidem, p. 154, 155).

do Estado, e o Estado existe justamente porque é dele que emana a decisão sobre o inimigo. Como aponta Bercovici,

> De acordo com Schmitt, existe uma unidade política e ela é soberana se possui competência para decidir no caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional. Ou é a unidade política quem decide sobre a distinção amigo/inimigo e é soberana neste sentido, ou não existe a unidade política soberana. Deste modo, o Estado, em sua condição essencialmente política, tem a possibilidade real de determinar por sua decisão soberana quem é o inimigo e combate-lo. Em última análise, tem a possibilidade de declarar guerra e de dispor abertamente da vida das pessoas. O objetivo do Estado é produzir dentro de seu território uma pacificação completa, pressuposto necessário para a vigência do direito. Conseqüentemente, o Estado, como unidade política, e enquanto existir como tal, tem a capacidade para determinar por si mesmo quem é amigo e quem é inimigo. Enquanto um povo existir na esfera do político, ele terá que decidir por si mesmo, mesmo que seja um caso extremo (e ele terá que decidir também sobre a existência ou não do estado de exceção) quem é amigo e quem é inimigo. Isto, para Schmitt, faz parte da sua essência política. Se ele não tiver essa capacidade, deixa de existir politicamente.[594]

Nessa configuração, o Estado, enquanto detentor do monopólio da política, se torna também o detentor do *monopólio da violência*, já que é ele quem determina, por meio de uma decisão soberana, quem são os amigos e os inimigos do Estado e quais podem ser legitimamente submetidos ao julgo do poder do Estado ou não. É ele quem decide pela tomada e pela ocupação de novas terras, quem declara a guerra e quem pactua a paz. Através do monopólio da violência, o Estado mantém sua unidade e mantém seu direito.

Já dissemos que a forma jurídica é um resultado do *nomos*. Que o direito moderno surge a partir do ato violento de demarcação e divisão territorial das fronteiras planetárias. Esse ato violento pressupõe e ao mesmo tempo precede o direito, ao mesmo tempo em que pressupõe e precede o Estado, que só surge após a delimitação territorial de sua unidade política centralizada. O ato violento que instaura o *nomos* é, pois, um ato *pré-estatal* e *pré-jurídico*, que ganha uma formulação jurídica a partir de um ato reatroativamente político do Estado. Isso quer dizer que o ato de tomada da terra, que só pode ser legitimamente justificado a partir de uma ordem jurídica, depende de um Estado que, época da tomada da terra primitiva, não pode existir, pois é apenas a partir do *nomos* que ele ganha existência. Isso significa que a tomada da terra é um ato político pré-estatal que funda o Estado, cujo ato jurídico-político *posterior* valida e justifica soberanamente a tomada *anterior* dessa terra a partir da legitimação jurídica. A posse legítima do Estado sobre a

[594] BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 71, 72.

terra tomada surge assim, aparentemente do nada. Por isso a chamamos, com Benjamin, de *violência mítica*.

Segundo Benjamin, em *Zur Kritik der Gewalt*, uma crítica da violência deve partir da compreensão da relação entre direito e justiça, pois, um fato, a princípio, só se torna violento na medida em que invade a esfera de relação entre esses dois termos, isto é, na medida em que afeta relações éticas. Trata-se, portanto, de entender a violência como um elemento essencialmente presente na esfera dos meios que servem para atingir uma finalidade justa ou injusta.

Entretanto, considerando o direito positivo enquanto sistema predominante que orienta o direito moderno, a justeza dos meios depende tão somente da conformidade desses meios com o direito; o critério de definição da adequação dos meios, o critério de justiça, sob o prisma do peculiar "positivismo jurídico" que adotamos, é, portanto, um critério estritamente legal. Sob esse sistema, o que se verifica é a tendência de não se admitir meios violentos para a consecução de fins individuais. Meios violentos podem ser utilizados apenas para garantir a realização das finalidades determinadas pelo direito. Isso quer dizer que o direito arroga para si – ou, mais propriamente, para o Estado – o monopólio da violência e do poder (*Gewalt*[595]). Assim, toda vez que se verificar o emprego de meios violentos para fins naturais dos indivíduos o direito deverá se opor. Disso se conclui que do ponto de vista do Estado a efetivação da violência pelos indivíduos representa um perigo que poderia colocar a ordem jurídica em cheque, simplesmente pelo fato de ocorrer na margem do direito, isto é, burlando o monopólio estatal da violência, um monopólio que funda o direito e que o mantém.

> Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.[596]

---

[595] A palavra *Gewalt* tem suas raízes no verbo arcaico *walten*, que significa "imperar", "reinar" ou "ter poder sobre". Seu uso atual é predominantemente de natureza religiosa. Seu uso primeiro remete a *potestas*, ao poder político è a dominação – como se vê no substantivo composto *Staatsgewalt*, "autoridade ou poder do Estado" –, mas a partir do séc. XVI o emprego da palavra passa a servir para denominar o excesso de força que acompanha o exercício do poder, a violência. *Gewalt* apresenta assim uma dupla acepção, que sugere uma convergência entre violência e poder político, precisamente a questão central abordada por Benjamin em *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma crítica da violência).

[596] BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* in: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011, p. 127.

Instituído o monopólio da violência pelo direito, não há como se pensar, num primeiro momento, em uma violência que não esteja ligada ao direito. Ao instituir o direito, também se funda de maneira retroativamente lógica o direito de instituir o direito, isto é, de estabelecer a violência originária que cinde a relação entre *polis* e *politeia*, entre poder constituinte e poder constituído. O exercício da violência se realiza, portanto, para manter essa cisão, essa separação entre o constituinte e o constituído, entre Estado e sociedade, entre direito e não-direito e, nesse sentido, toda violência possível só é meio legítimo para consecução de determinado fim quando prescrita pelo direito e autorizada pelo Estado, detentor do monopólio da *Gewalt*. A mesma lógica que possibilita dizer o que está dentro e fora do Estado, a decisão soberana sobre o amigo e o inimigo, sobre as terras que não integram e as que integram a dimensão territorial da unidade política estatal, é a mesma que determina o que está dentro e fora da ordem jurídica, o que pode e o que não pode ser suportado validamente por ela. Dessa forma, segundo Benjamin,

> Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflitos.[597]

A violência que inaugura esse funcionamento do direito e do Estado reside precisamente no fenômeno que já destacamos com Schmitt como o evento originário do estabelecimento e da partilha de fronteiras espaciais. A violência do direito, a violência que mantém ou inaugura o direito, encontra sua forma genealógica no ato violento que instaura o *nomos*.

> Aí se mostra muito claramente que o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder, muito mais do que qualquer ganho desmedido de posses. Onde se estabelecem fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos. E estes são, de maneira demoniacamente ambígua, direitos "iguais": para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida.[598]

---

[597] BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* in: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011, p. 136.
[598] Ibidem, p. 148, 149.

Essa violência que instaura o direito, que estabelece as fronteiras, que igualiza os adversários, essa violência que precede o *nomos* é o que denominamos com Bejamin de violência mítica. Essa violência é o fundamento do direito e do Estado moderno, e sua natureza mitológica reside justamente no fato de que cria *ex nihilo*, de que o direito e o Estado que são constituídos a partir dessa violência originária surgem como uma força inexorável e inexplicável do destino, tal como acontece nas narrativas míticas.

A lenda de Níobe é invocada por Benjamin para ilustrar essa concepção. De acordo com a mitologia grega, Níobe, filha de Tântalo e Dione, casou-se com Anfião, rei de Tebas, com quem teve sete filhos e sete filhas. Afirmando-se escarnecidamente superior à deusa Leto – mãe de Apolo e de Ártemis – e vangloriando-se disso, instigou seu ressentimento. Leto ordenou que seu filhos matassem, a flechadas, os sete filhos de Níobe, que apesar disso, ainda insistiu ser mais agraciada do que a deusa; diante disso, Leto ordenou que as filhas de Níobe também fossem assassinadas. Apolo matou os filhos de Níobe, caçando-os com flechas em um bosque, e Ártemís aniquilou suas filhas em um palácio, com exceção de Cloris. Níobe, chorando porque privada de seus filhos, foi transformada em uma pedra no monte Sípilo, forma na qual dizem que continuou vertendo suas lágrimas.[599]

A ordem de Leto não é tanto um castigo, mas a instauração de um direito diante da atitude de Níobe de desafiar o destino. Nas tragédias mitológicas, esse cenário é bastante recorrente; o herói, confrontando com o destino trágico imposto pelos deuses, busca a vitória, embora sem nunca suceder; o destino é implacável, inafastável. A sua violência de natureza mítica e sangrenta, realizada pela imposição de um destino ali criado, é inevitável. Essa figura da violência mítica que cria e impõe o destino é a representação divinizada da instauração do direito e da imposição de sua violência monopolizada, que não apenas funda, no ato, o direito, mas também o mantém. Essa instauração é não somente a instauração do direito, mas também do poder (*Macht*) e da violência

[599] HIGINO, Cayo Julio. **Fábulas/Astronomía**. Tradução de Guadalupe Morcillo Expósito. Madrid, Espanha: Ediciones Akal, 2008, p. 50, 51. Cf. OVID. **The metamorphoses**. Tradução de A. S. Kline. Createspace independent publishing; Poetry in Translation, 2000, p. 161-165; Cf. Canto XXIV de HOMERO. **Ilíada**. 1. ed. Tradução de Izeti Torralvo et. al. São Paulo: Penguin, 2013. De acordo com Benjamin: "A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação de sua vontade; em primeiro lugar, manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito." (BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* in: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011, p. 147).

(*Gewalt*) enquanto meio justificado para a consecução de seus fins. Nessa relação, o fim é a justiça; ela é, pois, o fundamento de toda a instauração divina de finalidade, enquanto que o poder (*Macht*) é o fundamento de toda instauração mítica do direito. Em síntese, o direito é instituído como princípio de realização da justiça – um conceito produzido pelo próprio direito –, enquanto sua legitimidade como instrumento adequado é produzida pelo próprio poder como dispositivo único destinado à consecução da justiça.

O direito é, portanto, resultado de uma violência mítica. Ele é fruto de uma *decisão* irrefreável de uma força soberana. Isso quer dizer que o fundamento do direito é lastreado por uma decisão soberana, ou seja, que uma ordem jurídica é resultado da constituição de uma vontade soberana, da decisão de uma autoridade superior, a qual nós já identificamos como Estado. O Estado é, pois, a autoridade soberana, a vontade que, por meio da decisão, instaura ou mantém o direito enquanto detentor do monopólio da violência. Política, Estado, direito e soberania são conceitos que estão visceralmente atrelados. Já esclarecemos o que deve ser entendido pelos primeiros três termos. Resta agora esclarecer o conceito de soberania e quais são suas implicações para uma definição material de forma jurídica e forma política.

Para além da simples cisão entre aquilo que está no limite do Estado e do que está para além dele, a soberania decide o que está dentro e fora do Estado, isto é, dentro e fora do alcance do poder e da violência estatal legitimada pelo direito. Esse dentro e fora não compreende apenas a dimensão territorial que compõe a unidade política estatal, mas a dimensão populacional. A decisão política soberana estabelece quem é amigo e quem é inimigo e, dessa forma, quem deve ser protegido pela ordem jurídica e quem deve ser por ela considerado como um obstáculo à realização da vontade soberana estatal. Essa configuração depende de uma decisão que integra uma *vida nua* na esfera do político. Eis, para Agamben, a contribuição original do poder soberano, a produção de um corpo biopolítico, cuja existência é consequência da decisão soberana que se faz pela *exceção*.

> A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*.[600]

[600] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 14.

Ao *nomos* da Terra schmittiano que, a partir da divisão e partilha das terras tomadas, da cisão entre amigo e inimigo, funda a forma jurídica a partir de uma nova espacialização da ordem jurídica e o Estado moderno, corresponde a divisão ou cisão agambeana entre *bíos* – que corresponde à mera vida, ao simples fato de viver, comum a todos os seres viventes – e *zoé* – a forma de viver própria de um grupo ou indivíduo, que corresponde a uma vida política e eticamente qualificada –, entre vida nua e vida política. Uma cisão, contudo, que é paradoxalmente mantida em unidade pelo direito.

O que configura uma vida como vida política é o direito. A vida política é a vida juridicizada, ou seja, incluída pela lei. A partir da concepção schmittiana de que a exceção é o dipositivo e a forma da relação entre direito e vida, Agamben define soberano como aquele que decise sobre a aplicação da lei ou não, ou seja, como aquele que decide a exceção[601]. Como explica Castro:

> A decisão acerca da aplicação ou não da lei é, em suma, uma decisão acerca do caso normal, ou melhor, o "soberano, por meio da exceção, 'cria e garante a situação', da qual tem necessidade o direito para a própria vigência". Mediante essa decisão, o direito mantém com a vida uma relação que é, ao mesmo tempo, de exclusão e inclusão. Na exceção, de fato, um determinado caso é excluído do ordenamento jurídico, localiza-se fora dele. Porém está excluído na medida em que se segue em relação com a norma jurídica. Por isso se pode dizer que, nesse caso, a norma se aplica desaplicando-se. Assim, a exceção dá lugar a uma zona de indiferença, não é uma situação nem só de fato nem só de direito.[602]

---

[601] "Soberano é quem decide sobre o estado de exceção. Somente essa definição pode ser justa para o conceito de soberania como conceito limite. Pois o conceito limite não significa conceito confuso, como na impura terminologia da literatura ppopular, senão conceito na esfera mais extrema. A ele corresponde que sua definição não pode conectar-se ao caso normal, senão ao caso limite. Do que se segue se verá que aqui por 'estado de exceção' se entenderá um conceito geral da doutrina do Estado, não um decreto de necessidade qualquer ou um estado de sítio. Uma razão sistemática lógico-jurídica faz do estado de exceção em sentido eminente a definição jurídica da soberania. Pois a decisão sobre a exceção é decisão em sentido eminente. Com efeito, uma norma geral, representada, por exemplo, em um princípio jurídico válido normal, nunca pode captar uma exceção absoluta, nem, portanto, fundar a decisão de que está dado um caso excepcional autêntico." Texto original: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que sigue se verá que aquí por 'estado de excepción' se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía. Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un princio jurídico válido normal, nunca pueda captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico." (SCHMITT, Carl. **Teología política.** Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2009, p. 13, tradução nossa).

[602] CASTRO, Edgardo. **Introdução à Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhaes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 60.

A soberania schmittiana não é está adstrita ao direito, mas o transborda. A exceção captura algo que esta excluída da norma geral, isto é, que está fora do direito, que não guarda relação alguma com a norma geral. Desse ponto de vista, nada escapa ao jurídico. A situação excluída da norma geral é mantida em relação com ela, mas na forma de uma suspensão. A ordem jurídico-política inclui em sua estrutura algo que está ao mesmo tempo fora dela; a exceção é capturada, mas mantida de fora.

A exceção constitui, portanto, essa situação particular na qual ela não é nem uma situação de fato e nem uma situação de direito, mas que habita um limiar de indiferença entre ambas as esferas, que delimita um estado de exceção entre o dentro e o fora. Não é um fato, já que a exceção é criada pela suspensão da norma pelo soberano, e também não é uma situação de direito porque, embora haja a possibilidade de vigência da lei, ela incide sob um estado de suspensão.[603]

Não é preciso, portanto, como destaca Schmitt, ter direito para que se possa criar direito. A exceção é o que escapa a toda determinação geral do direito. Para que ela possa existir, o soberano precisa criar uma situação *normal*. A exceção, para que possa ser válida, precisa estar amparada por preceitos jurídicos. Para abarcar a exceção, o soberano *cria* a situação normal, decide o direito da situação. Através desse ato, o soberano garante o controle sobre o estado dessa situação, captura a exceção, mantendo-a suspensa da *norma* jurídica, excluída dela, mas ao mesmo tempo incluída. É por isso que o soberano, para criar direito, não precisa encontrar uma situação de direito; a exceção, criada juridicamente, suspende a norma ao mesmo tempo em que a cria; a decisão que cria a exceção é a mesma que captura a exceção dentro e delimita a situação normal; embora originada pela decisão soberana sob uma natureza que não é nem de fato nem de direito, a exceção cria o direito que suspende.[604]

Efetivamente, a situação de fato sempre já existe, e o soberano a *normaliza* ao mesmo tempo em que "captura para fora", sob uma forma desativada ou suspensa, a exceção, aquilo que não é da natureza *normalizada* da situação conforme o conteúdo da decisão soberana. Essa é apenas

---

[603] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 25.

[604] SCHMITT, Carl. **Teología política.** Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2009, p. 18. Consoante Bercovici, "há, portanto, uma distinção entre a norma e a sua aplicação: a aplicação da norma é suspensa, mas a norma, enquanto tal, permanece. Para Agamben, trata-se de uma força de lei sem lei. No caso da exceção, o Estado suspende o direito em virtude de um direito de auto-conservação. A ordem normal deve ser criada e o soberano decide definitivamente se essa situação normal existe realmente. O soberano, para Schmitt, tem o monopólio da decisão última, no que residiria a essência da soberania do Estado. A soberania do Estado não consiste no monopólio da coerção ou da dominação, mas da decisão". (BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 67).

uma outra forma mais elaborada de dizer aquilo que já destacamos anteriormente em nossa leitura materialista do direito: o fato de que o direito não *cria* as relação de troca, mas as *garante*, ou seja, as *normaliza*.

Como denota Agamben, o *nomos* soberano de Schmitt não é apenas a tomada da terra (*Landnahme*), a partilha entre as fronteiras do Estado, a determinação da nova configuração espacial da forma jurídica, mas, principalmente, a "tomada do fora", a exclusão inclusiva da exceção (*Ausnahme*).[605]

Isso é possível porque o próprio soberano não está incluído no ordenamento jurídico, mas nem por isso está fora dele. Este é o paradoxo da soberania que Agamben suscita a partir de Schmitt: o soberano habita o umbral que separa o que pertence e o que não pertence à ordem jurídica, ele está e não está no ordenamento jurídico, tal como o guarda que protege a porta da Lei.[606]

---

[605] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 26.

[606] Assim conta o sacerdorte ao personagem K. em uma curiosa passagem de *O Processo*: "– Tu te enganas no que diz respeito ao tribunal – disse o sacerdote. – Nos documentos introdutórios à lei está escrito acerca desse engano: diante da lei está parado um porteiro. Um homem do campo chega até esse porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que ele não pode permitir sua entrada naquele momento. O homem reflete e pergunta, em seguida, se ele poderá entrar mais tarde. 'Até é possível', diz o porteiro, 'mas agora não'. Uma vez que a porta para a lei está aberta como sempre, e o porteiro se põe de lado, o homem se acocora a fim de olhar para o interior. Quando o porteiro percebe o que está acontecendo, ri e diz: 'Se te atrai tanto, tenta entrar apesar da minha proibição. Mas nota bem: eu sou poderoso. E sou apenas o mais baixo entre os porteiros. A cada nova sala há novos porteiros, um mais poderoso do que o outro. Tão só a visão do terceiro nem mesmo eu sou capaz de surportar'. Tais dificuldades o homem do campo não havia esperado: uma vez que a lei deveria ser acessível a todos e sempre ele pensa, mas agora que observa o porteiro em seu sobretudo de pele com mais atenção, seu nariz pontudo e grande, a barba longa, fina, negra e tártara, ele acaba decidindo que é melhor esperar até receber a permissão para a entrada. O porteiro lhe dá um tamborete e o deixa esperando sentado ao lado da porta. E lá ele fica sentado durante dias e anos. Ele faz várias tentativas no sentido de que sua entrada seja permitida, cansa o porteiro com seus pedidos. O porteiro muitas vezes o submete a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe pelo lugar onde nasceu e muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, assim como as fazem grandes senhores, e por fim acaba sempre lhe dizendo que não pode deixá-lo entrar. O homem, que havia se equipado com muita coisa para a viagem, utiliza tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Muito embora este aceite tudo, sempre acaba dizendo: 'Eu apenas aceito para que não acredites ter deixado de fazer alguma coisa'. Durante os vários anos, o homem observou o porteiro quase ininterruptamente. Ele esquece os outros porteiros, e aquele primeiro lhe parece ser o único obstáculo à entrada na lei. Ele amaldiçoa o acaso nos primeiros anos e, mais tarde, quando fica mais velho, apenas resmunga consigo mesmo. Torna-se infantil, e uma vez que no estudo do porteiro, feito durante anos a fio, conheceu também as pulgas em sua gola de pele, ele pede também às pulgas que o ajudem a fazer o porteiro mudar de ideia. Por fim, a luz de seus olhos se torna fraca, e ele não sabe mais se em volta dele tudo está ficando escuro de verdade ou se são apenas seus olhos que o enganam. Porém, agora ele reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível pela porta da lei. E eis que ele não vive mais por muito tempo. Antes de sua morte, todas as experiências do tempo que por lá ficou se reúnem na forma de uma pergunta em sua cabeça, uma pergunta que até então não tinha feito ao porteiro. Ele acena em sua direção, uma vez que já não pode mais levantar seu corpo enrijecido. O porteiro tem de se inclinar profundamente sobre ele, pois a diferença de tamanho se acentuou muito, desfavorecendo o homem. 'Mas o que é que queres saber ainda agora?', pergunta o porteiro, 'Tu é mesmo insaciável'. 'Se todos aspiram à lei', diz o homem, 'como pode que em todos esses anos ninguém a não ser eu pediu para entrar?'. O porteiro reconhece que o homem já está no fim, e no intuito de ainda alcançar seus ouvidos

> [...] "o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico". Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa". A especificação "ao mesmo tempo" não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se geralmente fora da lei. Issto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: "a lei está para fora dela mesma", ou então: "eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei".[607]

Isso quer dizer, em um sentido mais radical, que a definição de soberania proposta por Schmitt implica em perceber que ela assinala o limite, ou seja, no preciso sentido de que ela delimita o começo e o fim do ordenamento jurídico-político. A regra não existe senão pela exceção. Desse modo, ao criar o estado de exceção, a decisão soberana define a dimensão espacial na qual a ordem jurídica e política pode ter valor ou não. Por outro lado, isso significa que o direito não pode prescindir da decisão de exceção, já que a ordem jurídica e política só pode existir ou ser garantida sob a condição de que ela possa ser suspensa[608].

---

moribundos, grita com ele: 'Aqui não poderia ser permitida a entrada de mais ninguém, pois essa entrada foi destinada apenas a ti. Agora eu vou embora e tranco-a'". (KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução de Marcelo Bakes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012, p. 245-247).

[607] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 22. Ainda, segundo Agamben, "o soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeit aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa), 'o soberano está fora [*steht ausserhalb*] da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [*gehört*] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in totto* da constituição'". (AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 57). De acordo com Bercovici, "[...] Carl Schmitt destacou a soberania como uma fundação politicamente indispensável para afirmar a ordem. O sentido concreto da controvérsia sobre soberania se dá sobre aquele que decide, em caso de conflito, em que consiste o interesse público e o do Estado, a segurança e a ordem públicas. A necessidade do soberano era por ele interpretada na inafastabilidade da exceção, na normalidade da exceção. A soberania é a "competência imprevisível", estranha às normas de direito público, pois não se trata do término do direito, mas de sua própria origem. Para Schmitt, a soberania era a afirmação da ordem e, ao mesmo tempo, a sua negação. Deste modo, definir soberania como decisão sobre o estado de exceção significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide. O soberano, assim, está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois ao utilizar o seu poder de suspender a validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei. O estado de exceção se justifica pela situação de ameaça à unidade política, portanto não pode ser limitado, a não ser que esta unidade deixe de existir. Não se trata do limite político do direito, pois Schmitt recusava a separação entre direito e política. A exceção não poderia se manifestar no limite do direito, pois só ela, exceção, permitiria, para Schmitt, que se chegasse à essência do direito. Em suma, é a exceção que revela o fundamento da ordem jurídica, portanto, da normatividade. A normatividade está, assim, subordinada às condições efetivas de sua instauração, ou seja, às decisões fundadoras da ordem jurídica." (BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 65, 66).

[608] NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012, p. 113. Destacamos: "[o estado de exeeção] refere-se, antes, a uma *suspensão* do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência. Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da

Isso também implica o fato de que o estado de exceção, como afirma Agamben, não é nem interior e nem exterior ao ordenamento jurídico, e sua definição recai numa zona de indiferença na qual dentro e fora não são excludentes, mas se indeterminam. A dialética entre dentro e fora é atravessada por um elemento indeterminado produzido pela decisão de exceção que cria uma zona de indiferença entre dentro e fora, mas que ao mesmo tempo estabelece uma extensão-limite da ordem jurídica. A norma suspensa não é abolida, e a zona de anomia por ela instaturada ainda sim mantém uma relação com a ordem jurídica, estabelecendo, de certo modo, o próprio limite do ordenamento jurídico, lançando o estado de exceção num limiar entre dentro e fora que é "capturado fora".[609]

Assim, a normalidade ou a situação juridicamente normal somente pode existir quando confrontada com o seu próprio limite, que se manifesta sob a forma da exceção, e cuja forma se constitui então como seu fundamento de validade na medida em que lhe aparece como determinação oposta. Isto é, o fundamento da situação jurídica normal está na exceção, aparecendo-lhe como uma determinação reflexa essencial, ao passo que a exceção se contrapõe como o elemento fundante dessa dialética entre normalidade e exceção, mas cuja relação reduz ambas a uma indeterminação.

Sendo o direito essa relação que ata vida e lei num laço constitutivo de uma forma de vida social e política, toda relação entre direito e vida se dá num esquema de inclusão e exclusão. Como descreve Nascimento, a relação originária da lei com a vida não é propriamente a aplicação da lei, mas "a inclusão que exclui, o abandono". Se é a decisão de exceção que é constitutiva da situação normal, toda vida é sempre uma vida potencialmente excluída. Sendo a exceção a estrutura da soberania, "ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão". A relação originária entre lei e vida é uma relação de *abandono*.[610]

---

norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde a plicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor. (AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 48, 49).

[609] Ibidem, 2004, p. 39.

[610] NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012, p. 116. Destacamos: "A qual tipo de relação se refere a palavra *bando*, uma palavra tomada por empréstimo do antigo direito germânico, que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando do soberano? Se aquele que é *messo al bando* é o *abbandonato*, onde *essere in bando, a bandono*, significa tanto *escluso, ala mercê di*, quanto *a próprio talento, libero*, estamos diante de uma relação que contradiz a si mesma. Nesse contexto, a própria relação é posta em questão: ela somente se dá na negação de si mesma, pelo abandono daquilo com o que pretende estabelecer relação." (Ibidem, p. 116).

A vida está assim determinada pela própria lei. A decisão soberana incide sobre a própria vida e sobre essa forma de vida. A vida nua como puro viver, ainda não transformado no viver em comunidade, passa do viver como pura *forma-de-vida*[611] para o viver em comunidade enquanto transformação da configuração do modo de vida através da fundação da soberania, que institui a vida política e assegura a decisão sobre a vida e a morte nas mãos do poder soberano. A inclusão e a exclusão na cidade é a delimitação de grau de aproximação entre vida nua e viver. Na forma política, vida nua e forma de vida são separáveis pelo poder imperial do soberano; a vida nua é precisamente o antípoda da *forma-de-vida*.

> A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com mais razão para o poder soberano (imperium), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos soberano. A *puissance absolue e perpetuelle* que define o poder estatal não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). [...] O Estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida Às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua.[612]

---

[611] Segundo Agamben, "com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. [...] Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver, e no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *fatos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência". (AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim:** notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p. 13). A forma-de-vida é a realização da potência da vida. Nela, vida nua e formas de viver estão ligadas umbilicalmente. Não há separação entre o viver e a experiência potencial desse viver. O viver não está submetido às exigências de uma produção de modos de vida que extrapolam a simples necessidade da realização da vida mesma, cuja experiência vital põe em jogo o próprio viver. Na forma-de-vida, a potência de vida e os modos de vida que ligam essa potência à experiência compõem-se numa unidade potencial indiscernível, e é apenas através dessa indiscernibilidade que se torna possível a efetivação da potência da vida. Uma política do futuro não pode ser pensada de outra forma senão sob o princípio de que o próprio viver da vida nua e as formas de viver através das quais ele é experimentado não podem ser desatrelados. O vínculo entre vida nua e os vários modos de viver deve ser absoluto, ou seja, indissolúvel, a fim de que o próprio viver da vida nua seja indissociável de sua forma de vida, constituindo uma forma-de-vida efetiva. A política que vem deverá ser o fim da soberania hobbesiana calcada no poder da exceção. Em *Altíssima Pobreza* o propósito de Agamben é justamente o de compreender como a vida pode adqurir uma *forma de vida*, concentrando-se na relação entre regra e vida, atribuindo a origem do termo forma de vida à vida monaástica e aos hábitos franciscanos. (NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben:** para onde nos conduz o *homo sacer*?. 1. ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2014, p. 47).

[612] AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim:** notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p. 15.

Nesse sentido, a soberania se apresenta não apenas como uma prerrogativa do soberano de decidir sobre a validade da lei, mas como um dispositivo[613] propriamente biopolítico que

[613] O termo dispositivo tem uma carga conceitual próprio na construção agambena: "Qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas e etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar". (AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 40, 41). Entretanto, como descata Agamben, na atual fase do capitalismo, os dispositivos já estão mais marcados tanto por um processo subjetivante, mas por um processo dessubjetivante: "os dispositivos Não agem tanto mais pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que os processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito a não ser de forma larvar, e por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade." (Ibidem, p. 47). Essa nova forma estratégica dos dispositivos surge gradualmente como resultado de uma nova forma de organização da vida e estruturação do poder soberano. Para Foucault, a soberania evidenciava-se pela fórmula "fazer morrer e deixar viver". No entanto, a partir do século XVII, quando o zelo pelo vida e a saúde dos súbitos passam a ser cada vez mais importantes nos mecanismos e cálculos estatais, o poder soberano transmuta-se paulatinamente naquilo que Foucault intitularia de biopoder. A antiga prerrogativa de fazer morrer e deixar viver dá espaço para uma fórmula inversa onde "fazer viver e deixar morrer" passa a caracterizar a biopolítica moderna. (AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 88.) Esse paradoxo da soberania aparece pela primeira vez no curso do Collège de France de 1976: "[...] uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 287). Acrescenta-se a isso que muito provavelmente Foucault já havia percebido como os aspectos mais agressivos da disciplinaridade estavam aos poucos sendo substituídos por outros paradigmas de gestão populacional (a governabilidade biopolítica, diferente da tanatopolítica disciplinar característica dos sécs. XVI até o início do séc. XX). Foucault não abandona a noção de disciplina, é claro, mas parece perceber como os dispositivos disciplinares de docilização passam a ser gradualmente reconfigurados pela "arte de governar" para uma finalidade mais afeita à gestão e ao controle, como posteriormente descreveu Deleuze em um excerto sobre as sociedades de controle, e como bem acena o próprio Foucault no curso do Collège de France de 1978: "Desde o século XVIII, vivemos na era da governamentalidade. Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente astucioso, pois se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir a o Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade. Talvez se possa, assim de maneira global, pouco elaborada e portanto inexata, reconstruir as grandes formas, as grandes economias de poder no Ocidente, em primeiro lugar, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que corresponderia *grosso modo* a uma sociedade da lei; em segundo lugar, o Estado administrativo, nascido em uma territorialidade de tipo fronteiriço nos séculos XV-XVI e que corresponderia a uma sociedade de regulamento e de disciplina; finalmente, um Estado de governo que não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da

estabelece processos de subjetivação e de dessubjetivação e configuram uma forma de vida própria da modernidade. Uma forma de vida que comporta a separabilidade, sob a autoridade do soberano, entre vida nua e forma sujeito, ou, mais precisamente, entre simples ser vivente e sujeito de direito, entre vida pura e vida qualificada. Essa separação é o que Agamben nos apresenta a partir da figura do *homo sacer*, figura central da biopolítica moderna, cuja marca distintiva é a *matabilidade* e a *insacrificabilidade*.

O *homo sacer* comporta essa figura ambivalente na qual o ser vivente é matável, mas não sacrificável. Ele está implicado na estrutura da *sacratio*, na qual vemos convergir a impunidade da morte e a exclusão do sacrifício. Isto é, o *homo sacer* é consagrado (*consecratio*[614]), ele é transposto do humano ao divino, do profano ao sacro; ele é posto para fora da jurisdição humana, sem que, contudo, seja transportado para a esfera divina. A *sacratio* configura, portanto, uma dupla exceção, que exclui o ser vivente tanto do mundo divino quanto do mundo humano. Essa estrutura topológica constitui mais do que uma simples correspondência com a estrutura da exceção soberana.

> Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.* Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerentate, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – nã é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direiots humanos e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana [...].[615]

---

população, com seu volume, sua densidade, e em que o território que ela ocupa é apenas um componente. Este Estado de governo que tem essencialmente como alvo a população e utiliza a instrumentalização do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança." (FOUCAULT, Michel. *A Governamentalidade* in: **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 292, 293).

[614] Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais elas eram subtraídas ao livre uso e comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente 'religiosas'). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significa restituí-las ao livre uso dos homens. (AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 58). O contrário da sacralização é o profanar; isto é, devolver ao livre uso dos homens aquilo que anteriormente fora consagrado religiosamente. O profano, enquanto remetente daquilo que é puro, é o que é restituído ao novo uso humano, do qual havia sido separado por consagração. Todas as tentativas de tornar direitos algo sagrado são formas de manter a instituição fora do livre uso dos homens, e reserva-lo apenas às formas leigas de esferas divinas. Dessa forma, em Agamben, profanar significa justamente abrir uma forma especial de negligência que ignora essa separação entre o mundo e o divino, restituindo o direito ao uso dos homens.

[615] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 84.

É aqui que Agamben identifica uma conexão medular entre as estruturas da soberania e da *sacratio*. Agamben propõe que a soberania pode ser definida de uma forma ainda mais radical do que a proposta de Schmitt. Trata-se de compreender a esfera soberana como o espaço no qual é possível matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, um espaço onde é possível produzir-se uma vida matável e sacrificável, isto é, uma vida sacra, um *homo sacer*. A contribuição original do poder soberano é, portanto, a produção do corpo biopolítico sob a forma elementar da vida nua, que sujeita a vida ao poder de morte do soberano.[616]

Vemos, assim, que, inobstante a *sacratio*, não é ilícito matar o homem sacro. A dupla exclusão põe o *homo sacer* numa zona de indiferenciação entre o mundo terreno e mundo divino. O *homo sacer* não era sacrificável na medida em que não era possível oferecer aos deuses algo que já estava sob sua posse. Ao mesmo tempo, o assassínio do homem sacro era também impunível por estar alocado além dos limites da jurisdição terrenal.

> A sacratio configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana[617].

A condição de *homo sacer* é, portanto, definida não apenas pela hipotética ambivalência oriunda da sacralidade que lhe é imanente, mas sobretudo pelo caráter peculiar da dupla exclusão na qual se encontra aprisionado e da violência à qual está exposto. A impunidade pela violência que pode ser exercida em relação a ele não é classificável nem como homicídio e nem como sacrifício, nem como execução de uma pena e nem como sacrilégio. Ao excepcionar-se das formas sancionadas presentes no direito humano e divino, abre-se um âmbito do agir humano que não é

---

[616] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 85. Conforme Castro, "a sacralidade da vida é então, uma produção política, ou, para expressá-lo em outros termos, a contraparte do poder soberano, da *vitae necisque potestas* (poder de vida e morte). Ademais, da interpretação oferecida da figura do *homo sacer*, em apoio dessa tese, Agamben explora a relação entre o corpo do soberano e o do *homo sacer*, e a relação entre essa figura do direito romano e o *wargus* do direito germânico." (CASTRO, Edgardo. **Introdução à Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhaes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 65).

[617] AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Minas Gerais: Editora UFMG, 2014, p. 84.

da profanação e nem do tornar sagrado. Esse espaço é onde impera apenas a decisão soberana, ato que por meio do estado de exceção suspende a lei e nele implica a vida nua.[618]

O estado de exceção é, dessarte, o espaço escpetral de gestão dessa vida nua. É no âmbito da exceção sobre a vida nua que se impõe o fenômeno da suspensão da norma; o estado de exceção permite ao ordenamento jurídico manter-se em íntima relação com aquilo que excluiu, mantendo a vida nua em sempiterna relação com o poder que a baniu:

> A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (ex-capere) e não simplesmente excluída[619].

O que acontece no estado de exceção é a criação de uma situação que não pode ser delineada como uma situação de fato já que é criada pela simples suspensão da norma; ao mesmo tempo, não pode ser enquadrada como uma situação de direito, ainda que seja possível sobre ela a vigência da lei. Portanto, entre elas é estabelecido um limiar – o estado de exceção – entre fato e direito, natural e jurídico. E neste limiar, no espaço de sujeição da vida nua, o soberano transita livremente:

> O corpo biopolítico, que constitui o novo sujeito político fundamental, não é uma *quaestio facti* (como, por exemplo, a identificação de um certo corpo biológico) nem uma *quaestio iuris* (a identificação de uma certa norma a ser aplicada), mas a aposta de uma decisão política soberana, que opera na absoluta indiferenciação entre fato e direito[620].

Erigido sobre o fundamento de proteção da vida e garantia de direitos, o poder soberano enceta assim a prerrogativa de valer-se da exceção; aplica a norma sobre a exceção, desaplicando-a; insere a vida nua no âmbito do ordenamento jurídico para que ela possa ser efetivamente excluída. O que se verifica, pois, é a faculdade absoluta atribuída ao poder soberano de suprimir direitos e garantias por meio da exceção e de colocar-se, legalmente, fora da lei.

---

[618] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 84.
[619] Ibidem, p. 24.
[620] Ibidem, p. 167.

A forma política tende a apresentar assim o estado de exceção cada vez mais como paradigma de governo da política contemporânea, se manifestando como um "patamar de indeterminações entre democracia e absolutismo".[621]

Como denota Agamben, a sistemática ampliação dos poderes governamentais durante a Primeira Guerra Mundial, que permitiu a vários países declarar estado de sítio e promulgar leis de plenos poderes, se tornou desde então uma prática corriqueira, manifestando-se hoje na progressiva erosão dos poderes legislativos que frequentemente apenas ratificam as decisões do executivo expedidas sob a forma de decretos com força normativa.[622]

> A Primeira Guerra mundial – e os anos seguintes – aparece, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo.[623]

Além do mais, não parece ser por acaso que, ainda que tenha se mostrado uma prática cada vez mais presente a partir do século XX, a origem do estado de exceção encontre seu embrião também no desenrolar da Revolução Francesa – a mesma que estabeleceu os direitos à liberdade e a igualdade como direitos universais e imanentes ao homem –, no instituto do estado de sítio, que logo se descolou de seu "propósito" inicial, e desde então foi adotado reiteradamente ao longo dos sécs. XIX e XX em momentos de crise constitucional.[624]

E ainda hoje isso não é diferente. Como nos mostra Nascimento, não se trata se uma discussão simplesmente teórica. A abordagem de Agamben é teórica, filológica, e permeada por uma construção dialética bastante peculiar, mas ela parte precisamente das determinações materiais da realidade para constituir seu aparato conceitual. O estado de exceção que observamos hoje manifesta rastros evidentes ao longo do último século de seus dispositivos de exceção, mas ainda e principalmente hoje podemos encontrá-los, como, v.g., o *military order*, promulgado por George

---

[621] AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.
[622] Ibidem, p. 19. No Brasil, essa prática pode ser constatada na forma no instituo das medidas provisórias, uma espécie de decreto presidencial com força de lei que produz efeitos imediatos, dependendo apenas de posterior ratificação do poder legislativo. Inobstante as delimitações legais, o instituto não raro é utilizado para regulamentar questões juridicamente e politicamente sensíveis, descartando qualquer debate público mais aprofundado e aparentemente democrático.
[623] Ibidem, p. 19.
[624] Ibidem, p. 16.

W. Bush, que autorizava a detenção indefinida de quaisquer não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas, suspendendo integralmente os direitos dos detidos; sob outros nomes (estado de exceção, estado de sítio, estado de emergência), foi utilizado, para retardar e realizar eleições sob suspeita em Geórgia e Bangladesh, para combater greves de funcionários públicas na Colômbia[625], e mais recentemente, no Brasil, pode ser identificado nas imprecisões dos tipos penais abrangidos pela nova Lei Antiterroismo, no obscuro caso de Rafael Braga, ou diretamente no estado de exceção decretado na Venezuela na tentativa de restaurar uma grave crise política e social restringindo garantias constitucionais, para citarmos apenas alguns. Como destaca Nascimento:

> O elemento comum em todos eles é exatamente o que caracteriza o estado de exceção: a suspensão de direitos fundamentais, tais como o direito de locomoção e o direito de reunião e associação, havendo restrições quanto à inviolabilidade do domício, à informação, à livre manifestação, ao acesso à justiça.[626]

Não se trata, portanto, de algo que escapa à democracia. O dispositivo da exceção é uma determinação essencial da forma política democrática. É precisamente o que assegura a democracia como forma política indispensável à reprodução da sociabilidade moderna, principalmente em seus momentos críticos.

Os discursos que endossam entusiasmadamente a democracia moderna sustentam em seus principais argumentos o fato de que a democracia realizou a "libertação da vida", e que ela finalmente garantiu aos homens direitos inalienáveis de liberdade e igualdade. No entanto, e contra esse discurso incauto nos insurgimos, a democracia paradoxalmente revelou que é incapaz de assegurar aquilo que concedeu se não sob uma "forma auto canceladora". Na verdade, o que a democracia produz é a pressuposição da liberdade desses homens, e até certa extensão, sua garantia, mas apenas sob os parâmetros da forma jurídica e da soberania da exceção. Forma jurídica, a democracia enquanto forma política e forma valor, lembramos, se relacionam intimamente.[627]

> A própria democracia é a outra face do capital, e não o seu contrário. O conceito de democracia, em sentido forte, pressupõe que a sociedade seja composta por sujeitos

[625] NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012, p. 141-143.
[626] Ibidem, p. 145.
[627] Ibidem, p. 194.

> dotados de livre arbítrio. Para terem uma tal liberdade de decisão, os sujeitos teriam que estar situados fora da forma mercadoria e em condições de dispor do valor como objecto seu. Numa sociedade fetichista, porém, não pode existir esse sujeito autónomo e consciente. Podem existir somente fragmentos desse sujeito, em vias de formação.[628]

Quando não é possível assegurar nem mesmo essa liberdade e essa igualdade determinadas pela forma jurídica, e desse modo, de garantir, a rigor, a própria forma jurídica, nem por isso a ordem política e a ordem jurídica perdem sua validade. É precisamente por meio do dispositivo da exceção que a democracia, enquanto forma política, mesmo quando parece não se efetivar, se efetiva. Mesmo em sua faceta supostamente antidemocrática, a forma política mantém seu semblante democrático.

[628] JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria**. Tradução d José Miranda Justo. 2. ed. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013

CONCLUSÃO: POR UMA FUTURA TEORIA DAS FORMAS?

Estão enfim lançados os pilares da nossa investigação. Contudo, não se trata aqui de dispor um desfecho conclusivo de nosso excurso. Deve restar evidente que a apresentação dos pontos aqui explorados, longe de concluir qualquer coisa, deixa uma infinidade de pontos em abertos, ainda que haja certa consistência no desenvolvimento de nosso estudo que dê conta do propósito com o qual nos comprometemos: oferecer alguns elementos centrais para uma conceituação crítica de forma jurídica e forma política.

Nossa exposição, esperamos, consolidou um plano metodológico suficientemente descriminado para informar o leitor dos pressupostos de nossa investigação. Além disso, também entendemos ter fornecido um quadro categorial amplo o suficiente – mas que não esgota os possíveis delineamentos que ele pode oferecer – para dar conta das questões sobre os quais nos lançamos. Ademais, acreditamos que o texto foi capaz de identificar algumas das determinações essenciais que julgávamos necessárias para nosso estudo.

Destacamos como a leitura de Marx a partir de Hegel e, por outro lado, a leitura de Hegel a partir de Marx, é substancial para fazer emergir o núcleo racional de ambos os sistemas dialéticos. Se por um lado, encontramos na leitura marxiana de Hegel a desmitificação da totalidade do capital, encontramos na leitura hegeliana de Marx a precisão teórica da crítica imanente e esotérica das dimensões abstratas do capital.

Por outro lado, também ressaltamos como ambas as dialéticas estão comprometidas com uma estruturação lógica do desenvolvimento de suas categorias que não pode deixar de levar em conta a especificidade histórica da totalidade e dos fenômenos que se propõem a analisar. Todas as categorias ou conceitos propostas por Hegel e por Marx estão dadas como determinações conceituais de momentos históricos ou lógicos específicos. Toda tentantiva de capturar a realidade efetiva compreende de forma impreterível o seu momento.

Também demonstramos, a partir da crítica marxiana da sociedade moderna, como a sociabilidade humana, submetida aos desígnios do sujeito automático do capital, esconde como todo o processo de valorização depende da própria expropriação do trabalho e do tempo de vida do trabalhador, e como esse processo insaciável de acumulação de valor está ele mesmo prenhe de sua ruína.

Ainda, também denotamos como a forma jurídica surge a partir da forma valor, como ela nasce como um reflexo e como um garante da sociedade capitalista, contribuindo para a manutenção e a legitimação de um sistema de centralização do trabalho como fundamento da vida humana que transforma os homens em mercadorias e aliena suas vontades, assegurando a normalização e a naturalização da lógica do valor.

Igualmente, apontamos como o fundamento da forma jurídica e da forma política têm sua origem no processo de consolidação da sociabilidade capitalista, cujos alicerces encontram significativa ancoragem nos acontecimentos que se seguiram ao longo do período histórico que conhecemos como modernidade. Além disso, também mostramos como o conceito de soberania, enquanto núcleo da forma política, transposta sua cortina mística de idealizações, guarda uma conexão intrínseca com o processo de expropriação da terra, bem como com a origem da forma jurídica.

Por fim, revelamos como forma política e forma jurídica possuem uma relação umbilical, assegurando-se mutuamente, e como a forma política, sob sua configuração democrática, depende profundamente da decisão soberana como dispositivo de exceção para assegurar seu funcionamento e a reprodução da sociabilidade moderna.

Essas são as conclusões preliminares que podemos apresentar. Doravante, será preciso colocar todas essas contribuições em movimento. Isso significa, principalmente, duas coisas. Em primeiro lugar, disposto nosso quadro conceitual, é preciso agora avançar em nossa crítica, a fim de nos aprofundarmos nos pormenores da forma política como conhecemos hoje, cuja forma efetiva se manifesta sob o fenômeno da democracia. Em segundo lugar, entendemos que será oportuno uma revisitação de nossa atual hipóteses, na tentativa de tentarmos configurar algo que poderíamos chamar de “teoria das formas”, uma teoria que pudesse contemplar um sistema que envolva os movimentos e as determinações lógicas das três formas elementares aqui desenvolvidas: forma social – cuja determinação central é a forma valor –, forma jurídica – cuja determinação central é o sujeito de direito – e a forma política – cuja determinação central é a soberania.

Em suma, nossa tentativa aqui foi de sintetizar as determinações essenciais da forma social, cuja desmitificação nos revela sua verdade como fundamentada a partir forma valor e, por outro lado, de condensar as determinações essenciais da forma jurídica e da forma política como reflexos da forma valor. Por fim, destacamos a contiguidade também inexorável entre forma

jurídica e forma política, cuja manifestação efetiva como conhecemos hoje se realiza sob a forma da democracia.

De modo geral, estamos cientes de que nossa breve exposição de maneira alguma esgota tão vasto tema. E, nesse sentido, entendemos necessário e urgente que cada um desses eixos seja retomado e desenvolvido isoladamente, de maneira cuidadosa e sob o prisma do instrumental que elegemos, a dialética sistemática, para então ser retomados em conjunto e pensados dentro de um sistema triádico como base de uma possível e futura teoria das formas. Eis uma tarefa por vir.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **História e Infância:** destruição da experiência e origem da história. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Meios sem fim:** notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

_____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Profanações**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, Fernando de Brito. **Constituição e participação popular**: a construção histórico-discursiva do conteúdo jurídico político da democracia como direito fundamental. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

ALTHUSSER, Louis. *A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982)* in: **Crítica marxista**, n. 20 (2005), p. 9-48.

_____. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

AMADEO, Javier. **Notas sobre o marxismo**: a tradição ocidental. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Carlos Cruz. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1989.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. Tradução de Rubens Rodrigues Filho. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Polis, 2000.

ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (orgs). **The essencial Frankfurt School reader**. Nova York, EUA: Continuum, 1982.

ARTHUR, Christopher J. **A nova dialética e "O Capital" de Marx**. Tradução de Pedro C. Chadarevian. São Paulo: EDIPRO, 2016.

_____. Hegel's *Logic* and Marx's *Capital* In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993.

_____. *Marx, Hegel and the value-form* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

BADIOU, Alain. **A República de Platão recontada por Alain Badiou**. 1. ed. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Não há relação sexual**: duas lições sobre "O aturdito" de Lacan. Tradução de Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2013.

BALDÓ, Venancio A. **El materialismo dialéctico***:* sistema e historia. La actualidad del marxismo revolucionario. Valencia, Espanha: Torre del Virrey, 2015.

BARAN, Paul A.; SWEEZY, Paul. **Monopoly capital**: an essay on the american economic and social order. Nova York, EUA; Inglaterra, Londres: Modern Reader Paperbacks, 1968.

BATISTA, Flávio Roberto. **Crítica da tecnologia dos direitos sociais**. São Paulo: Outras expressões; Dobra Editorial, 2013.

BAVARESCO, Agemir. *Silogismo da necessidade: enfoque onto-epistemológico* in BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

BEISER, Frederick. **Hegel**. New York, USA; London, England: Routledge, 2005.

BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* in: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

CASALINO, Vinícius. **O direito e a mercadoria**: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Editorial, 2011.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CASTRO, Edgardo. **Introdução à Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhaes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CERRONI, Umberto. **O pensamento jurídico soviético**. Tradução de Maria de Lurdes Sá Nogueira. Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América, 1976.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CIRIZA, Alejandra. CIRIZA, Alejandra. *A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

CIRNE, Carlos. "A verdade é o todo" in: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel:** uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006

_____a. "Dialética" in: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

COLLETI, Lucio. **Marxism and Hegel**. Traduzido por Lawrence Garner. Londres, Inglaterra: NLB, 1973.

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.

CRESSONI, André. *Comentário do parágrafo 48 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de G. W. F. Hegel* in: BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

DUNKER, Christian. **As formas de sexuação**. Youtube. 15 jan. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N_GAiKm2Bcw.

_____. **O que é objeto a em Lacan?**. Youtube. 17 jul. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zGD5Z5LBDW8&t=202s.

_____. **O que é o tempo lógico para Lacan?**. Youtube. 30 jan. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N_GAiKm2Bcw.

EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. Coordenação de tradução por Marcus Orione. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **O direito captado pela fotografia:** elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra, Portugal: Centelha, 1976.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. 2. ed. Tradução de Lívia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012.

FAUSTO, Ruy. **Sentidos da dialética:** Marx, lógica e política. Tomo I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

FERREIRA, Adriano de Assis. **Questão de classes**: Direito, Estado e capitalismo em Menger, Stutchka e Pachukanis. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2009.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FINESCHI, Roberto. *On Hegel's Methodological Legacy in Marx* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A Governamentalidade* in: **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

GOLDONI, Marco. **La dottrina costituzionale di Sieyès**. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2009.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução de Idea Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GOLDWIN, Robert. A. *John Locke* in: STRAUS, Leo; CROPSEY, Joseph. **History of political philosophy**. 3. ed. Chicago, EUA; Londres, Inglaterra: The University of Chicago Press, 1987.

GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?**: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GRESPAN, Jorge. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GROSSMAN, Henryk. **The law of accumulation and breakdown of the capitalist system**: being also a theory of crises. Tradução de Jairus Banaji. Londres, Inglaterra: Pluto Press, 1992.

HARMAN, Graham. **Quentin Meillassoux**: philosophy in the making. Edimburgo, Escócia: Edinburgh University Press, 2011.

HARTMANN, Nicolai. **Die Philosophie des Deutschen Idealismus**: II. Teil: Hegel. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Introdução de Robert S. Hartman. Tradução de Beatriz Sidou. 4.ª ed. Sâo Paulo: Centauro, 2012.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): volume III: a filosofia do espírito. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014.

_____. **Fé e Saber**. Tradução de Oliver Tole. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Filosofia do direito**, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses et. al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010

_____. "Quem pensa abstratamente?". **Síntese Nova Fase**, v. 22, n. 69 (1995), p. 235-240. Disponível em: http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1125

HIGINO, Cayo Julio. **Fábulas/Astronomía**. Tradução de Guadalupe Morcillo Expósito. Madrid, Espanha: Ediciones Akal, 2008.

HILFERDING, Rudolf. **Finance capital:** a study in the latest phase of capitalist development. Tradução de Morris Watnick e Sam Gordon. Londres, Inglaterra; Boston, EUA; Henley, Nova Zelândia: Routledge; Kegan Paul, 1981.

HOMERO. **Ilíada**. 1. ed. Tradução de Izeti Torralvo et. al. São Paulo: Penguin, 2013.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Sìlvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

_____. **Studies on Marx and Hegel**. Traduzido por John O'Neill. New York, EUA; San Francisco, Londres: Basic Books, 1969.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JAMESON, Frederic. **The Hegel variations**: on the *Phenomenlogy of Spirit*. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Verso Books, 2010.

JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria**. Tradução d José Miranda Justo. 2. ed. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013.

KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução de Marcelo Bakes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

_____. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1. ed. Outras Expressões; Dobra Editorial, 2014.

KARATANI, Kojin. "Capital as Spirit". **Crisis & Critique**, v. 3, n. 3 (2016).

KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti et. al. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006, p. 95

_____. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt:** o político entre a especulação e a positividade. Tradução de Carolina Huang. Barueri, SP: Manole, 2006.

KOJÈVE, Alexandre **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KORCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2008.

KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. Tradução de José Paulo Vaz. Lisboa, Portugal: Antígona, 1999.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

LACAN, Jacques. *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* in: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998.

_____. *O aturdito* in: **Outros escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.

_____. **O seminário:** a angústia (1962-1963). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2005

_____. **O seminário:** a transferência (1960-1961). Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1992

_____. **O seminário**: a relação de objeto (1956-1957). Tradução de Dulce Duqe Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. **O seminário:** mais, ainda. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1985.

_____. **O seminário**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955). Tradução de Marie Christine Lasnik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. **O seminário:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). 2. ed. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1985.

_____. **O seminário:** ...ou pior. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2012.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista:** por uma política democrática radical. Tradução de Joanildo A. Burity et al. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

LEIBNIZ, G.W. **A monadologia**. 2. ed. Col. Os Pensadores XIX. Tradução de Carlos Lopes de Mattos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOUREIRO, Isabel M.; MUSSE, Ricardo (orgs). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: 1998.

LUKÁCS, Georg. **A defence of history and class consciousnes**s**:** Tailism and the Dialectic. Traduzido por Esther Leslie. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: Verso Books, 2002.

_____. **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 .

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso, 2004.

MARX, Karl. **A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução de Marcelo Mackes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Crítica do Programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica mais recente da filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

_____. *Pachukanis e Stutchka: o Direito, entre o poder e o capital* in: NAVES, Márcio Bilharinho. **O discreto charme do direito burguês**. Campinas, SP: ÚNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva* in: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEANEY, Mark. **Capital as organic unity:** the role of Hegel's *Science of Logic* in Marx's *Grundrisse*. Países Baixos: Springer, 2002.

MEEK, Ronald L. **Smith, Marx & After**: ten essays in the development of economic thought. 1. ed. Nova York, EUA: Springer, 1977.

_____. **Studies in the labor theory of value**. 2. ed. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: Monthly Review Press, 1973.

MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude**. Tradução de Ray Brassier. Londres, Inglaterra: Continuum, 2008.

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

_____. Entfremdung e Entäusserung. **Ágora Filosófica**. Vol. 1. n.º 1. pp. 27-42. Jan. – Jun. 2011. Disponível em: www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=492. Acesso em 08/03/2017.

_____. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**: roteiro. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MENEZES, Djacir. **Motivos alemães**: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, INL, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. 1. ed. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MIALLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Tradução de Ana Parata. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 2005.

MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MORISHIMA, Michio. **Marx's economics**: a dual theory of value and growth. Londres, Inglaterra: Cambrige University Press, 1973.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito**: dos gregos ao pós-modernismo. Tradução de Jeffesorn Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOSELEY, Fred; SMITH, Tony. *Introduction* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

MOSELEY, Fred. *Introduction* In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993.

_____. *The Universal and the Particulars in Hegel's* Logic *and Marx's* Capital In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do Direito em Marx**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.

_____. **Marxismo e Direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo: 2008.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

_____. **Umbrais de Giorgio Agamben:** para onde nos conduz o *homo sacer*?. 1. ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2014,.

NASCIMENTO, Joelton. **Crítica do valor e crítica do direito**. São Paulo: Perse, 2014.

_____ (org.). **Introdução à Nova Crítica do Valor**. São Paulo: Perse, 2014.

NEGRI, Antonio. **Alma Venus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **Cinco lições sobre o império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003.

_____. **O poder constituinte:** ensaios sobre as alternativas da modernidade. 2. ed. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NETTO, José Paulo. **O que é marxismo**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

NOVO, Ângelo *As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor. Anselm Jappe* (Resenha) in: **Crítica marxista**, n. 24 (2007), p. 173-176; NASCIMENTO, Joelton. **Crítica do valor e crítica do direito**. São Paulo: Perse, 2014.

O GRANDE truque. Direção: Christopher Nolan. Produção: Christopher Nolan, Emma Thomas, Aaron Ryder. Burbank (EUA): Warner Bros. Pictures; Touchstone Pictures, 2006.

OLIVEIRA, Robespierre. **O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

OVID. **The metamorphoses**. Tradução de A. S. Kline. Createspace independent publishing; Poetry in Translation, 2000.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. 2. ed. Tradução de Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

REUTEN, Geert. *An outline of the systematic-dialectical method: scientific and political significance* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

ROSEN, Stanley. *Benedict Spinoza* in: STRAUS, Leo; CROPSEY, Joseph. **History of political philosophy**. 3. ed. Chicago, EUA; Londres, Inglaterra: The University of Chicago Press, 1987.

ROSDOSLKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. 3ª reimp. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do Partisan.** Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

_____. **Teología política.** Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Teorías de la Constituición**. 2. reimp. Tradução de Francisco Ayala. Madrid, Espanha: Alianza Editorial, 1996.

SIEYES, Emmanuel Joseph. *An essay on privilegies* in: **Political writings**: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791. Tradução de Michael Sonenscher. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2003.

_____. **Préliminaire de la constitution françoise**: reconassaince et exposition raisonée des droits de l'homme et tu citoyen. Paris, França: Baudoin, 1789.

_____. *What is the Third State?* in: **Political writings**: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791. Tradução de Michael Sonenscher. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2003.

SILVA, Manuel Moreira da. *Hegel, o paradoxo da realização literária da ideia da filosofia: a insuficiência do sistema-enciclopédia enquanto objeto ideal, dado pela ciência da razão* in: BAVARESCO, et. al. (orgs). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica – natureza – espírito. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

SEWELL Jr, William H. **A rhetoric of bourgeois revolution**: the Abbé Siyes and *What is the Thrid State?*. Durham; Londres, Inglaterra: Duke University Press, 1994.

SMITH, Tony. *Hegel, Marx and the comprehension of capitalism* In: **Marx's *Capital* and Hegel's *Logic***. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

SMITH, Tony. *Marx's* Capital and the Hegelian Dialectical Logic In: **Marx's Method in *Capital*:** a reexamination. MOSELEY, Fred (org.). New Jersey, EUA: Humanities Press, 1993.

SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____, Baruch de. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Theological-Political Treatise* in: **Spinoza complete works**. Tradução de Samuel Shirley. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2002.

STEEDMAN, Ian. **Marx after Sraffa**. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: New Left Books, 1977.

STUTCHKA, Piotr. **Direito de classe e revolução socialista**. Tradução de Emil von München. 3. ed. São Pualo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009.

TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider: São Paulo: 2014.

THERBORN, Göran. **Do marxismo ao pós-marxismo**. Tradução de Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo, 2012.

TOMSIC, Samo. **The capitalist uncounscious**: Marx and Lacan. Nova York, EUA; Inglaterra, Londres: Verso Books, 2015.

TUPINAMBÁ, Gabriel; YAO, Yuan. **Hegel, Lacan, Zizek**. Atropos Press, 2013.

UCHIDA, Hiroshi. **Marx's Grundrisse and Hegel's Logic**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Routledge, 1988.

VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo* in: ABORON, Atílio (org.). **A filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. 1. Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política –FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Disparities**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Bloomsbury Academic, 2016

_____. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991.

_____. **The sublime object of ideology**. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Verso, 2008.

ZUPANCIC, Alenka. **What is sex?** Cambridge, EUA; Londres, Inglaterra: The MIT Press, 2017.