

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE ECONOMIA, ADMINISTRAÇÃO E  
CONTABILIDADE  
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA

UM ESTUDO SOBRE AS RAÍZES KANTIANAS DA CRÍTICA DA  
ECONOMIA-POLÍTICA

(Monografia)

Trabalho apresentado como  
monografia de conclusão do curso  
de Ciências Econômicas da  
FEA-USP

Thiago Lastrucci Oliveira França

Orientador: Prof. Dr. Paulo de Tarso Presgrave Leite Soares

São Paulo

2021

Para os meus pais,  
Lauro e Rosemeire,  
e minha irmã, Mariana

## **AGRADECIMENTOS**

Apesar da pequena importância que uma monografia tem para a academia, esta monografia figurou ser de tremenda importância para mim e para os que me rodeiam. Dessa forma, gostaria de relembrar alguns daqueles que, sem os quais, esta monografia não seria possível.

Primeiro, gostaria de agradecer a imensa ajuda oferecida pelo professor orientador desta monografia, Paulo de Tarso. Suas aulas ácidas e provocantes foram a primavera necessária para novamente desabrochar a flor do marxismo em mim. As conversas que tivemos durante o ano todo de 2020 e 2021 foram absolutamente necessárias para o surgimento desta monografia e para o seu desenvolvimento. Ser orientando deste professor provavelmente será uma das lembranças mais presentes que terei da FEA-USP. Sem conhecê-lo pessoalmente, a internet permitiu que isto não fosse um problema e, desde nossa convivência na disciplina “Marx: a destruição da economia-política”, pudemos travar um contato fortuito e fraterno.

Segundo, todos os meus amigos com quem conversei sobre as minhas angústias e ideias durante o desenvolvimento desta monografia. Em especial, meu amigo Daniel Sequerra Gagliardi, que me ajudou muito e sempre se mostrou solícito para conversar sobre vários pontos da minha monografia e, claro, da vida.

Terceiro, e não menos importante, a minha família que sempre esteve aturando todas as minhas discussões intermináveis sobre “política e marxismo”. Em particular minha mãe, que, inclusive, me deu algumas recomendações, sem saber, de soluções para esta monografia. Meu pai, que traduziu algumas passagens do Principia de Newton no original em latim. Minha irmã, que tornou a crise da pandemia um período menos atribulado. E meu sobrinho, que nasceu neste momento tão difícil, mas que está dando provas que dificuldades são feitas para serem contornadas com muita coragem.

## ÍNDICE

<b>RESUMO.....</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1. Como Hegel e o hegelianismo são a restauração da metafísica no seio da lógica.....</b>	<b>11</b>
a) Introdução.....	11
b) Kant, Hegel e a restauração da metafísica.....	11
c) Newton, Leibniz e o nascimento do pensamento de Kant.....	21
d) O problema metafísico da interioridade da coisa em si.....	29
e) Conclusão.....	34
<b>2. O contexto de surgimento de Kant é o contexto do surgimento do materialismo.....</b>	<b>37</b>
a) A inacabada exposição da segunda antinomia.....	37
b) O sistema das ideias cosmológicas, a exposição da antitética da razão pura e a dificuldade dialética.....	41
<b>3. Como a mecânica de Kant e a crítica de Hegel apareceram para Marx.....</b>	<b>46</b>
a) Introdução.....	46
b) Dinâmica em Kant.....	46
c) “Solução” hegeliana do movimento na Ideia.....	55
<b>4. Como Marx encarou o chamado “problema da lógica” do idealismo alemão.....</b>	<b>64</b>
<b>5. Uma breve discussão sobre as referências de Marx em torno da moral e da essência humana.....</b>	<b>71</b>
<b>6. O contexto de surgimento do capitalismo e seu reflexo em Mandeville, Rousseau e Smith.....</b>	<b>89</b>
a) Por que Kant?.....	89
b) “Excertos do livro de James Mill ‘Éléments d’économie politique’” e “Manuscritos Econômico-filosóficos”.....	95

7. O primeiro capítulo d' <i>O Capital</i> à luz da agonia kantiana: a crítica contra a economia-política feita por Marx se trata de uma crítica cujo objeto é seu inimigo no qual ela quer destruir.....	109
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>118</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>120</b>

## **RESUMO**

A crítica da economia política se vê largamente associada e reduzida a modelos lógicos hegelianos através das “mediações ao avesso”, como diria Jorge Grespan (2002). Esta monografia investigou um ponto divergente colocado por Lucio Colletti (1973), que vê a crítica da economia política proposta por Marx longe do pensamento totalizante hegeliano, longe da apreensão do movimento por meio da dialética. Colletti vê uma oposição real e direta (Streiten) entre Marx e Hegel que nada tem a ver com o materialismo dialético. O ponto de partida dele é a perspectiva apresentada por Kant, no idealismo alemão, que implicou nas demonstrações lógicas das possibilidades reais. Estas possibilidades reais demonstraram o distanciamento entre o misticismo hegeliano e a perspectiva materialista de Marx, objeto de estudo da monografia.

Esta, portanto, é uma monografia nitidamente dissonante e oposta à corrente hegemônica (hegeliana) do marxismo e, por conseguinte, igualmente dissonante e oposta ao materialismo-dialético. Ela parte do debate inserido no idealismo alemão, ou melhor, parte da dupla face da filosofia kantiana ressaltada por Luporini (1961). A primeira face, que foi continuada por Hegel, enveredou no caminho da especulação e da infinitude do conceito. A segunda face, que foi continuada por Marx, enveredou em direção ao materialismo.

Marx herda e aprofunda um materialismo relacionado à desilusão das coisas, que nasce da angústia e da perplexidade frente ao mundo. Um materialismo que expressa a angústia do homem que mantém laços essenciais com outros homens através da troca na sociedade de mercado. Um materialismo identificado pela perplexidade ao se defrontar com um homem egoísta, associal, ferramenta maquinal, monstro físico e espiritual<sup>1</sup>. Um materialismo que expressa o desprezo aos problemas puramente lógicos, filosóficos e que o levou a identificar a crítica com a destruição e não com a reconstrução, uma vez que nada está dado no horizonte, que não há determinismo, finalismo, não há uma filosofia da história. Seus autores de referência, no século XVIII, são Condillac e Helvétius.

Não obstante, qual seria a originalidade de Marx? O materialismo de Marx, ao conectar a nascente materialista francesa com o epicurismo, inaugurou um materialismo com um sentido político, por natureza. Sua crítica contra o rigor positivista é uma marca profunda. Seu apelo à subversão da ordem, uma exigência imediata. Seu objetivo, a revolução.

---

<sup>1</sup> MARX, 2016, p. 155

As paixões ligadas à desilusão das coisas foram seguidas e se tornaram o ponto de partida e de conclusão desta monografia. Coube a nós apenas destrinchá-las e percebê-las em diferentes autores ao longo do tempo. O esforço não foi o de relacionar Marx com Kant e sim de melhor entender Marx.

**Palavras-chave:** Marx; Hegel; Feuerbach; Kant; Dialética; Metafísica; Colletti.

## INTRODUÇÃO

*“Mandam-nos dar a vida, e não temos outra coisa a fazer senão dar a nossa vida. Se nos castigarem é porque somos culpados. Não nos compete julgar. [...] Se nos puséssemos a julgar e a discutir tudo, nada seria sagrado. Podíamos dizer que Deus não existe, que nada existe! - Enquanto falava, Nicolau batia com o punho fechado em cima da mesa [...]. - A nossa obrigação é cumprir o nosso dever, batermo-nos, não pensar, e é tudo”*  
TOLSTÓI, Leon. *Guerra e Paz*. Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 511

O que pretendemos expor neste trabalho é uma compreensão nada convencional do marxismo. Uma compreensão que pode ser até dissonante e ruidosa com o que é compartilhado na academia. O que quero dizer aqui é que o marxismo vulgar não terá um porto seguro junto ao marxismo exposto nesta monografia. Trilharemos por uma perspectiva abominada pela corrente predominante do marxismo. **A intenção é tentar compreender o marxismo como um instrumento que toma o cuidado de ser apenas uma crítica demolidora das instituições burguesas, do mercado e da propriedade privada garantidos pelo Estado.** Percorreremos caminhos fora do consenso.

Um desses caminhos é o caminho de Cesare Luporini. Fiquei profundamente atraído por sua escrita e o modo de tratar assuntos profundamente áridos. Com a ajuda de meu orientador, Prof. Dr. Paulo de Tarso Presgrave Leite Soares, que me abriu o caminho para o pensamento de Lucio Colletti, consegui me inserir em um dos maiores debates teóricos abertos dentro das direções dos comunistas italianos no PCI. Dessa forma, deparei-me com a obra “Spazio e Materia in Kant”, no qual é ligeiramente citado por Colletti em “Marxism and Hegel”. Nesta obra, Luporini se vale da maneira mais elegante para se portar como um iconoclasta. Depois de passar muitas páginas com citações igualmente graúdas, na qual a tônica é a crítica contra Hegel e o hegelianismo e o elogio a Kant como descobridor da positividade sensível, Luporini se lança em uma cruzada contra o kantismo através do que chama de “problema da regressão” e os infinitos reflexos da matéria na ideia e da ideia na matéria que seriam os germes da dialética hegeliana. Percebemos que a maneira de tratar destes assuntos como Luporini tratou se tornou o espírito almejado e, talvez, alcançado com a finalização desta monografia.

Sobre a discussão travada sobre Epicuro, revelo aqui a principal fonte que me fez indagar sobre estas conexões. A primeira fonte foi Paulo Arantes. Paulo Arantes, em uma rodada de debates na “Éticas do Diálogo”<sup>2</sup>, expôs o sentido possível da crítica feita por Olavo de Carvalho contra o marxismo e este sentido reside justamente pelo elo de ligação com o

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3Q5BIP-ves0> (Último acesso 17/11/2021)

epicurismo e o materialismo francês. Assim, surgiu a segunda fonte: Olavo de Carvalho. Tratei de procurar o livro de Olavo de Carvalho sobre este tema: o Jardim das Aflições<sup>3</sup>, escrito em 1995. Este livro, como o próprio Paulo Arantes notou, possui uma intuição brilhante. A ligação Marx-Epicuro é um ponto pouco observado pela maior parte do marxismo convencional e, no entanto, possui uma profunda fonte de espírito que levou tantos autores à revolta com a ordem posta ao longo da história. No entanto, Carvalho não procurou estabelecer este elo fortuito para complementar os estudos sobre a essência humana apaixonada do homem no capitalismo<sup>4</sup>. Apenas estabeleceu este elo para, assim, denunciar um possível “controle de mentes” que o “marxismo cultural” procuraria provocar. Não cabe aqui descrever o que se trata do “marxismo cultural”<sup>5</sup>. Basta dizer que o controle de mentes é uma falsidade, pois a verdadeira contribuição de Marx se orienta para a vida humana, para o sufoco da vida humana no capitalismo. Olavo de Carvalho, em seus vícios místicos em torno do Novo Testamento, ao procurar defender a essência humana do “viés corruptor” do marxismo, afasta-se da essência humana e se joga em uma cruzada esquizofrênica pela defesa da ordem da posta. A defesa da ordem posta é o conteúdo implícito de Olavo de Carvalho que, ao propor um “conservadorismo revolucionário”, uma “reação emancipadora”, pratica justamente aquilo que diz combater. Por um reflexo condicionado, aquilo que ele diz que o “marxismo cultural” pratica, ele próprio o coloca em prática com estas contradições insolúveis e mais parecidas com as “estimulações contraditórias dos cães de Pavlov” que pretende combater. Pobre Olavo de Carvalho... Apesar da intuição brilhante, não conseguiu se desvincilar de seu ódio de classe.

Ademais, meu orientador disse que, ao decorrer da monografia, acabei me transformando em um luporiniano, se assim existir esse tipo estranho de intelectual. Apesar de concordar com esta constatação, penso que não há oposição entre luporinianos e collettianos. Vejo que eles se complementam. Vejo que ambos são os dois lados de uma mesma moeda. A moeda, aliás, da crítica, da demolição das instituições burguesas, do desprezo à ordem posta; em uma palavra, da revolução.

Qual foi o roteiro que percorremos?

- 1) como Hegel e o hegelianismo são a restauração da metafísica no seio da lógica;

---

<sup>3</sup> Ver: O Jardim das Aflições (1998)

<sup>4</sup> MARX, 2004, p. 128

<sup>5</sup> Ver: Revolução gramscista no Ocidente (2002)

- 2) o contexto de surgimento de Kant é o contexto do surgimento do materialismo;
- 3) como a mecânica de Kant e a crítica de Hegel apareceram para Marx;
- 4) como Marx encarou o chamado “problema da lógica” do idealismo alemão;
- 5) uma breve discussão sobre as referências de Marx em torno da moral e da essência humana;
- 6) o contexto de surgimento do capitalismo e seu reflexo em Mandeville, Rousseau e Smith;
- 7) o primeiro capítulo d’O Capital à luz da agonia kantiana: a crítica contra a economia-política feita por Marx se trata de uma crítica cujo objeto é seu inimigo no qual ela quer destruir.

De maneira mais detalhada, as três primeiras partes, que vão até a página 63, foram dedicadas a um debate mais árido. Um debate que procurou aprofundar o pensamento crítico de Kant em seu contexto e em seu porvir. Um debate que pode ser pouco palatável, mas absolutamente necessário e, portanto, deixo avisado, não pode ser tratado com ansiedade pelo leitor. A partir da página 71, na parte chamada “Uma breve discussão sobre as referências de Marx em torno da moral e da essência humana”, temos uma breve, porém densa, discussão em torno da essência da crítica empreendida por Marx. Para isso, buscou-se a ligação entre Marx, Epicuro e demais autores para indicar o sentido que o marxismo possui frente à crítica da economia-política. A partir da página 89, há uma discussão sobre a obra de Marx propriamente dita. Começamos, para contextualizar, no debate moral sobre a economia no feudalismo e depois no capitalismo, e, depois, desembocamos em três obras magistrais, que, aliás, guardam um sentido único, intrínseco e interligado entre si. A saber, “Excertos sobre James Mill”, “Manuscritos Econômico-Filosóficos” e, por fim, “O Capital”.

Cabe destacar que muitas citações foram expostas nesta monografia em tradução livre. Para não poluir as citações, indicando, ao lado das referências, que se trata de traduções livres, fiz o seguinte sistema: todas as citações que tiverem uma nota de rodapé com a mesma citação em outra língua (inglês ou italiano) no corpo do texto, em português, trata-se de uma tradução livre.

## **1. Como Hegel e o hegelianismo são a restauração da metafísica no seio da lógica**

### **a) Introdução**

Quais pontos serão expostos aqui?

- 1) **Hegel** é a expressão da **restauração da metafísica** no século XIX;
- 2) A *tradição marxista do século XX*, ao beber da *fonte hegeliana*, é a **restauração da metafísica** no seio da obra de **Marx**;
- 3) A crítica de **Hegel** a **Kant**, ao *restaurar a metafísica*, é o retorno ao **problema das Mônadas em Leibniz**;
- 4) **Leibniz** é a expressão da *autonomia da ciência da natureza* unida **com a metafísica**;
- 5) **Newton** é a expressão da *autonomia da ciência da natureza sem a metafísica*;
- 6) **Kant**, ao *rejeitar Leibniz*, e procurar evoluir o *pensamento experimentalista* de **Hume/Newton**, é a expressão do **materialismo no século XVIII**.

### **b) Kant, Hegel e a restauração da metafísica**

O fio condutor da perspectiva de Cesare Luporini reside no reposicionamento do debate sobre Kant no seio marxista italiano de seu tempo (meados do século XX). Sua contribuição consiste no que escreveu em sua “Introduzione al Problema del Criticismo de Kant”, primeira parte de seu livro “Spazio e Materia in Kant” datado de 1961, no qual discorre sobre a perspectiva da crítica kantiana em relação à metafísica.

Ao retomar Hegel, Luporini reconstitui o ambiente em que se manifestou o chamado idealismo alemão. O foco do autor sobre o pensamento hegeliano, de fato, recai em cima das páginas do prefácio à primeira edição da “Ciência da Lógica” e a preocupação de Hegel com a morte da antiga metafísica nos últimos anos. Vou usar uma edição mais nova que a usada por Luporini, mas que conserva substancialmente a versão utilizada pelo autor. Nela, Hegel diz:

*A completa transformação que presenciamos há cerca de vinte e cinco anos no pensamento filosófico, a mais alta posição que neste período de tempo foi conquistada a respeito de si da consciência de si do espírito, não teve até agora a não ser um escasso influxo sobre a forma da Lógica”. [...]” Como é de se notar, quando um povo, por exemplo, torna inútil a ciência da sua constituição, as suas maneiras de pensar e de sentir, as suas atitudes éticas e suas virtudes, assim é, pelo menos, de se notar quando um povo perde*

*sua metafísica, quando presencia isto, o espírito não tem mais nenhuma existência real que se ocupa da própria essência pura<sup>6</sup>.*

Como Hegel disserta nesta passagem, e Luporini ressalta, o objetivo de sua obra, ou melhor, de toda sua contribuição para a filosofia, encontra-se apegada à reconquista da ontologia e da metafísica no seio da lógica, isto é, da forma da lógica, que, em sua época, parecia-lhe ter perdido sua suficiência e sua razão de ser. Por esta razão, Hegel, ao tratar diretamente sobre a obra de Kant, considera o empirismo característico desta perspectiva um sonho que exclui no seu arcabouço central o pensamento especulativo necessário para um tratamento racional das coisas. Daqui já se configura a originalidade da obra tanto de Hegel como de Kant. Hegel, ao travar tais considerações sobre a obra do pensador de Königsberg, deixou claro que o caminho que iria trilhar não se confundiria com o pensamento precedente que falhava em construir uma filosofia suficientemente sólida nas questões fundamentais da racionalidade.

Isso posto, considerando a filosofia de Hegel na visão de Marx em a Sagrada Família<sup>7</sup> como a unidade genial da antiga metafísica com o idealismo alemão, ao indicar que a crítica à teologia de seu tempo era, indubitavelmente, a crítica à metafísica especulativa, a perspectiva de Hegel sobre Kant possui uma particularidade que remonta os fundamentos da antiga metafísica, objeto de crítica por Kant. Talvez pela insistência da crítica à metafísica ao longo do século XX, dada inclusive pela permanência de muitas visões de cunho especulativo-dialético, Luporini inaugura seu estudo em torno do criticismo kantiano para além da visão hegeliana e especulativa corrente de seu tempo:

*[Estas reflexões] nos induzem, isto é, a ter presente contemporaneamente a possibilidade de comparar nele [Kant], de forma peculiar, questões, contextos ou soluções que ainda não exaurimos o alcance teórico: que, de todo modo, são ainda fecundos de ampliações e aprofundamentos de nossos problemas atuais; ou suscetíveis de recuperar e traduzir em novos termos, ou vice-versa, mesmo que seja um indicativo direto de problemas que permanecem efetivamente abertos<sup>8</sup>.*

<sup>6</sup> “La completa trasformazione che da circa venticinque anni è presso di noi avvenuta nel pensiero filosofico, la più alta posizione che in questo periodo de tempo fu acquistata rispetto a sé dalla coscienza di sé dello spirito, non ha avuto finora che uno scarso influsso sulla forma della Logica”. [...] “Com’ è da notare quando a un popolo, p. es., son diventati inservibili la scienza della sua costituzione, le sue maniere di pensare e di sentire, le sue abitudini etiche e le sue virtù, così è, per lo meno, da notare quando un popolo perde la sua metafísica, quando presso di esso non ha più alcun real esistere lo spirito che si occupa della propria pura essenza”. (HEGEL, 2004, vol. 1 p. 3)

<sup>7</sup> MARX, 2003, p. 144

<sup>8</sup> “[Siffatte riflessioni] Ci inducono cioè a tener presente contemporaneamente la possibilità del comparire in lui [Kant], in forma peculiare, di domande, impostazioni o soluzioni che non abbiano ancora esaurito per noi la loro portata teoretica: che in qualche modo siano ancora feconde di allargamenti e approfondimenti di nostri attuali

Dessa forma, se os problemas que remontam a filosofia de Kant ainda não foram exauridos, a volta para Kant e seu estudo se torna necessário. Compreender a metafísica quase como sinônimo de demonstração da contradição objetiva buscada por Hegel é o “departure”, o “pontapé inicial” para compreender a perspectiva de Lúporini sobre o idealismo alemão. De acordo com Lúporini, como Hegel coloca Kant e sua oposição a ele através da polaridade negativo e positivo, sendo Kant negativo e ele próprio positivo, percebemos uma aproximação, por assim dizer, elogiosa com o wolfismo<sup>9</sup>:

*O sarcasmo usado por Hegel na Encyclopédia que discorre sobre o tema do <criticismo> confirma esta atitude. Aqui, ele não hesitou em escrever, a respeito da <velha metafísica> e ao modo como se apresentava <na sua forma mais marcante e mais próxima de nós> (ou seja, o wolfismo), que esta <estava certamente mais alta que a posterior teoria crítica>. Porque esta <considerava as determinações do pensamento como as determinações essenciais das coisas>, enquanto, como ele explicou em uma das sucessivas Anmerkungen, a crítica kantiana, no seu núcleo afirmativo, <é um mero idealismo subjetivo (superficial) que não penetra o conteúdo, que, antes de si, tem apenas as formas abstratas da subjetividade e objetividade, e se atém unilateralmente à primeira><sup>10</sup>.*

A visão de que a superficialidade da filosofia kantiana, manifestada pela subjetividade idealista que não alcança o conteúdo, foi de grande valia para que Hegel pudesse igualar Kant a Fichte<sup>11</sup> e permitisse que sua busca pela velha metafísica se colocasse na ordem do dia. Nunca é demais destacar que, para Lúporini, Hegel errou, pois ignorou o que havia de central, isto é, a problemática do cogito cartesiano, e considerou central o que era periférico,

---

problemi; o suscettibili di recupero e traduzione in nuovi termini, o viceversa addirittura direttamente indicative di problemi effettivamente rimasti tuttora aperti”. (LUPORINI, 1961, p. 26)

<sup>9</sup> O wolfismo se trata de um pensamento criado por Christian Wolff (1679 - 1754) que ignora um fundamento muito caro ao criticismo de Kant, isto é, a intuição sensível como única formadora de conceitos e categorias. Isto é, seria possível afirmar conceitos sem a necessidade de se verificar sua relação com a verdade material. O wolfismo seria, de acordo com Lúporini, assimilado com a velha metafísica objeto de resgate por Hegel. O wolfismo seria similar ao pensamento de Leibniz, o qual será retomado mais à frente.

<sup>10</sup> Il sarcasmo usato da Hegel nell'Encyclopédia verso l'assunto del <criticismo> conferma questo suo atteggiamento. Qui egli non esiterà a scrivere, riguardo alla <vecchia metafísica> e, addirittura, al modo come si presentava <nella sua forma più spiccata e più prossima a noi> (ossia il wolfismo), che essa <stava di certo più in alto che non la posteriore filosofia critica>. Perché essa <considerava le determinazioni del pensiero come le determinazioni essenziali delle cose>, mentre come egli spiegherà in una delle successive Anmerkungen, la critica kantiana, nel suo nucleo affermativo, <è un mero idealismo soggettivo (superficiale) che non penetra nel contenuto, ha innanzi a sé solo le forme astratte della soggettività e oggettività, e si attiene unilateralmente alla prima>. (LUPORINI, 1961, p. 16)

<sup>11</sup> Ver: Heidegger em Kant and the problems of metaphysics. Heidegger expõe uma perspectiva da obra de Kant como se Kant considerasse o sujeito finito por si só conectado com a ontologia fundamental e, portanto, passível ao que Husserl mais tarde chamará de psicologismo. No entanto, de acordo com Tom Rockmore, Kant se influenciou profundamente com a revolução copernicana na qual Kant não nomeia mas que outros autores de seu tempo o fazem como Reinhold e Schelling; ver: Através do espelho kantiano (2013). Hegel chega a discutir ambos os autores na Ciência da Lógica (HEGEL, 2004, p. 136-137)

o idealismo subjetivo entre a relação sujeito e objeto. Nestas considerações, Hegel projeta o que lhe será absolutamente central: *a verdade na objetividade da contradição*. **Sendo Kant um autor que propugna apenas a negação da velha metafísica, como uma *pars destruens*, Hegel seria um autor que, ao demonstrar, na razão, a contradição como essencial e necessária, agiria como uma *pars construens*.** Com uma aspereza atestada por Luporini, Hegel aponta o quanto que é profunda a visão kantiana, mas, no entanto, muito trivial a solução que se dá<sup>12</sup>. Daqui podemos acrescentar que **Hegel se propõe a reformular o pensamento kantiano, mas acaba, como bem pontua Luporini, no resgate da velha metafísica.** Esta consideração não é menos importante se considerarmos que a acusada antinomia entre sujeito e objeto é o que mais se discute sobre as insuficiências do pensamento kantiano. Exemplo nítido disso é Lenin. No entanto, como Luporini nos indica, **ao acusar a insuficiência do pensamento kantiano através da crítica ao subjetivismo (o problema da relação sujeito-objeto), tenderíamos a excluir o conteúdo principal, e talvez mais importante, que faz Kant contribuir decisivamente no pensamento moderno do qual Marx não seria estranho.** O conteúdo excluído da contribuição de Kant seria a formalização do sensível, ou melhor, a expressão, na época, do materialismo. A divisão entre as fontes de representação ideal (conceitos) e as fontes da sensibilidade (objetos) possui importância significativa. Cabe ressaltar que as limitações do sujeito que Kant descreve são as limitações da ideia apreender o real e não um mero psicologismo.

Kant seria, assim, um pensador que ocupa um lugar de destaque na história da filosofia, pois encontra-se em um momento decisivo de reviravolta do pensamento filosófico. E isto se manifesta no “sentido histórico” (senso storico) que poderíamos observar que não se limita ao passado recente e ao futuro próximo na publicação da Crítica da Razão Pura. Assim como o humanismo como corrente de pensamento oposta à escolástica não se propôs a discutir com a escolástica o problema da própria escolástica, “mas deixaram-na de fora, cobriram-na com desprezo e se desinteressaram”<sup>13</sup>, **o pensamento de Kant se apresenta como historicamente significativo na maneira de se pensar a partir do final do século XVIII, sobretudo na separação entre a ciência e a metafísica (Lógica e Metafísica).** Cabe ressaltar que Hegel, neste contexto, assim como largamente denunciado por Marx, seria um autor que reuniria o que até então o espírito não conseguiu reunir: a zênite do espírito na sua autoconsciência seria a unidade genial entre a metafísica e a ciência.

---

<sup>12</sup> LUPORINI, 1961, p. 18

<sup>13</sup> “[...] ma li lasciarono in disparte, li coprirono di disprezzo e se ne disinteressarono”. (LUPORINI, 1961, p. 28)

Ademais, Luporini, com a ajuda de A. N. Whitehead em seu livro “Introduzione alla Matematica”, afirma que até sua época o fundamento que busca um mundo externo para explicá-lo mas que não resulta de um sujeito em particular e sim de elementos abstratos que possam ser reduzidos e comparados, isto é, através do tempo e do espaço (movimento), ainda permanece atual.

*Podemos observar que, até então, a respeito disso [que cada consciência humana, que seja efetivamente tal, isto é, que tenha um conteúdo determinado possível, é reduzida inexoravelmente ao mundo sensível e ao campo da experiência, isto é, ao mesmo âmbito lockiano], as coisas não parecem muito diferente (salvo a introdução consciente do valor operativo nos conceitos científicos, das suas ligações com a prática) e cada conceção científica, ou seja físico-matemática, do mundo deve de qualquer modo recorrer àquela distinção.<sup>14</sup>*

Esta afirmação não é trivial na medida em que se projeta na evolução do pensamento humano o desenvolvimento científico que ainda pode ser caracterizado pelo casamento entre espaço e tempo. Na “Batalha Crítica contra o Materialismo Francês” na Sagrada Família, Marx contrapõe a visão da crítica dos jovens hegelianos ao que ele próprio denomina como a “história profana, de massa” do materialismo francês que deu origem ao socialismo francês. Este materialismo francês, pelo que descreve, tem sua origem em Locke, do qual acabou se manifestando como antagonista à metafísica de Descartes<sup>15</sup>. De Locke, virá à tona o materialismo tanto na Inglaterra quanto na França, cuja diferença apenas se apresentou através da nacionalidade e nada mais<sup>16</sup>.

Dessa forma, Luporini relembra que Kant inseriu sua Crítica em uma exigência própria de seu tempo, isto é, a exigência da descoberta físico-matemática com seu mecanicismo intrínseco “e, implícita dentro dela, com a instância materialista (em sentido amplo)”<sup>17</sup>. Para a Crítica, a exigência ideal do espaço como ideia *a priori* não é suficiente *per se* se não estiver casada com o tempo, ocasionando o movimento das coisas. Esta perspectiva inaugurou, através da subordinação da ideia pelo real, a compreensão de *possibilidade real* em contraposição à *possibilidade lógica*.

---

<sup>14</sup> “Si può osservare che da allora a oggi, sotto questo rispetto [che ogni conoscenza umana che sia effettivamente tale, cioè che abbia un contenuto determinado possibile, è ridotta inesorabilmente al mondo sensibile e al campo dell’esperienza, cioè al medesimo ambito lockiano], le cose non sembrano molto cambiate (salvo l’introduzione consapevole del valore operativo nei concetti scientifici, del loro legame con la prassi) ed ogni concezione scientifica, ossia fisico-matematica, del mondo deve in qualche modo ricorrere a quella distinzione.” (LUPORINI, 1961, p. 39)

<sup>15</sup> MARX, 2003, p. 144

<sup>16</sup> MARX, 2003, p. 148

<sup>17</sup> “[...] e con l’istanza materialistica (in senso ampio) in essa implicita” (LUPORINI, 1961, p. 42)

*O problema crítico como investigação das <condições da possibilidade>, é, por isso, sempre paralelo à questão em torno da <realidade objetiva> (objektive Realität), e <validade objetiva> (objektive Gültigkeit): em contraposição à validade subjetiva (na verdade, intersubjetiva) fundado apenas sobre o a priori<sup>18</sup>.*

A questão da possibilidade real em Kant remonta o resgate que faz sobre Aristóteles e os quatro elementos que constituem a perfeição lógica de um conhecimento, a saber: a grandeza (se é universal), a qualidade (se é distinto), a relação (se é verdadeiro) e a modalidade (se é certo). Particularmente, no terceiro elemento, a relação, Kant busca os critérios formais da lógica baseados em dois fundamentos: o princípio da não contradição e o princípio da razão suficiente. Poderíamos separar estes dois princípios nas palavras colocadas por Lúporini: o primeiro, a possibilidade lógica e, o segundo, a possibilidade real (ou, como Kant descreve, realidade lógica). Para que um conhecimento seja logicamente possível, sua lógica deve não se contradizer, mas, não obstante, isto só pode ser encarado de maneira negativa: a verdade da sua lógica interna depende da não-contradição, mas isto não permitiria que pudéssemos afirmar sempre sua verdade; **só afirmariámos sua verdade ao negar sua contradição**. Além disso, o conhecimento necessitaria ser logicamente fundado, isto é, **não pode extrair consequências falsas**. Daqui também só podemos encarar de maneira negativa na medida em que apenas quando extraímos todas as consequências das razões de um conhecimento que, por fim, podemos afirmar sua razão suficiente. Ou seja, isto não pode se traduzir em um conhecimento *apodíctico*, como Kant descreve, mas sim em um conhecimento *apagógico* baseado em uma inferência de um conhecimento provável e hipoteticamente verdadeiro, isto é, se há uma quantidade razoável de consequências verdadeiras. Só assim, então, poderíamos afirmar uma hipótese verdadeira<sup>19</sup>.

Aqui nasce a necessidade do uso transcendental da lógica que permitiria a verificação da sua verdade fora do seu uso negativo, mas sim positivo ao isolar o entendimento ao construir um raciocínio puro (dialética) através da faculdade de julgar (analítica) baseada no casamento intrínseco entre espaço e tempo. Vale ressaltar que, **de acordo com Lúporini, na medida em que Hegel errou em considerar a objetividade kantiana a eliminação do conteúdo racional**, isto é, em uma mera redução do elemento de universalidade e necessidade em um *a priori*, **seria, também, o erro de muitos autores que tentaram focar**

---

<sup>18</sup> “Al problema critico come ricerca delle <condizioni della possibilità> è perciò sempre correlativa la domanda intorno alla <realtà obiettiva> (objektive Realität), e <validità obiettiva> (objektive Gültigkeit): di contro alla validità soggettiva (invero, intersoggettiva) fondato sul solo apriori.” (LUPORINI, 1961, p. 44)

<sup>19</sup> KANT, 2011, p. 70

**na obra de Kant apenas seu sentido idealista e subjetivo<sup>20</sup>.** Assim, voltando a oposição entre Hegel e Kant, se Hegel for o polo positivo em relação a Kant, se Hegel inverter os resultados de Kant, se Hegel a transpõe em uma afirmação infinita, se Hegel, portanto, for o *pars construens* e do *pars destruens* de Kant, Laporini supõe que se a crítica ao subjetivismo idealista de Kant sobreviver no consagrado materialismo dialético do século XX, poderíamos afirmar uma identidade entre **materialismo dialético (Dialmat soviético)** e **idealismo objetivo dialético (lógica especulativa hegeliana)**<sup>21</sup>.

*Porém, este idealismo-materialismo, ou o materialismo de cabeça para baixo na forma idealista, o qual contém o <método revolucionário> da dialética, era ao mesmo tempo, através da sua própria forma sistemática, dos pressupostos e das suas implicações, uma restauração da metafísica<sup>22</sup>. (Grifo meu)*

Marx já expôs de maneira minuciosa o significado especulativo da lógica hegeliana. Para Marx, na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, há um dualismo fundamental na obra de Hegel: “O espiritualismo abstrato é materialismo abstrato; o materialismo abstrato é o espiritualismo abstrato da matéria”<sup>23</sup>. Nesta passagem, destaca-se o significado que a obra de Hegel tem para Marx. Marx considera sua obra uma metafísica aplicada, envolta de um misticismo lógico.

Para melhor compreender o contexto de Laporini, ao longo do século XX, o tema da restauração da metafísica se manifesta em diversos autores de maneiras diferentes. Se pudermos analisar o autor que motivou e promoveu a compreensão do materialismo-dialético, teríamos que, com certeza, analisar Lenin. Na sua obra Materialismo e Empirio-criticismo de 1908, quando trata sobre o criticismo de Kant, o revolucionário russo retoma uma crítica feita por Feuerbach, realizada em um contexto absolutamente diverso, que foca no mesmo paradigma, por assim dizer, entre sujeito e objeto:

*Selecionando uma passagem de Kant onde a coisa em-si é observada meramente como uma coisa mental, uma entidade do pensamento, e não uma coisa real, Feuerbach direciona, contra isto, todo seu criticismo. “... Então,” ele diz, “os objetos do sensível [os objetos da experiência] são para a mente apenas aparências, e não verdade.... Assim, as entidades do pensamento não são de fato objetos da mente! A filosofia kantiana é uma contradição entre o sujeito e o objeto, entre a entidade e a existência, o pensar e o ser [...]”*

<sup>20</sup> LUPORINI, 1961, p. 44

<sup>21</sup> LUPORINI, 1961, p. 19

<sup>22</sup> “Epperò quell’idealismo-materialismo, o materialismo capovolto in forma idealistica, il quale conteneva il <método rivoluzionario> della dialettica, era stato nello stesso tempo, proprio attraverso quella sua forma sistemica e i presupposti e le implicazioni di essa, una *restaurazione della metafísica*”. (LUPORINI, 1961, p. 19)

<sup>23</sup> MARX, 2010, p. 105

(*Werke*, II, S. 302-03). Feuerbach censura Kant não porque ele assume as coisas-em-si, mas porque ele não garante a realidade delas, isto é, a realidade objetiva, porque ele observa as coisas-em-si como meros pensamentos, “entidade de pensamentos”, e não como “entidade que possuem sua existência”, isto é, real e verdadeiramente existentes. Feuerbach repreende Kant por desviar do materialismo<sup>24</sup>.

**O que Lenin descreve nestas linhas**, apesar do conteúdo propagandístico que se alastra por toda sua obra<sup>25</sup>, o que pode confundir estudos incipientes do pensamento lenineano, **promove-se por todo o chamado marxismo-leninismo no qual o pensamento de Cesare Luporini e Lucio Colletti nos parece um farol solitário**. Lenin reitera a contradição sujeito e objeto pressupondo que a coisa-em-si é pensada e não é pensada ao mesmo tempo. **Esta perspectiva, como foi bem explicada por Luporini, tende ao erro de considerar a filosofia kantiana um mero formalismo subjetivo**. No entanto, desconsidera a centralidade da obra de Kant. Kant, na sua Doutrina dos Elementos, esclarece que há uma divisão no tratamento coerente com as coisas entre a Analítica e a Síntese. **A contradição entre sujeito e objeto através da coisa-em-si só poderia ser afirmada caso se ignorasse a divisão central da Doutrina dos Elementos que possibilita a formação de ideias para a razão kantiana**. Isto quer dizer que não há a possibilidade de afirmar uma contradição entre

<sup>24</sup> “Having selected a passage from Kant where the thing-in-itself is regarded merely as a mental thing, a thought entity, and not a real thing, Feuerbach directs his whole criticism against it. “... Therefore,” he says, “the objects of the senses [the objects of experience] are for the mind only appearances, and not truth.... Yet the thought entities are not actual objects for the mind! The Kantian philosophy is a contradiction between subject and object, between entity and existence, thinking and being [...]” (*Werke*, II, S. 302-03). Feuerbach reproaches Kant not because he assumes things-in-themselves, but because he does not grant them reality, i.e., objective reality, because he regards them as mere thought, “thought entities”, and not as “entities possessing existence”, i.e., real and actually existing. Feuerbach rebukes Kant for deviating from materialism.”(LENIN, 1976, vol. 14 p. 201)

<sup>25</sup> A característica mais marcante na obra de Lênin e que, talvez, seja pouco observada é a sua intenção política e organizativa com a “vanguarda do proletariado”. Teoria e propaganda em Lênin se confundem até o ponto em que se provoca uma confusão, a qual não permite que saibamos a linha divisória entre essas duas esferas. Em seu panfleto *The tasks of the russian social-democrats* de 1897, Lenin fundamenta em que consiste a prática política no esteio da luta de classes: “As atividades socialistas dos sociais-democratas russos consistem em disseminar pela propaganda os ensinamentos do socialismo científico, na disseminação entre trabalhadores um entendimento correto da sociedade atual e do sistema econômico, suas bases e seu desenvolvimento, um entendimento de classes na sociedade russa, das suas interrelações, da luta entre elas, do papel da classe trabalhadora neste processo, da sua atitude frente o declínio e o desenvolvimento das classes, frente o passado e o futuro do capitalismo, um entendimento da tarefa histórica da social-democracia internacional e classe trabalhadora russa”(a). Se assim for fundamentada a prática política dos sociais-democratas, então Lenin, sendo um de seus principais organizadores, prevê, acima de tudo, a finalidade política em toda sua obra e, portanto, se necessário, sua obra pode também ser considerada propagandística.

a)“The socialist activities of Russian Social-Democrats consist in spreading by propaganda the teachings of scientific socialism, in spreading among the workers a proper understanding of the present social and economic system, its basis and its development, an understanding of the various classes in Russian society, of their interrelations, of the struggle between these classes, of the role of the working class in this struggle, of its attitude towards the declining and the developing classes, towards the past and the future of capitalism, an understanding of the historical task of international Social-Democracy and of the Russian working class”(LENIN, 1976, vol. 2 p. 329)

o juízo analítico e o juízo sintético: estamos tratando de juízos com naturezas diferentes que operam a formação de conceitos para as ideias da razão. Vale notar que para Kant há uma diferença entre entendimento (submetido à experiência, unificado em fenômenos através de regras) e razão (não submetido à experiência, unificado em regras do entendimento através de princípios). As suas naturezas diferentes tornariam a obra de Kant uma obra original através dos séculos. A suficiência lógica (perfeição lógica) só seria alcançada se houvesse a garantia da verificação material de sua verdade. **A verificação material da sua verdade seria uma operação absolutamente em aberto, pois não seria autossuficiente, isto é, uma ideia que se prova a si mesmo.** Kant procura tornar o método baseado em hipóteses (**conhecimento apagógico**) um método geral de abordagem do real. Kant, cabe ressaltar, em suma, procura fundamentar a ligação transcendental entre a analítica transcendental e a sintética transcendental ao conceber um uso transcendental à lógica. Ademais, apesar disso, Feuerbach nos parece um ponto importante para ser melhor destrinchado em um momento oportuno.

**A reconquista da metafísica parece evidente, também, para outros que beberam da fonte lenineana.** Dentre eles, Lukács, em sua grande obra “Para uma Ontologia do Ser Social”, ponderando as diferenças entre a ontologia hegeliana, recheada de “um ‘esterco de contradições’”. Dada a originalidade lukacsiana, sua busca incessante por uma possível ontologia de Marx confirmaria a identidade de Luporini entre o materialismo dialético e o idealismo objetivo dialético, pois a dialética do materialismo necessariamente traria como pressuposto a ontologia, ou melhor, a metafísica. Na citação abaixo, Lukács afirma que Hegel projeta uma unidade entre a natureza e a história que não se limita a isso e, inclusive, transcende dialeticamente a natureza:

*“[...] Hegel quer assim, a seu modo, projetar uma ontologia em última análise unitária para a natureza e a história, na qual a natureza constitui uma base e uma pré-história muda, não intencional, da sociedade. [...] a dialética da história desenvolve-se diretamente a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas, tão numerosas que só podem ser derivadas da natureza em termos dialético-genéticos, enquanto no conteúdo – e, portanto, também nas formas essenciais – vão nitidamente além da natureza, distinguindo-se dela qualitativamente.” (LUKÁCS, 2012, vol. 1 p. 130-131)*

Por ora, para nosso intento, afasta-se da possibilidade de destrinchar atentamente a tal transcendência hegeliana que Lukács descreve. No entanto, é oportuno observar que Hegel, aos olhos lukacsianos, também busca a reconquista de uma metafísica, a qual inexistiu ao longo dos últimos anos, até a publicação da Ciência da Lógica, e que privou a população civil

de um “santuário”<sup>26</sup>. E, no mais, para Lukács, ao admitir que Hegel procura projetar uma ontologia “unitária para a natureza e a história”, procura unir esta perspectiva hegeliana com o pensamento marxiano afirmando uma relação intrínseca entre teleologia e necessidade histórica<sup>27</sup>. **Aqui, cabe ressaltar mais uma vez que a questão que Luporini colocou em debate no seu tempo, a crítica sobre a metafísica, foi deixada de fora por grandes autores explicitamente marxistas.**

Lukács, em Prefácio de 1967 de História e Consciência de Classe (2003), questiona retoricamente se a expressão idealista de Hegel, isto é, o sujeito-objeto idêntico, seria apenas uma metafísica-lógica. Pergunta ele:

*Será que um sujeito-objeto idêntico é efetivamente produzido por um autoconhecimento, por mais adequado que seja, mesmo que tenha como conhecimento adequado do mundo social, ou seja, será que ele é produzido em uma consciência de si, por mais completa que seja? Basta formular a questão com precisão para respondê-la negativamente. [...] o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamentos idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa. (LUKÁCS, 2003, p. 25)*

Toda consciência para Lukács, isto é, tudo que se relaciona com a práxis, seria também a expressão de uma consciência alienada, contradizendo o que disse em História e Consciência de Classe. Apenas na medida em que estas relações humanas entram em conflito com o ser, com sua essência humana pelo ser social, é que podemos observar a verdadeira realização da práxis, a verdadeira conexão entre teleologia e necessidade histórica. No entanto, Lukács não considerou a metafísica como problema fundamental da filosofia burguesa, mas ressaltou que seria, na verdade, uma elevação “acima de toda realidade de maneira audaciosa”, seria, em suma, a melhor expressão do marxismo<sup>28</sup>. Lukács, dessa forma, procura indefinidamente a identidade sujeito-objeto para evitar o “subjetivismo kantiano”, porém, limita-se em considerar a razão hegeliana, através do pleno devir, uma reflexão em si suficiente para a expressão da práxis no marxismo.

---

<sup>26</sup> HEGEL, 2004, p. 3

<sup>27</sup> Ver: O Colapso da Modernidade (1993)

<sup>28</sup> Daqui podemos argumentar que a maneira que Lukács formula esta questão nesta passagem se relaciona mais com o uso da metafísica em oposição à metafísica propriamente. Seria uma formulação similar ao uso do princípio moral dado por Smith na sua Teoria dos Sentimentos Morais (2002) sem aprofundar o próprio princípio moral (o uso em oposição ao conceito). No entanto, evitar a crítica contra a metafísica, e esta como problema fundamental da filosofia burguesa, seria abdicar do início da incursão marxista nos fundamentos racionais existentes. Lukács toma por pressuposto a crítica contra a metafísica e abre uma ambiguidade sobre este fundamento ao longo do “amadurecimento” de sua obra. Talvez o sentido da propaganda revolucionária siga de maneira explícita através destas nuances pouco observadas. Lukács, nunca é demais lembrar, é um teórico do socialismo de caserna, como vimos em Robert Kurz (1993).

Uma passagem importante que Luporini destaca se trata das páginas da Sagrada Família que ironiza a crítica dos jovens hegelianos que assumem que se a substância não seguir o “desenvolvimento até chegar ao conceito e à autoconsciência”, a substância acaba no “romantismo”<sup>29</sup>, ou, para contemplar Luporini, no subjetivismo. Se assim pudermos afirmar, o materialismo-dialético estaria preso na Crítica crítica dos jovens hegelianos. A acusação que impõem sobre o subjetivismo da separação entre metafísica e ciência pressupõe nas entrelinhas a evolução da razão para alcançar a auto-consciência. Não obstante, se considerarmos correta esta apreciação, então poderíamos dizer, sem risco de incorrer em algum erro, que **o consagrado materialismo-dialético do século XX pode ser considerado como propaganda, o que pode ser também encontrado em Lênin, a fonte de toda esta literatura, assim como foi citado acima.** Esta constatação não é menos importante, pois a “ciência imortal do proletariado”, como era chamado o materialismo-dialético pelos Partidos Comunistas na época, possui um conteúdo racional *fora de sua teoria*, o que só pode ser compreendido com a abordagem de Luporini e Colletti.

Em suma, a restauração da metafísica que se torna um elemento comum entre o idealismo objetivo de Hegel e o materialismo dialético é encarado como o ponto nodal que permitirá decifrar, mais adiante, a crítica de Marx sobre Hegel e o foco de Luporini em torno do criticismo kantiano.

### c) Newton, Leibniz e o nascimento do pensamento de Kant

A revolução copernicana na filosofia dos séculos XVII e XVIII deve ser analisada com maior atenção. Copérnico promoveu uma mudança profunda sobre o pensamento humano. Os fundamentos de suas “descobertas” são consideradas até hoje nas ciências da natureza. O fundamento básico de Copérnico foi a possibilidade da ciência da natureza ser considerada fora da metafísica e, assim, creditando uma autossuficiência que até então nunca possuiu.

Luporini afirma que a terminologia usada na linguagem físico-filosófica precede a obra kantiana. Entende-se aqui por esta terminologia a distinção entre fenômeno e aparência e a distinção entre aparência verdadeira e aparência falsa: todas elas nascidas do pensamento de Copérnico. Na mecânica newtoniana, por exemplo, este problema assume uma importância fundamental:

---

<sup>29</sup> MARX, 2003, p. 151

[...] porque, através da sua generalização, conecta-se intrinsecamente com o precedente [a velha questão da astronomia]. É antes tal conexão que introduz no íntimo do sistema da gravitação universal<sup>30</sup>

Newton, em sua Principia, descreve em linhas gerais como seria a sua compreensão sobre a mecânica das matérias. De acordo com ele, a apreensão do movimento verdadeiro é de difícil discriminação:

*Isto, de fato, é uma questão de grande dificuldade para descobrir, e para, efetivamente, distinguir, os verdadeiros movimentos dos corpos particulares da aparência; porque as partes deste espaço imóvel, no qual esses movimentos são realizados, não aparecem na nossa observação a partir dos nossos sentidos. Ainda assim, a situação não nos desespera; pois temos alguns argumentos para nos guiar, parcialmente vindos dos movimentos aparentes, que são as causa e efeitos dos verdadeiros movimentos. [...] Mas as maneiras como nós obtivemos os verdadeiros movimentos das causas, efeitos, e diferenças aparentes, e o contrário, poderemos explicar mais largamente no próximo tratado. Porque foi com este fim que compus.<sup>31</sup>*

Não obstante, este novo pensamento, presente em Newton, descreve Luporini, já estava presente, também, há mais tempo no pensamento físico-filosófico da época. Isto se aflora em Copérnico e em Kepler na medida em que buscavam sair da sistematização puramente matemática da astronomia e procuravam uma interpretação físico-matemática dos fenômenos celestes (p. 49). O fator comum pelo qual esta discussão transcende o pensamento do século XVIII se dá pela permanência da concepção de uma força oculta, isto é, uma força atrás dos fenômenos que indicava, até então, necessariamente, a uma metafísica-física. Cabe dizer aqui, aliás, a grande contribuição de Newton nesta seara físico-filosófica. Sua contribuição reside na quando desconsidera de seu pensamento os fenômenos, aqui entendidos como força oculta. **A física newtoniana empreende um esforço para se distanciar da força oculta dos fenômenos e impor uma ordem lógica plenamente experimental. Só assim que podemos afirmar que Newton não seguiu os pensadores anteriores no mesmo, por assim dizer, paradigma da metafísica-física.** Isto concede a Newton um espaço de destaque nesta época.

<sup>30</sup> “[...] perché, attraverso la sua generalizzazione, si connette intrinsecamente col precedente. È anzi tale connessione ad introdurre nell'intimo del sistema della gravitazione universale.” (LUPORINI, 1961, p. 48)

<sup>31</sup> “It is indeed a matter of great difficulty to discover, and effectually to distinguish, the true motions of particular bodies from the apparent; because the parts of that immovable space, in which those motions are performed, do by no means come under the observation of our senses. Yet the thing is not altogether desperate; for we have some arguments to guide us, partly from the apparent motions, which are the causes and effects of the true motions. [...] But how we are to obtain the true motions from their causes, effects, and apparent differences, and the converse, shall be explained more at large in the following treatise. For to this end it was that I composed it.” (NEWTON, 1934, p. 12)

Luporini ressalta que há uma nítida mudança na forma metodológica da ciência na idade moderna em comparação com os séculos anteriores. Apesar de uma trajetória complexa, a ciência do século XVII não é caracterizada, no seu núcleo fundamental, como um empirismo descritivo e catalogador, nem adota meramente a indução como único instrumento. O grande problema que era colocado através dos séculos se propunha a encontrar um critério que pudesse discriminar os fenômenos verdadeiros dos fenômenos aparentes. A lógica dedutivo-indutiva era a expressão deste problema e, portanto, não a sua alegada insuficiência. De acordo com Luporini:

*De outro lado, a nova ciência foi constituída rompendo com o verbalismo medieval, com as explicações ilusórias feitas de apenas palavras, ou com as fantasias mágicas. A tudo isto se opõe a mensuração e o cálculo matemático enquanto são capazes de exprimir em leis gerais uma regularidade dos fenômenos que são isolados e que se faz aparecer na construção indutivo-dedutiva do experimento.<sup>32</sup>*

Apenas desta maneira que o “verbalismo medieval” foi rompido. E só foi possível quando houve o isolamento da “qualidade primária” (referência a Locke), isto é, quando os conceitos físicos, a saber, movimento, força, inércia, massa e assim por diante, apareceram como uma construção indutivo-dedutiva. Todas as outras aparências deveriam se reduzir a estas qualidades primárias para serem explicadas. Cabe destacar que, para Luporini, a exigência de se compreender o movimento, a força, a inércia e a massa, na verdade, deu origem à construção indutivo-dedutiva do pensamento físico-filosófico da época e não o inverso. Simplesmente pela lógica indutivo-dedutiva, o pensamento aberto por Copérnico não teria a valia que possui na história do pensamento humano.

Não obstante, para Luporini, a formação da nova ciência da natureza produziu, em um primeiro momento, a necessidade da ciência da natureza ter consigo mesma uma metafísica para sustentar sua autonomia metodológica. Aqui foi onde nasceu a compreensão do racionalismo pré-kantiano. Na busca por se auto-affirmar fora da metafísica católica, a sua autossuficiência só foi garantida, pela linguagem da época, quando assumiu a forma de uma metafísica clássica. O sistema cartesiano, por exemplo, seria a máxima expressão da autonomia da ciência e da conexão desta autonomia com a metafísica. Este tipo de autonomia da ciência foi conquistada na medida em que Descartes construiu um sistema enraizado

---

<sup>32</sup> D'altra parte la nuova scienza si è costituita rompendo col verbalismo medievale, con le spiegazioni illusorie, fatte di sole parole, o con le fantasie magiche. A tutto ciò vengono opposti la misura e il calcolo matematici in quanto riescono ad esprimere in leggi generali una regolarità dei fenomeni che viene isolata e fatta apparire nella costruzione induttivo-deduttiva dell'esperimento. (LUPORINI, 1961, p. 51)

apenas na capacidade de se apreender fenômenos do mundo físico (de se distinguir os fenômenos verdadeiros dos aparentes):

*O que vem através da identificação da matéria com a extensão real a qual se junta apenas a ‘propriedade’ do movimento. Propriedade geométrica e quantidade de movimento são os únicos ingredientes objetivos do mundo físico.*<sup>33</sup>

A questão principal para Descartes é o movimento. E, a partir do movimento, Descartes poderia compreender e desenvolver a apreensão física do mundo. O movimento, ou melhor, a quantidade de movimento, para ele, seria o prisma para que o mundo das coisas pudesse ganhar vida, pois foi deste princípio que Descartes desenvolveu a hipótese, ou o modelo, do vórtex. Para Descartes, a quantidade de movimento não pode ser constante e, por essa razão, só poderia ter sido introduzida por Deus. Luporini diz que a resolução cartesiana da relação da força no movimento, no entanto, não se sustenta, pois essa relação se mostrava bem mais complexa segundo as exigências da ciência experimental e porque a resolução parecia não menos inadequada que as outras propriedades da matéria em propriedades geométricas de extensão pura (algo similar com Leibniz). Isto é, o pensamento cartesiano ainda se mostrava aquém das exigências das propriedades da matéria: não cumpria a totalização lógica do movimento real<sup>34</sup>.

Daqui, podemos trazer a compreensão de Martin Heidegger<sup>35</sup> que a metafísica sempre foi considerada através dos séculos como a metodologia básica da física, isto é, o “depois” ou o “que segue” (meta) da física. Heidegger, em seu livro “Kant and the Problem of Metaphysics” (1965), levanta algumas questões para melhor compreender o papel da metafísica na idade moderna. Como a metafísica é a metodologia da física, estariamos tratando, então, quando discorremos sobre metafísica, acerca da primeira compreensão que baseia a constituição dos *juízos*, como Heidegger descreveu. Mas que tipo de conhecimento é encontrado pela compreensão ontológica (aqui pensada como a compreensão primeira da metafísica do ser)? Através dessa pergunta, assume-se que algo é sabido e, o que é sabido, pertence ao ser (*Seindes*), independente do que for experimentado ou determinado. Este “o que” (*Wassein*) do ser é trazido a priori pelo conhecimento ontológico anterior a qualquer conhecimento ôntico<sup>36</sup> (determinado pelo *Dasein*, ser aí) embora sirva para condicioná-lo.

---

<sup>33</sup> “Il che avviene attraverso l’identificazione della materia con l’estensione reale a cui si aggiunge solo la ‘proprietà’ del moto. Proprietà geometriche e quantità di moto sono gli unici ingredienti oggettivi del mondo fisico.” (LUPORINI, 1961, p. 53)

<sup>34</sup> LUPORINI, 1961, p. 54

<sup>35</sup> Último metafísico do pensamento ocidental, de acordo com Colletti. Ver: Ultrapassando o Marxismo (1983).

<sup>36</sup> *Dasein* para Heidegger seria a circunstancialidade local e temporal da determinação do ser (*Seindes*).

Conhecimento que traz a realidade (Wasgehalt) do ser, conhecimento que se revela como o próprio ser, Kant, na visão heideggeriana, chamaria de conhecimento que revela a essência, ou melhor, o juízo sintético. Assim, para Heidegger, ao tratar sobre Kant, a questão da possibilidade do conhecimento ontológico se torna o problema da essência nos juízos sintéticos a priori<sup>37</sup>.

Ademais a separação característica entre onticidade e ontologia na obra heideggeriana para justificar a circunstancialidade do ser através do tempo, Heidegger seria um bom contraexemplo da perspectiva de Luporini, pois eles se encontram diametralmente antagônicos sobre a colocação dos problemas encontrados em Kant. Heidegger rejeita a possibilidade de Kant ser um filósofo que instaura simplesmente uma “teoria do conhecimento”. Enquanto Luporini trata da construção material da lógica kantiana, ao longo da reviravolta copernicana do pensamento humano sobre as ciências da natureza, Heidegger busca, apenas, os aspectos imutáveis na obra de Kant (espaço e tempo) para encontrar uma ontologia fundamental. Estes aspectos imutáveis são as verificações ontológicas, pois apenas indicariam a possibilidade ontológica: qualquer perspectiva que considere Kant como um pensador das ciências positivas desconsidera “a interpretação usual da estética e analítica transcendentais”<sup>38</sup> e

*não toca em que é essencial na Crítica da Razão Pura, o qual dentro dela a ontologia como metaphysica generalis, isto é, como parte essencial da metafísica como um todo, é fornecida com a fundação e, pela primeira vez, revelada para o que ela é em si.<sup>39</sup>*

Não é à toa que Heidegger indicará que, em Kant, a metafísica reside na sua concepção dos juízos sintéticos a priori. Aqui permanece uma questão de particular relevância. Trata-se aqui de constatar que a metafísica surge da construção de uma metodologia pura em que seria válida para a análise e para a seleção de qualquer objeto (sem restrição, ou melhor, com uma restrição aparente dada pelo tempo). No entanto, isto parece desconsiderar o contexto que surgiu a obra de Kant. Mesmo para Heidegger, a compreensão metafísica de Kant está fundamentada primeiro em preceitos negativos e, só depois, em preceitos positivos. Por isso que Heidegger indica que a metafísica kantiana é apenas uma

---

<sup>37</sup> HEIDEGGER, 1965, p. 18

<sup>38</sup> “[...] the usual interpretation of the aesthetic and transcendental analytic” (HEIDEGGER, 1965, p. 21)

<sup>39</sup> “does not touch upon what is essential in the Critique, that therein ontology as metaphysica generalis, i.e., as the essential part of metaphysics as a whole, is provided with a foundation and, for the first time, revealed for what it is in itself”. (HEIDEGGER, 1965, p. 21)

possibilidade<sup>40</sup>. **Heidegger descaracteriza o contexto de Kant para fundamentar seu pensamento ontológico. Ao passo que Lúporini encontra no contexto de Kant a expressão de sua obra.** Aqui floresce a descrição lúporiniana do problema da coisa em si em Kant. Para Kant, sua busca não permaneceria apenas dentro da coisa em si. Lúporini observa que a busca de Kant seria a composição sensível dos fenômenos da coisa em si e não o foco integral apenas em sua interioridade, algo que será melhor explicado no próximo tópico.

Por ora, basta-nos reposicionar o debate que há através dos tempos sobre o problema fundamental da física através dos séculos. O problema da coisa em si nasce do que chama de “embate histórico” entre Newton e Leibniz. Lúporini dá um espaço privilegiado para este “embate histórico”. Para Newton, as reduções e a generalização da qualidade primária (gravitação universal) têm importância fundamental. Mas isto originariamente era preocupação da astronomia. Na época em que Newton escreveu, a astronomia assume um papel de ciência não apenas empírico-matemática, mas também experimental, isto é, físico-matemática. Isto, aliás, de acordo com Lúporini, já está contido em Galileu<sup>41</sup>. A importância desta constatação reside na influência que Copérnico produziu na formação das ciências da natureza e como que Newton preserva estes fundamentos. Leibniz,

---

<sup>40</sup> Uma possibilidade gerada pela temporalidade da percepção pessoal, de acordo com Heidegger. No entanto, Heidegger acusa que Kant é forçado a rejeitar o caráter temporal do sujeito para assumir o princípio da contradição. Nesse sentido, há uma ambiguidade sem solução na obra de Kant para Heidegger. “It is once obvious, therefore, that time as pure self-affection is not found ‘in the mind’ ‘beside’ pure apperception. On the contrary, as the basis of the possibility of selfhood, time is already included in pure apperception and first enables the mind to be what it is. [...] The pure finite self has in itself a temporal character. Therefore, if the ego, i.e., pure reason, is essentially temporal, the fundamental determination which Kant provides for transcendental apperception must first become intelligible through this temporal character. [...] Because of his orientation on the non-original essence of time, Kant is forced to deny all temporal character to ‘the principle of contradiction’. It would be contrary to sense to try to effect an essential determination of primordial time itself with the aid of what is derived from it. The ego cannot be conceived as temporal, i.e., intra-temporal, precisely because the self originally and in its innermost essence is time itself. Pure sensibility (time) and pure reason are not only homogeneous, they belong together in the unity of the same essence which makes possible the finitude of human subjectivity in its totality.” (HEIDEGGER, 1965, p. 196-197 e p. 200/201). Para Lúporini, é justamente desta anfibolia apontada por Kant em suas notas que manifesta a continuidade do problema da metafísica até a data em que escreve e, portanto, não haveria uma solução dialético-positiva.

<sup>41</sup> A astronomia galileana guarda um nexo histórico com o copernicanismo. Lúporini, em nota de rodapé, destaca uma passagem da obra de A. Banfi em que destrincha o pensamento de Galileu como um pensamento que funda, também, a astronomia como ciência física fora da metafísica. Isto ocorre de maneira similar em Copérnico: “L’importanza della teoria copernicana sta in ciò, ch’essa libera in questo campo la ricerca scientifica - e si tratta ancora di scienza empirica d’osservazione - dalla duplice soggezione dell’esperienza comune e della concezione metafisica. Nello stesso tempo l’interpretazione matematica, diretta a render conto più esatto dei fenomeni, non si chiude nella sua astrattezza, ma per la sua stessa semplicità tende ad apparire come interpretazione fisica, sgombra d’ogni portata filosofica. Ora, mentre il suo valore matematico fu con relativa larghezza accettato nel senso di una maggiore semplicità dei calcoli astronomici, la sua portata fisica fu messa in dubbio, come quella che urtava tanto contro l’esperienza comune, quanto contro il sapere metafisico tradizionale con quei sensi e valori che ad esso erano congiunti” (LUPORINI, 1961, p. 105). Esta descrição reitera a ambiguidade com que a revolução copernicana se desenhou ao longo dos séculos.

diferentemente, assim como em Descartes, retoma a metafísica como problema central do pensamento:

*Com Leibniz, a metafísica irrompe novamente, assim como sua base moderna, em um contato contínuo com a física. Ou, que seja, do mundo físico se passa continuamente a um mundo metafísico como elemento de explicação da sua fenomenalidade, e a articulação delas é indissolúvel.*<sup>42</sup>

**Para Newton, atrás dos fenômenos celestes e terrenos, emerge como causa certas forças ocultas que se reconduzem ao princípio unitário do sistema de gravitação universal.** Se Luporini encarou esta afirmativa newtoniana como a causa última, isto é, como a origem do princípio universal, para Newton, isto permanece totalmente em aberto. Esta conduta com os estudos físicos foi uma novidade no século XVII. A solução se há ou não há uma causa última das leis do universo estão submetidas ao aprofundamento científico que pode resolvê-la como também pode deixá-la sem solução. Ou seja, Newton não guarda nenhuma responsabilidade com o princípio universal da gravidade. Newton pode afirmar que o princípio universal provém do fenômeno, da força oculta, mas não permanecerá no terreno da força oculta para demonstrá-lo. E é somente por isso que se lança em uma lógica induativa e não em uma verificação metafísica da natureza. O princípio universal é necessário para abrir caminho para “descobertas” de grande vulto, mas sua causa não limitaria a exposição das leis físicas.

*Eu gostaria que pudéssemos derivar o resto dos fenômenos da natureza pelo mesmo tipo de raciocínio dos princípios mecânicos, porque sou induzido por várias razões que corpos, por algumas causas ainda desconhecidas, são impelidos mutuamente um contra o outro, e são coerentes em figuras regulares, ou são repelidos e se afastam um do outro. Essas forças sendo desconhecidas, filósofos até agora tentaram procurar a natureza em vão; mas eu espero que os princípios aqui descritos fornecerão alguma luz para este ou algum método mais verdadeiro da filosofia.*<sup>43</sup>

Mais adiante, ainda no Principia, Newton escreve:

---

<sup>42</sup> “Con Leibniz la metafísica irrompe nuovamente, benché su basi moderne, in un contatto continuo con la fisica. O, se vogliamo, dal mondo fisico si passa continuamente a un mondo metafísico come elemento di spiegazione della sua fenomenicità, e la loro articolazione è indissolubile.” (LUPORINI, 1961, p. 55)

<sup>43</sup> “I wish we could derive the rest of the phenomena of Nature by the same kind of reasoning from mechanical principles, for I am induced by many reasons bodies, by some causes hitherto unknown, are either mutually impelled towards one another, and cohere in regular figures, or are repelled and recede from one another. These forces being unknown, philosophers have hitherto attempted the search of Nature in vain; but I hope the principles here laid down will afford some light either to this or some truer method of philosophy.” (NEWTON, 1934, vol. 1 p. XVIII)

*Mas até então eu não fui capaz de descobrir a causa dessas propriedades da gravidade dos fenômenos, e não construo hipóteses; pois qualquer coisa que não é deduzida de um fenômeno é chamado de hipótese; e as hipóteses, sejam metafísicas ou físicas, sejam qualidade ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nesta filosofia, proposições particulares são inferidas dos fenômenos e, a partir disso, geradas em geral por indução. Assim, foi por isso que a impenetrabilidade, a mobilidade, e a força impulsiva dos corpos, e as leis de movimento e da gravidade, foram descobertas. E, para nós é o bastante que a gravidade exista, e aja de acordo com as leis que nós explicamos, e sirva abundantemente para explicar todos os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar.*<sup>44</sup>

**A transformação no foco da força oculta em princípio universal, do qual as leis da natureza surgiram, norteou Newton a “descobrir” as leis do movimento e da gravidade. A força oculta deixa lugar para o experimentalismo alcançado através do princípio universal.** Esta transformação do qual Lúporini cita não é menos importante. Este *substratum* como chamará Colletti, acompanhará, por exemplo, definitivamente toda a obra de Kant até conformar sua perspectiva em torno da coisa em si.

**Em suma, Lúporini considera que Kant desenvolve seu pensamento no terreno newtoniano e não no terreno leibniziano. Isto é, a distinção kantiana entre aparência, fenômeno e coisa em si bebe diretamente da fonte newtoniana da exclusão das forças ocultas e da positivação do conhecimento experimental/sensorial em categorias puras.** Diferentemente do que Heidegger poderia julgar, Lúporini não despreza o pensamento kantiano apenas como mera “teoria do conhecimento”. A **teoria do conhecimento desenvolvida por Kant é de ordem completamente original.** A sua distinção entre fenômeno e coisa em si dará a possibilidade ao arcabouço experimental se fundar com uma lógica própria afastada da metafísica. As hipóteses, para Kant, não serão mais erigidas diretamente a partir de fenômenos ocultos, como diz Newton. Mas sim de um entendimento submetido à intuição sensível.

---

<sup>44</sup> “But hitherto I have not been able to discover the cause of those properties of gravity from phenomena, and I frame no hypotheses; for whatever is not deduced from the phenomena is to be called an hypothesis; and hypotheses, whether metaphysical or physical, whether of occult qualities or mechanical, have no place in experimental philosophy. In this philosophy particular propositions are inferred from the phenomena, and afterwards rendered general by induction. Thus it was that the impenetrability, the mobility, and the impulsive force of bodies, and the laws of motion and of gravitation, were discovered. And to us it is enough that gravity does really exist, and act according to the laws which we have explained, and abundantly serves to account for all the motions of the celestial bodies, and of our sea.” (NEWTON, 1934, vol. 2 p. 547)

*O desconhecido, que está atrás dos fenômenos, não foi construído racionalmente, mas foi observado através desses em um processo científico indefinidamente aberto.<sup>45</sup>*

**Por ora, tudo está em aberto. A tese não guarda nenhuma responsabilidade com sua origem, mas sim com suas consequências.**

#### **d) O problema metafísico da interioridade da coisa em si**

Como vimos, a distinção entre aparência, fenômeno e coisa em si foi o divisor de águas do pensamento kantiano. Agora, basta-nos compreender, de maneira geral, como essa distinção se sucedeu. Em nota de rodapé, Laporini já adianta que qualquer pensador que ainda possuir confiança com o pensamento filosófico de Descartes não verá qualquer maravilha nas distinções fundamentais kantianas:

*Que Kant distinguiu um ‘fora de nós’ metafísico (no significado de um ser ‘independentemente’ do nosso ser e do nosso conhecer) de um ‘fora’ como relação no espaço, isto não pode causar boa impressão a quem tenha qualquer confiança com o pensamento filosófico de Descartes em mente (se se considera, por exemplo, as distinções entre espaço e extensão, entre duração ou repetição e tempo, e assim por diante, nas suas várias configurações em Descartes ou em Leibniz, e nisto que implica nas observações do real. A questão se conecta àquela da absoluta interioridade das coisas, não menos presente na tradição empirista que naquela racionalista).<sup>46</sup>*

Kant, para Laporini, não busca apenas a interioridade da coisa em si. O que isto quer dizer? A interioridade da coisa em si, neste caso, seria assumida como absoluta. No entanto, ela só poderia condicionar o entendimento puro (transcendental) se fosse considerada na sua relação com o externo. A divisão entre relação interna e externa provém da caracterização do objeto em si. Um objeto do entendimento puro só é interno se não possui qualquer relação com algo diferente de si. Não obstante, se se tomar os objetos como dados na sua

---

<sup>45</sup> “L’ignoto che sta dietro i fenomeni non è da costruirsi razionalisticamente, ma da guadagnarsi attraverso di essi in un processo scientifico indefinidamente aperto.” (LUPORINI, 1961, p. 56)

<sup>46</sup> “Che Kant distinguesse un ‘fuori di noi’ metafísico (nel significato di un esserci ‘indipendentemente’ dal nostro essere e dal nostro conoscere) da un ‘fuori’ come relazione nello spazio, non può fare alcuna meraviglia a chi abbia qualche confidenza col pensiero filosofico da Cartesio in giù (si pensi, ad esempio, alle distinzioni fra spazio ed estensione, fra durata o ripetizione e tempo, e così via, nel loro vario configurarsi in Cartesio o in Leibniz, e in ciò che esse implicano nei riguardi del reale. La questione si collega a quella della assoluta interiorità o internità delle cose, non meno presente nella tradizione empiristica che in quella razionalistica)” (LUPORINI, 1961, p. 104)

interioridade, se se intelectualizar os fenômenos, como o faz Leibniz, o fenômeno perde sua conexão com a intuição empírica para se confinar como uma mònada: transforma-se em uma mera comparação de conceitos.

*Como objeto do entendimento puro, ao contrário, cada substância deve ter dentro de si determinações e forças que pertencem a sua realidade interna. O que posso pensar dos acidentes internos exceto daqueles que meu sentido interno me oferece? - nomeadamente aquele que é também em si pensamento ou que é análogo a isso. Assim, porque ele representou eles como noumeno, deixando de fora do pensamento tudo que poderia significar relação exterior; assim, inclusive, composição, Leibniz elaborou todas as substâncias, mesmo as constituintes de matéria, simples sujeitos dados com poderes de representação, em uma palavra, mònadas.<sup>47</sup>*

Cabe destacar o significado de uma mònada. A mònada surgiu com maior relevo na filosofia de Leibniz e se refere aos elementos irredutíveis e formais de sua filosofia. No entanto, trata-se de elementos não materiais, pois para Leibniz não há unidade na matéria, mas sim apenas uma unidade formal e substancial. Dessa forma, a mònada, para formar um composto, deveria, necessariamente, pré-determinar uma harmonia para, assim, prevalecer sua unidade formal. Em uma carta a Fardella, no ano de 1696:

*[...] a realidade parece-me consistir, em suma, na verdadeira noção de mònada, quer dizer, de unidade real; esta unidade é um átomo formal, pois não há átomo material e não há verdadeira unidade na matéria; esta unidade é um ponto substancial, uma essência, enquanto que o ponto matemático não é mais do que um modo. (LEIBNIZ, 2017, p. 26)*

Nunca é demais lembrar que, para Luporini, Kant se influenciou por Newton e não por Leibniz. Isto é de particular importância dado que a visão de algum pensador com o cogito cartesiano em mente poderá mal interpretar o foco de Kant. Na “Nota sobre a Anfibolia dos Conceitos da Reflexão” na Crítica da Razão Pura, Kant explica o porquê de não assumir a interioridade absoluta da coisa em si:

*Por esta mesma razão, no entanto, seu princípio da possibilidade da comunidade de substâncias entre si também tinha de ser uma harmonia pré determinada e não poderia ser uma influência física. Desde então, tudo é apenas interno, isto é, ocupado com sua própria*

---

<sup>47</sup> “As object of the pure understanding, on the contrary, every substance must have inner determinations and forces that pertain to its inner reality. Yet what can I think of as inner accidents except for those which my inner sense offers me? - namely that which is either itself thinking or which is analogous to one. Thus because he represented them as noumena, taking away in thought everything that might signify outer relation, thus even composition, Leibniz made out of all substances, even the constituents of matter, simple subjects gifted with powers of representation, in a word, monads.” (KANT, 1998, A266)

*representação, o estado das representações de uma substância poderia não permanecer em qualquer conexão eficaz de qualquer forma com outra, mas alguma terceira causa influenciando toda elas tem que fazer seus estados corresponder entre si, não, para ter certeza, através de uma assistência especialmente trazida para cada caso (systema assistentiae), mas, na verdade, através da unidade da ideia de uma causa válida por todas, na qual, em concordância com as leis gerais, eles devem todos juntos adquirir suas existência e persistência, assim também suas correspondências recíprocas com cada um.*<sup>48</sup>

**Buscar a absoluta interioridade da coisa em si, como Leibniz propunha, seria impor uma composição através do entendimento sobre algo que deveria ser totalmente sensível. Criar mônadas que se bastam pela sua determinação interna seria necessariamente impor uma predeterminação ideal sobre sua relação externa.** A relação externa, que seria a expressão da harmonia e da união na ligação entre as substâncias, seria feita por uma terceira causa implícita no entendimento. Ou seja, **trocando em miúdos, seria a constatação de um idealismo, seria a constatação de uma extorsão da realidade por um mero conceito e não uma expressão da realidade física.**

Kant, na visão de Laporini, procuraria trazer a substância e a matéria para o campo dos fenômenos. Isto quer dizer que **a preocupação kantiana reside na tentativa de buscar uma intuição formal para que a sensibilidade subjetiva não se perdesse em meras representações esparsas no tempo e espaço.** Kant elaboraria rigidamente a recondução das distinções e separações dos fundamentos do conhecimento na constituição natural do homem<sup>49</sup>. Só assim que há o nascimento da busca de Kant pela formalidade do tempo e do espaço frente ao argumento leibniziano das mônadas. Neste sentido, Kant não procura na coisa em si apenas uma interioridade ou uma intimidade nas coisas. A coisa em si seria apenas um em si (*an sich*): a coisa em si mesma que permanece incognoscível em oposição à coisa como aparece a nós (*fenômeno*).

A coisa em si, assim como para Heidegger, é comumente encarada possuindo um fundamento teológico. Este fundamento teológico da coisa em si necessita ser melhor explicado. O que parece ser um fundo teológico, diz Laporini, não pode ser tomado sozinho:

<sup>48</sup> “For this very reason, however, his principle of the possible **community of substances** among themselves also had to be **predetermined harmony** and could not be a physical influence. For since everything is only internal, i.e., occupied with its own representations, the state of the representations of one substance could not stand in any efficacious connection at all with that of another, but some third cause influencing all of them had to make their states correspond to one another, not, to be sure, through occasional assistance specially brought about in each case (systema assistentiae), but rather through the unity of the idea of one cause valid for all, from which, in accordance with general laws, they must all together acquire their existence and persistence, thus also their reciprocal correspondence with each other.” (KANT, 1998, A275)

<sup>49</sup> LUPORINI, 1961, p. 59

*Mas se se observa um pouco mais profundo, vê-se que o único aspecto não pode vir separado do outro. E isto também sem levantar a questão do obscuro fundo teológico que parece se destacar atrás do conceito da coisa em si, enquanto esta é o objeto, seja apenas presumível, de um intelecto originário, criador da mesma existência, isto é, de uma intuição intelectual que não pode ser senão a consciência divina. Não apenas a íntima substancialidade newtoniana das coisas, incognoscíveis para o homem, é, exatamente por isso, pensada como <coisa em si>; mas a coisa em si kantiana, por sua vez, não pode escapar da implícita postulação de uma absoluta interioridade.<sup>50</sup>*

A fundamentação da coisa em si em Kant, quando parece possuir um fundo teológico, teria de demonstrar o postulado implícito da absoluta interioridade da coisa em si. No entanto, acabamos de atestar que Kant não compartilha de tal afirmação. A crítica de Kant a Leibniz, não obstante, é feita pela invalidação da correspondência entre o externo e o interno. O que Kant quer dizer com isso? Kant, na verdade, empreende em toda sua obra a reconstituição dos elementos do entendimento puro. O entendimento puro seria limitado pelo campo da aparência dos fenômenos que, por sua vez, permaneceria dentro da coisa em si. Isto é fundamental na obra kantiana, pois o que não tem “lugar nem direito” (luogo e diritto) como fenômeno se mantém dentro da coisa em si mas como númera. O externo não seria pensado sem algo de interno e, vice-versa, não poderíamos pensar em nada de interno sem algo de externo. Nesse sentido, Luporini diz:

*Kant, então, pôs suas mãos sobre uma grande verdade, isto é, que em essência não existe interioridade ou intimidade das coisas; que não há nelas, como disse Goethe, <weder Kern noch Schale>; mas esta verdade ele a limitou àquele campo da aparência fenoménica que, por sua vez, de acordo com ele, corresponde à <coisa em si>.<sup>51</sup>*

Kant subverte, portanto, a compreensão da intelectualização dos fenômenos de Leibniz. **Se a interioridade absoluta da coisa em si não existe, necessariamente teríamos que lidar com uma composição sensível dos objetos.** Nesse sentido que a perspectiva kantiana procura dividir em dois campos distintos as fontes da representação do

<sup>50</sup> “Ma se si guarda un pò più in profondo, si vede che l’uno aspetto non può venir separato dall’altro. E ciò anche senza andare a sollevare la questione dell’oscuro fondo teologico che sembra profilarsi dietro al concetto della cosa in sé, in quanto essa è l’oggetto, sia pur soltanto presuntivo, di un intelletto originario, creatore della stessa esistenza, cioè di una intuizione intellettuale che non può essere se non la conoscenza divina. Non solo la newtoniana intima sostanzialità delle cose, inconoscibile per l’uomo, è, appunto per questo, pensata come <cosa in sé>; ma la cosa in sé kantiana, d’altro canto, non riesce a sfuggire alla implicita postulazione di una assoluta internità.” (LUPORINI, 1961, p. 60)

<sup>51</sup> “Kant ha dunque posto le mani su una grande verità, e cioè che in natura non esiste internità o interiorità delle cose; che non vi è in essa, come dirà Goethe, <weder Kern noch Schale>; ma questa verità egli l’ha limitata a quel campo dell’apparire fenomenico che a sua volta, secondo lui, rimanda alla <cosa in sé>.” (LUPORINI, 1961, p. 61)

**entendimento (conceitos) e as fontes da sensibilidade (objetos).** A ligação entre si é a tarefa do tópico transcendental que opera a tão famosa reflexão transcendental.

*É claro, se eu reconheço uma gota de água como uma coisa em si mesma em todas suas determinações internas, eu não posso considerar qualquer outra gota diferente da outra se todo o conceito da anterior for idêntica com a última. Mas se for na aparência do espaço, então terá seu lugar não meramente no entendimento (sob conceitos), mas também na intuição sensível exterior (no espaço), e desde que os espaços físicos são todos indiferentes no quesito das suas determinações internas das coisas, o lugar = b pode admitir prontamente uma coisa que é totalmente similar e igual a outra no lugar = a por maior que a diferença interna do primeiro fosse do segundo. Sem mais considerações, a diferença no lugar já faz a multiplicidade e distinção dos objetos como aparência não apenas possível em si mesma mas também necessária. Assim, a lei dos indiscerníveis (putative law) não é a lei da natureza. É apenas uma regra analítica ou uma comparação de coisas através de meros conceitos.<sup>52</sup>*

A ruptura com a lei dos indiscerníveis (putative law) de Leibniz no campo das leis da natureza é a maior contribuição de Kant em seu tempo. A busca pela composição de dois campos distintos entre analítica/sintética e razão abriu uma gama variada de possibilidades no pensamento humano de conceber conceitos que não sejam autossuficientes ou “autômatos que se provam a si mesmos”<sup>53</sup>. A compreensão da possibilidade real que a mecânica do século XVIII proporcionou para além do entendimento é a fonte de toda descoberta de Kant. **O entendimento puro só o é enquanto tal se possuir uma ligação com o objeto sensível originado da intuição sensível.**

Cabe aqui relacionar esta passagem de Kant com uma passagem da obra de Marx. A crítica empreendida por Marx contra o idealismo republicano dos Jovens Hegelianos é similar a crítica feita por Kant a Leibniz. Marx diz:

*[...] a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode actuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, tal como a fronteira entre dois campos é assinalada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mísma isolada, retirado para o interior de si mesmo.*

---

<sup>52</sup> “Of course, if I know a drop of water as a thing in itself according to all of its inner determinations, I cannot let any one drop count as different from another if the entire concept of the former is identical with that of the latter. But if it is an appearance in space, then it has its place not merely in the understanding (under concepts), but also in the sensible outer intuition (in space), and since the physical places are entirely indifferent with regard to the inner determinations of the things, a place = b can just as readily accept a thing that is fully similar and equal to another in a place = a as it could if the former were ever so internally different from the latter. Without further conditions, the difference in place already makes the multiplicity and distinction of objects as appearances not only possible in itself but also necessary. Thus that putative law is no law of nature. It is simply an analytical rule or comparison of things through mere concepts.” (KANT, 1998, A272)

<sup>53</sup> MARX, 2003, p. 96

[...] A «igualdade» não tem aqui significado político. É apenas o igual direito à liberdade, como antes foi definido; a saber, todo o homem é igualmente considerado como mònada auto-suficiente. (MARX, 1844, p. 24-25)

Esta mònada autossuficiente seria similar à lei dos indiscerníveis de Leibniz. Os elementos de Leibniz possuem apenas determinações internas e suas relações externas não são submetidas à verificação material. Isto quer dizer que, no caso da liberdade como direito fundamental, a sua expressão imediata seria o egoísmo, pois a composição ideal de egoísmos na sociedade seria a garantia da guerra de todos contra todos. A segurança nesta sociedade não elevaria, para Marx, “a sociedade civil acima do próprio egoísmo. A segurança surge antes como a *garantia* do seu egoísmo”<sup>54</sup>.

A partir dos temas discutidos na Anfibolia, Luporini diz que já havia neste texto os germes da construção dialética e dinâmica positiva que Hegel empreenderia depois. Considera também que a discussão filosófico-científica dos séculos XVII e XVIII ultrapassa o âmbito de sua época. E apenas nesse sentido que complementa dizendo que a solução dialética não é uma resposta suficiente. Para isso, retoma uma passagem de Kant em 1763, quando debateu com os metafísicos, que seria necessário “ter os olhos abertos aos novos dados e elementos da ciência”<sup>55</sup>. Luporini termina clamando por uma atenção maior à ciência ao longo do século XX e as transformações em curso sobre a divisibilidade da matéria e outros pontos.

#### e) Conclusão

O pensamento de Kant é algo inédito na história da filosofia que tenhamos registro. Ao retomarmos o contexto da obra de Kant, percebemos o caráter experimental de sua contribuição que, como vimos, vem diretamente de Newton através de David Hume (não é necessário ver todas essas relações em seu detalhe). Luporini parece nos alertar durante toda a sua obra para uma melhor compreensão da tal “ideia de mundo” implícita em Kant, isto é, da ideia de mundo moral. Não obstante esta ideia estar entranhada na visão liberal de mundo, a perspectiva kantiana, de fato, seria impotente, como assinala Hegel<sup>56</sup>. E só seria impotente, pois entraria em conflito direto com o mundo da sensibilidade que contradiria diretamente a ideia de harmonia lógica que a crítica kantiana tanto busca. Kant deu espaço para o

---

<sup>54</sup> MARX, 1844, p. 25

<sup>55</sup> LUPORINI, 1961, p. 78

<sup>56</sup> LUPORINI, 1961, p. 80

pessimismo e a “negatividade” do pensamento lógico. **Kant abriu uma possibilidade real para que o pessimismo reinasse em cima da ilusão burguesa de uma paz perpétua sob o jugo da propriedade privada.**

A Paz Perpétua (1795) seria a tentativa de ligar idealmente os egoísmos da sociedade burguesa em uma grande harmonia social<sup>57</sup>. No entanto, o próprio Kant deu as possibilidades reais para que isto não ocorresse. Considerar possível uma composição harmônica dos direitos fundamentais do homem, isto é, das mônadas que se retraem em si mesmas, seria admitir a existência de conceitos simples e irredutíveis, assim como em Leibniz. No entanto, Kant envereda por outro caminho. Procura positivar a sensibilidade, o mundo físico, através dos juízos sintéticos a priori. Isto quer dizer que procura, também, conceitos simples, pois conserva uma desconsideração à percepção e traduz como idêntico a geometria e o mundo físico. Porém, sua positivação se dá de maneira diversa a de Leibniz, como veremos na Mecânica de Kant. Os conceitos com que trabalha não são construídos através da generalização do simples em uma lei dos indiscerníveis, como em Leibniz. Nunca é demais enfatizar que o caminho de Kant é a divisão central da Doutrina dos Elementos. Esta divisão central abre espaço para a sensibilidade possuir seus próprios objetos e não ser meras relações entre conceitos. Apesar disso, a fundamentação da harmonia social proposta por Kant n'A Paz Perpétua (1795) parece estar envolta do idealismo apontado por ele mesmo na Anfibolia. Seria nesta medida que os temas tratados na Anfibolia possuem particular importância de serem retomados. A síntese desta parte seria a seguinte:

**Kant >> Divisão na Doutrina dos Elementos**

**Divisão na Doutrina dos Elementos >> Divisão entre Entendimento e Razão**

**Entendimento** >> opera conceitos que permanecem nos limites da experiência (*imanente*)

- **Divisão na Doutrina dos Elementos >> Analítica e Síntese**
  - **Analítica** >> Juízos baseados em **conceitos**
  - **Síntese** >> Juízos baseados em **objetos**
  - **Analítica** =/= **Síntese**
  - **Analítica e Síntese** >> *Conceitos puros*

**Razão** >> opera conceitos que transcendem os limites da experiência (*transcendente*)

- *Divisão de ideias na Razão*

---

<sup>57</sup> LUPORINI, 1961, p. 80

- **Ideia de alma**
- **Ideia de mundo**
- **Ideia de Deus**

### **Ideia de mundo >> Paz Perpétua**

**Paz perpétua** >> seria similar aos *Conceitos Simples*

*Conceitos Simples* >> impedem composições não ideais (*sintéticas*, isto é, *puras*)

**Marx** >> parece retomar a crítica de **Kant** a **Leibniz** e aplica-a no seio da política

**Kant** =/= **Marx**

A liberdade, para Kant, só se fundamenta com a causalidade (aqui expressada pela razão pura). Por sua vez, a causalidade, em Kant, entra em guerra explícita contra a sensibilidade (aqui expressada pela sintética), tornando sua concepção de mundo uma concepção baseada em uma antinomia sem solução: na principal e mais fundamental antinomia sem solução da sociedade burguesa. Esta antinomia, ambiguidade, anfibolia (qualquer nome que possamos dar), só possui relevância, para nós, agora, na medida em que vivemos sob o jugo da propriedade privada e da troca<sup>58</sup>. Vivemos sob o jugo das leis dos indiscerníveis da sociedade burguesa (liberdade, igualdade e fraternidade), dos conceitos simples irredutíveis que se explicam em si mesmos. Esta antinomia só se revela fundamental se tivermos sob perspectiva a indignação como pathos da crítica: uma arma de destruição contra a burguesia.

Apenas neste sentido que podemos explicar em detalhes as contradições contidas na obra de Kant e atestadas por ele próprio na Anfibolia. Não seria de outra maneira que poderíamos entender a atualidade da obra de Kant e a permanência de problemas por ele apresentados. Não seria de outra maneira que poderíamos entender porque Luporini considera o método dialético contido em Hegel como insuficiente ao dar solução para o problema da coisa em si. Não seria de outra maneira que Lucio Colletti afirmaria que a crítica de Marx contra Hegel, via Feuerbach, retomaria questões fundamentais da obra kantiana.

---

<sup>58</sup> COLLETTI, 1972, p. 206

## 2. O contexto de surgimento de Kant é o contexto do surgimento do materialismo

### a) A inacabada exposição da segunda antinomia

Partindo do problema das mônadas de Leibniz, pudemos observar que a tentativa de Kant em construir uma perspectiva baseada na pureza dos conceitos e dos objetos permanece em um campo por demais nebuloso. Como vamos expor mais adiante, parece-nos que Kant, ao procurar superar as antinomias por ele apresentadas na Antitética da Razão Pura, retornou à estaca zero sem estabelecer um critério suficiente para distinguir os elementos para além do conceito simples na monadologia.

De acordo com Kant, a dificuldade da apreensão do simples nos elementos empíricos se dá pela contradição que estabelece com o espaço. O que isto quer dizer? O simples, sendo irredutível, como em Leibniz, não se determina pelo espaço que pressuporia a sua divisibilidade através da sua composição externa, da sua extensão. Esta “relação externa” seria erigida de maneira ideal pois encararia mônadas que são suficientes por si só e lidaria com elementos simples que carregariam a força da matéria mas que resultariam em uma contradição por si só. Isto provocaria a eliminação das forças contrárias entre si. Ou seja, Kant deixaria explícito que isto não seria uma boa alternativa se propusermos a procura do movimento físico dos corpos, a busca pelo real, pela experiência.

Luporini nos indica algo de particular importância:

*O problema geral do nexo entre o dado condicionado e a série das suas condições se apresenta, no nosso caso, como o problema do regresso (<síntese regressiva>) nas <condições internas> de um <todo> dado pela intuição empírica: como seria um corpo que é <matéria dada entre os seus limites>.<sup>59</sup>*

Daqui podemos avançar nossa compreensão. Para Luporini, há uma recusa óbvia na obra kantiana sobre o chamado princípio da contradição, algo idêntico em Leibniz. Kant assume esta recusa por não admitir que duas forças possam se eliminar entre si, como exposto acima. Dessa forma, defenderia a divisibilidade da matéria. Porém, não se trata de uma divisibilidade que resulta em partes simples de um todo. Trata-se da tentativa de divisibilidade de um “*totum substantiale phaenomenon*”, que forçaria uma unidade acidental das partes simples, isto é, que permaneceria dentro do problema do regresso, como “nas

<sup>59</sup> “Il generale problema del nesso fra il condizionato dato e la serie delle sue condizioni si presenta, nel nostro caso, come problema del regresso (<sintesi regressiva>) nelle <condizioni interne> di un <tutto> dato nella intuizione empirica: come sarebbe un corpo che è <materia data tra i suoi limiti>”. (LUPORINI, 1961, p. 128)

condições internas de um todo dado na intuição empírica". Esta divisibilidade, a síntese regressiva, não se desenvolve *in indefinitum*, como apresenta a dificuldade, mas sim *in infinitum*. Através desta perspectiva, poderíamos encontrar um todo na intuição empírica. Este todo permitiria compreender todas suas "partes possíveis" sem que percamos qualquer elemento dentro de si, pois teríamos uma metodologia que contemplaria todos os seus elementos *in infinitum*.

Sobre a aplicação desta regressão infinita, Luporini diz:

*O primeiro diz respeito ao espaço: <cada espaço intuído nos seus limites é um tal todo, dos quais as partes, em cada decomposição, são sempre, desde do início, o espaço, e é, então, divisível ao infinito>. Não surgirá dificuldade, porque, também, o espaço <não há nada por si mesmo>, e, então, nem mesmo idealmente, requer-se um último termo à decomposição em partes de uma qualquer parte dada nos limites determinados, isto é como um todo (concepção do ponto como <limite> da divisão e não como parte ou elemento componente). O segundo caso de aplicação é aquele de <um fenômeno externo fechado nos seus limites> (a <fenômeno externo> se pode substituir aqui pela palavra <matéria> permanecendo sempre na mais estrita terminologia kantiana), ou seja, de um <corpo>. Este caso de aplicação, diz Kant, <segue o todo naturalmente> ao primeiro, pois tal divisibilidade <se funda sobre a divisibilidade do espaço, que constitui a possibilidade do corpo como um todo mesmo>. O corpo é, então, divisível ao infinito, sem, todavia, que, por isso, consista em infinitas partes>.<sup>60</sup>*

A dificuldade, avança Luporini, reside na impossibilidade de decomposição dos elementos em um dado todo até a última parte. Isto resultaria na eliminação da própria ideia de espaço. De fato, isto não indica que há alguma coisa em si mesmo que remova qualquer resíduo de perplexidade. No entanto, diz Luporini, quanto ao corpo físico (e não à matéria lógica) as coisas parecem se apresentar de maneira diferente. Na medida em que cada composição da matéria seja suprimida restaria o nada no todo e isto parece não poder conciliar com um conceito de substância<sup>61</sup>. Esta é a famosa dificuldade da substância da qual já comentamos acima. De maneira particular, trata-se da dificuldade dialética da segunda

<sup>60</sup> "Il primo riguarda lo spazio: <ogni spazio intuito nei suoi limiti è un tal tutto, le cui parti, in ogni decomposizione, sono sempre da capo spazio, ed è quindi divisibile all'infinito>. Non sorgono difficoltà, anche perché lo spazio <non ha niente di per sé stante>, e quindi, neppure idealmente, si richiede un termine ultimo alla scomposizione in parti di una qualsiasi sua parte data in limiti determinati, cioè come un tutto (cfr. concezione del punto come <limite> della divisione e non come parte o elemento componente). Il secondo caso di applicazione è quello di <un fenomeno esterno chiuso nei suoi limiti> (a <fenomeno esterno> si può qui sostituire la parola <materia> restando sempre nella più stretta terminologia kantiana), ossia di un <corpo>. Questo caso di applicazione, dice Kant, <segue del tutto naturalmente> al primo, poiché tale divisibilità <si fonda sulla divisibilità dello spazio, che costituisce la possibilità del corpo come un tutto esteso>. Il corpo è dunque <divisibile all'infinito, senza tuttavia che perciò consti di infinite parti>" (LUPORINI, 1961, p. 131)

<sup>61</sup> LUPORINI, 1961, p. 132

antinomia. Trata-se da dificuldade do encontro da substância em uma ideia mesmo que se assuma a infinita divisibilidade da matéria.

Retomando o que Kant escreve na segunda antinomia, trata-se da possibilidade de existência do simples e sua relação com a composição. A tese seria:

*Toda substância composta no mundo consiste de partes simples, e não existe nada exceto o simples ou o que é composto de simples.*

E a antítese:

*Nenhuma coisa composta no mundo consiste de partes simples, e nada, no mundo, há qualquer coisa de simples.<sup>62</sup>*

Nas duas partes, seja a tese ou seja a antítese, há uma exposição em defesa do idealismo transcendental, isto é, o idealismo do espaço e do tempo. A justificativa encontrada por Kant para operacionalizar o seu idealismo transcendental foi a impossibilidade da existência de partes simples no espaço, pois as partes simples no espaço também são espaço e, portanto, o espaço é um composto em que as partes se realizam nele e não o contrário. Ou seja, não há a necessidade do espaço se realizar em pontos dispersos nele, mas, sim, há a necessidade dos pontos dispersos no espaço se realizarem no espaço para que existam. Não há recíproca, trocando em miúdos.

Na segunda antinomia, vimos que o conceito intelectual puro da substância conduz elementos substanciais únicos, ou seja, simples e não anuláveis admitindo o pressuposto que haveria a anulação de cada composição. Este tipo de composição é uma composição muito bem descrita na *Monadologia Physica* e que pressupõe, portanto, uma “unidade acidental”, uma “*pluritas partium substantialium*”. Esta unidade acidental é rejeitada por Kant na Crítica da Razão Pura, pois o espaço seria um composto que não poderia ser eliminado, já que o contingente da unidade acidental seria uma relação externa e mediada fora do espaço. O espaço seria um composto a priori absolutamente necessário para que a razão se aproxime dos juízos sintéticos a priori na sua ligação intrínseca com o tempo. Dessa forma, se o conceito intelectual puro da substância for a unidade acidental delas entre si, então a substância em Kant não possui uma fundamentação coerente com o idealismo transcendental, isto é, com os juízos sintéticos a priori, pois isto entraria em conflito com o pressuposto do espaço como condição da possibilidade dos fenômenos da intuição externa (corpos). O

---

<sup>62</sup> “Thesis: Every composite substance in the world consists of simple parts, and nothing exists anywhere except the simple or what is composed of simples. [...] Antithesis: No composite thing in the world consists of simple parts, and nowhere in it does there exist anything simple”. (KANT, 1998, A426/B456)

permanente que daria sustentação à substância ficaria fora da composição e seria, ele próprio, o simples.

Para Luporini, há uma dissimulação nesta exposição:

*Mas nada proibiria de admitir aquelas puras condições intelectuais como, ao menos problematicamente, válidas para as coisas em si. Efetivamente, Kant, digamos assim em segredo, inclina-se a fazer isto: ou seja, de pensar monadisticamente o mundo das coisas em si; como na nota da antítese, quando escreve: <Pode, então, de um todo de substâncias, que é pensado simplesmente mediante o puro intelecto ser sempre verdade para nós que, antes da composição, devemos ter o simples>; embora isto <não seja a verdade do *totum substantiale phaenomenon*>.<sup>63</sup>*

Para que possamos melhor entender essa dissimulação, Luporini diz que o idealismo transcendental só seria possível, como vimos, através da infinita divisibilidade da matéria. No entanto, isto só seria possível se houvesse uma identidade intrínseca entre física e geometria. Para Kant, esta identidade não seria possível, pois a resolução da divisibilidade do corpo, isto é, sua mecânica, seu *substratum*, estaria presente na diferença entre a divisibilidade do corpo (físico) e da matéria (lógica). Porém, esta diferença seria reduzida, de maneira traiçoeira, como diz Luporini, no “registro representativo” na Crítica da Razão Pura das separações lógicas através do movimento<sup>64</sup>.

*Isto é, todo o sistema kantiano viria reduzido a um jogo de representações como tais, em um sentido de puro idealismo como pelo primeiro empreendimento feito em Reinhold. O sentido materialista de Kant (que não devemos nunca esquecer - ainda que eles não podem dar aquele nome - se queremos permanecer fiéis a uma interpretação de Kant acima de tudo segundo si mesmo) seria aqui, de fato, traído.<sup>65</sup>*

Isto quer dizer que, para Luporini, Kant se inclina na parte da antítese. A parte da antítese seria, por assim dizer, a maneira operativa que foi originada através dos fenômenos

<sup>63</sup> “Ma nulla vieterebbe di ammettere quelle pure condizioni intellettuali come, almeno problematicamente, valide per le cose in sé. Effettivamente Kant, diciamo così in segreto, inclina a fare ciò: ossia a pensare monadisticamente il mondo delle cose in sé; come nella nota dell’antitesi, allorché scrive: <Può dunque di un tutto di sostanze, che è pensato semplicemente mediante il puro intelletto esser sempre vero che noi, prima della composizione di esso, dobbiamo avere il semplice>; benché ciò <non sia vero del *totum substantiale phaenomenon*>” (LUPORINI, 1961, p. 133)

<sup>64</sup> Estas separações lógicas através do movimento seriam notadas por Hegel na sua Doutrina do Ser. Hegel diz que na segunda antinomia, Kant incorre no erro de solucioná-la de modo analítico e tautológico em um conflito que, a princípio, tratava-se de um conflito dialético através de mediações (HEGEL, 2004, p. 204)

<sup>65</sup> “Cioè tutto il sistema kantiano verrebbe ridotto a un giuoco delle rappresentazioni in quanto tali, in un senso di puro idealismo come per primo intraprese a fare il Reinhold. Il lato materialistico di Kant (che non dobbiamo mai dimenticare - ancorché egli non potesse dargli quel nome - se vogliamo rimanere fedeli ad una interpretazione di Kant prima di tutto secondo se stesso) sarebbe qui affatto tradito” (LUPORINI, 1961, p. 137-138)

na sua intuição externa (corpos). A inclinação para a antítese se confirmaria na consideração de que o objeto, caso fosse considerado como coisa em si, seria a substância por si só de um simples que geraria um composto. No entanto, o composto só seria possível através da infinita divisibilidade da matéria, a qual daria lugar para a concepção de uma intuição externa separada das ideias no entendimento da mecânica da matéria. Dessa forma, o espaço serviria para solucionar o problema dos simples que levaria a uma solução dogmática com o real. Porém, estamos defronte, de acordo com Luporini, com os germes da formulação dialética especulativa que seria plenamente desenvolvida em Hegel. Ademais, a antítese seria confirmada também através da tese, a qual seria, para Luporini, não menos dissimulada. E daqui, cabe destacar de maneira especial, novamente, que surgiria a filosofia especulativa, e as tais “cambalhotas lógicas” que Marx tanto criticaria Hegel.

Ademais, por exemplo, Hegel no primeiro capítulo da Grandeza na Doutrina do Ser, denuncia que a segunda antinomia é uma redundância por si só. A tese leva a confirmação que a substância e o permanente estão no simples havendo ou não havendo a existência da composição. Daqui, Hegel extrairia as suas ideias de continuação e descrição, as quais ficam distantes da formulação apagógica de Kant. No entanto, aqui residiria uma brecha importante da filosofia kantiana que confirmaria a exposição de Luporini. Os germes da dialética especulativa residem na dissimulação da antitética da razão pura kantiana. Veremos isto com mais detalhes no próximo subitem.

### **b) O sistema das ideias cosmológicas, a exposição da antitética da razão pura e a dificuldade dialética**

Para melhor entender a maneira operativa da razão pura instrumentalizada pela síntese dos fenômenos, precisamos descrever em detalhes o que Kant opera na segunda antinomia, seja da parte da tese como da antítese.

Kant introduz na segunda seção do Capítulo II no Livro Segundo Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura os raciocínios antitéticos transcendentais. Quais seriam eles? Seriam os obstáculos dos quais a razão estaria fadada a tropeçar na sua incursão pelo mundo das ideias para além da unidade sensível dos fenômenos. As antinomias decorrentes são organizadas através da mediação de quatro ideias cosmológicas e quatro categorias que implicam, de acordo com Kant, em uma “síntese do diverso”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> KANT, 1998, A415/B443

A síntese do diverso trata sobre as mediações da tábua das ideias e das categorias, isto é, como Kant diz, trata sobre as “as ideias transcendentais” que “não seriam realmente nada exceto categorias estendidas ao incondicionado<sup>67</sup>. Estas mediações servem para verificar a integridade da totalidade da razão com o uso da unidade dos fenômenos, visto na Analítica. Quais são as quatro mediações? São elas: primeiro, integridade absoluta da composição do total dado de todos os fenômenos; segundo, integridade absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno; terceiro, integridade absoluta da gênese de um fenômeno em geral; e, quarto, integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno.

Será importante a descrição detalhada das quatro mediações entre ideias e categorias. Primeiro, sobre a consideração do espaço e do tempo nas mediações da razão pura, há uma diferença entre a *série* do tempo e a *agregação* do espaço. Do que se trata essa diferença? A série só seria apreendida em decorrência do tempo passado e, portanto, o presente só seria condicionado pelo passado e não vice-versa. A agregação, no entanto, trata da coordenação entre espaços diferentes que se limitam em um todo maior de espaços e, portanto, não seriam subordinativos, isto é, um espaço não se subordinaria a outro, mas manteriam uma relação de coordenação. Assim, nessas séries de espaços agregados, o pensamento deles condiciona o limite de cada espaço tratado e, portanto, a medida de um espaço se dá por essa agregação de um todo maior de espaços, isto é, por seus limites em relação a outros espaços. Nas séries de espaços agregados surge a aparência, diz Kant, da identidade entre a regressão e a progressão, sendo a regressão a busca pela condição (*in antecedentia*) e a progressão a busca pelo condicionado (*in consequentia*). Daqui se extrai um corolário: toda progressão no espaço é em si um regresso (dado que a condição de um espaço se dá por um todo maior de espaço o que lhe confere um limite).

Segundo, na síntese regressiva, surge uma dificuldade. Esta dificuldade se revela, admitindo que tratamos de uma matéria, e que toda matéria existe em um espaço, na busca da sua condição. Como a matéria não pode se reduzir a nada, o incondicionado (a condição em última instância) seria o simples. No entanto, o simples seria contestado por Kant, já que a divisibilidade da matéria seria infinita, e o simples pressuporia a divisibilidade completa. A divisibilidade completa implicaria na noção das partes simples em um todo, abordagem rejeita em Kant.

Terceiro, a categoria da substância e seus acidentes, para Kant, não conviria ao uso transcendental da razão, pois os acidentes são coordenados entre si, mas não compõem uma

---

<sup>67</sup> “[...] the transcendental ideas will really be nothing except categories extended to the unconditioned”. (KANT, 1998, A409/B436)

série de condições subordinadas, e a substância se bastaria por si só, o que não seria nada além de um objeto em geral. Dessa forma, resta a categoria de causalidade “que providencia umas séries de causas para um dado efeito, que pode ascender do efeito como condicionado pelas causas como condições, e responder questões da razão”<sup>68</sup>.

Quarto, por fim, os conceitos do possível, do real e do necessário não conduzem a qualquer série, a não ser o contingente, o qual seria, por sua existência, um condicionado e que, por sua vez, se remeteria à necessidade incondicionada da totalidade desta série.

Isto posto, Kant extrai dois corolários.

Primeiro, a ideia de totalidade absoluta se trata de uma exposição dos fenômenos sem guardar relação com os conceitos puros do entendimento (Analítica). Dessa forma, há a necessidade do uso mediado dos conceitos puros como verificação da síntese do diverso, isto é, a integridade das condições da possibilidade das ideias. Segundo, na síntese regressiva, a razão só procura o incondicionado, isto é, a totalidade absoluta da série. E esta busca manifesta que a integridade da razão não verifica sua possibilidade de se ligar a conceitos empíricos adequados. A sua possibilidade ou impossibilidade na intuição é uma busca fora da razão.

Através deste incondicionado, há dois tipos incondicionados. O primeiro incondicionado se refere à totalidade absoluta da série de condicionados e, diz Kant, este incondicionado seria uma regressão infinita, e, portanto, uma série infinita de condicionados que se condicionam entre si. O segundo seria o incondicionado pertencente a uma série em que os outros membros seriam condicionados. No primeiro caso, diz Kant:

*No primeiro caso, as séries são dadas a parte priori sem limites (sem um começo), isto é, é dado como infinito e, ao mesmo tempo, mas o regresso nisso nunca é completo e pode ser chamado apenas virtualmente infinita. No segundo caso, há um primeiro membro nas séries, que, à respeito ao tempo decorrido, é chamado de o começo do mundo; à respeito ao espaço, limites do mundo; à respeito das partes de um todo dado em seus limites, o simples; à respeito das causas, espontaneidade absoluta (liberdade); à respeito da existência de coisas móveis, necessidade natural absoluta.<sup>69</sup>*

---

<sup>68</sup> “[...] which provides a series of causes for a given effect, in which one can ascend from the effect as the conditioned to the causes as conditions, and answer the question of reason”. (KANT, 1998, B441/A414)

<sup>69</sup> “In the first case the series is given a parte priori without bounds (without a beginning), i.e., it is given as infinite and at the same time whole, but the regress in it is never complete and can be called only potentia/itera infinite. In the second case there is a first [member] in the series, which in regard to past time is called the beginning of the world, in regard to space and boundary of the world, in regard to the parts of a whole given in its bounds the simple, in regard to causes absolute self-activity (freedom), in regard to the existence of alterable things absolute natural necessity”. (KANT, 1998, A418/B446)

Aqui reside uma consideração relevante. A totalidade absoluta, sendo infinita, não possui partes simples. No segundo caso, encontra-se o problema das mônadas, já que o primeiro membro condiciona todos os outros e que, por sua vez, é o próprio incondicionado. Voltamos para a diferença entre o encontro do simples e a divisibilidade infinita da matéria

Em seguida, Kant trata sobre a distinção entre mundo e natureza. O primeiro seria o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese, tanto no seu desenvolvimento progressivo, ou por composição ou divisão. No entanto, o mundo pode ser considerado natureza se se compreende um todo dinâmico que daria a “unidade de existência” dos fenômenos. Assim,

*A condição do que acontece é chamada de causa, e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno é chamada de liberdade; a causa condicionada em sentido estrito, ao contrário, é chamada de causa natural. O condicionado na sua existência em geral é chamado de contingente, e a necessidade incondicionada. A necessidade incondicionada dos fenômenos pode ser chamada de necessidade natural.<sup>70</sup>*

A liberdade, para Kant, surge da causalidade incondicionada da causa no fenômeno, isto é, todavia, do simples, ou melhor, da busca pelo simples na razão.

Com toda a introdução à antinomia da razão pura descrita acima, podemos avançar sobre o que Kant considera como antitética. A antitética seria a exposição de contradições (teses e antíteses) em uma “arena dialética”. Seria uma maneira de contrapor duas posições igualmente insuficientes para tratar do uso transcendental da razão.

Seria da antitética da razão pura que surgiria a segunda antinomia da qual tratamos no subitem anterior. A segunda antinomia, como expusemos, seria a descrição inacabada da qual Luporini levanta suspeitas sobre a resolução operativa da síntese regressiva. As suspeitas são levantadas pela suposta dissimulação de Kant ao justificar o idealismo transcendental (abstração de tempo e espaço) como instrumento operativo suficiente para refletir o “todo dinâmico” da matéria na exposição lógica e matemática da sua verdade material (substância). Basta-nos, agora, descrever de maneira mais pormenorizada a compreensão kantiana da dinâmica da matéria em Monadologia Física de 1756 e Fundações Metafísicas das Ciências Naturais de 1786, sendo este último, aliás, escrito depois da primeira edição da Crítica da Razão Pura.

---

<sup>70</sup> “[...] the condition of what happens is called the cause, and the unconditioned causality of the cause in appearance is called freedom; the conditioned cause in the narrower sense, on the contrary, is called the natural cause. The conditioned in existence in general is called contingent, and the unconditioned necessary. The unconditioned necessity of appearances can be called natural necessity”. (KANT, 1998, A419/B447)

Não obstante, valeria algumas considerações sobre o que Luporini expõe como dissimulação da segunda antinomia. Esta dissimulação seria o “pulo lógico” não exposto por Kant entre percepção e noção<sup>71</sup> na ligação entre corpo (física) e matéria (matemática), isto é, na relação que conduz a verificação da verdade de uma exposição lógica. Esta verificação lógica seria a substância da lógica e, para Kant, em seu *Lectures on Logic* escrito em 1800 (último livro escrito por Kant), seria uma verificação que não pode ser autossuficiente, isto é, não poderia se traduzir em um conhecimento apodíctico, pois, dessa forma, estaria justificando o dogmatismo do racionalismo em voga na época. Assim, seria um conhecimento absolutamente em aberto, seguindo a tradição empirista inglesa. Aliás, seria neste ponto que Hegel traria sua maior contribuição. Hegel possui uma lógica baseada no idealismo da verdade na contradição objetiva, como vimos. E acusa Kant de possuir uma lógica apagógica. Veremos que será neste ponto que Marx criticaria Hegel e, ao mesmo tempo, se afastaria de Kant.

---

<sup>71</sup> Nesta passagem da crítica Kant deixa clara a compreensão que tem sobre sobre a escala de representações em geral na ciência: “The genus is representation in general (repraesentatio). Under it stands the representation with consciousness (perceptio). A perception! that refers to the subject as a modification of its state is a sensation (sensatio); an objective perception is a cognition (cognitio). The latter is either an intuition or a concept (intuitus vel conceptus). The former is immediately related to the object and is singular; the latter is mediate, by means of a mark, which can be common to several things. A concept is either an empirical or a pure concept, and the pure concept, insofar as it has its origin solely in the understanding (not in a pure image of sensibility), is called notio. A concept made up of notions, which goes beyond the possibility of experience, is an idea or a concept of reason. Anyone who has become accustomed to this distinction must find it unbearable to hear a representation of the color red called an idea. It is not even to be called a notion (a concept of the understanding)” (KANT, 1998, A320/B377)

### **3. Como a mecânica de Kant e a crítica de Hegel apareceram para Marx**

#### **a) Introdução**

Nesta parte, exporemos os seguintes pontos:

- 1) A dinâmica dos átomos de Kant, formulada fora da Crítica da Razão Pura, seria a contribuição materialista de Kant sobre a possível ligação entre o mundo físico e mundo matemático;
- 2) A contribuição de Hegel residiria na reforma da mecânica de Kant ao hipostasiar a existência dos átomos através da concepção dos unos na composição acidental deles;
- 3) Hegel percebe a dissimulação kantiana na Crítica da Razão Pura acerca da ideia de “espaço”;
- 4) O idealismo alemão não seria nada além de um jogo de espelhos;

#### **b) Dinâmica em Kant**

Na Monadologia Física de 1756, Kant expôs suas considerações acerca do problema das mônadas. Nesta obra, Kant destrincha detalhadamente, inclusive com demonstrações geométricas, a razão (princípio) do qual a ideia das mônadas impediriam, seriam contraditórias com a própria ideia de um todo composto, como descrevemos acima. Cabe lembrar o que seriam as mônadas. As mônadas seriam elementos irredutíveis e formais que não passariam pela intuição sensível e, por isso, sua harmonia seria pré-determinada idealmente. Ou seja, seriam elementos que se bastariam por si só (vide páginas 28-29 desta monografia).

Na Monadologia, há uma passagem de suma importância para melhor compreender a acusação de Luporini sobre o “pulo lógico” da Crítica da Razão Pura. Na proposição IV, no seu Scholium, Kant descreve:

*Era minha opinião que, tendo estabelecido que as partes primitivas de qualquer corpo de modo algum sejam simples, e tendo afirmado a infinita divisão do espaço ocupado por qualquer corpo, não seria inconsistente com o propósito deste compromisso cuidar para que nenhum pudesse considerar as mônadas ser infinitas pequenas partículas de um corpo. Pois é absolutamente claro que o espaço, que é inteiramente livre da substancialidade e que é a aparência das relações*

*externas das mônadas unitárias, não será exaurido pela contínua divisão ao infinito. De todo modo, no caso de qualquer composição, onde a composição não é nada além de um acidente e no qual há objetos substanciais, seria um absurdo se fosse admitido a divisão infinita. Pois uma composição que fosse admitida a divisão infinita, isto implicaria que todas as partes fundamentais de um corpo fossem constituídas de forma que, seja combinada com mil, dez mil, ou milhões de milhões - em uma palavra, não importa quantos - eles não constituiriam partículas da matéria. Isto certamente e obviamente privaria um composto de qualquer substancialidade; isto não pode, então, ser aplicado aos corpos da natureza.*

*COROLÁRIO. Todos os corpos consistem em um determinado número de elementos simples.<sup>72</sup>*

Este corolário é o ponto nodal da argumentação de Laporini. Kant admite a constituição de um mundo físico, dividido em partes simples, em paralelo da constituição de um mundo geométrico-matemático. O mundo geométrico-matemático, para evitar a constituição de mônadas que são autossuficientes por si só, admite a infinita divisibilidade da matéria. No entanto, o mundo físico prevê a divisão de partes simples em um todo. Seria desta maneira que Kant conceberia a ideia de substância e permanência na sua compreensão sobre o mundo físico e lógico-matemático. A substância seria um “substratum” físico que condicionaria a lógica e refletiria nesta sua composição real. Seria desta maneira que Kant admitiria um conflito do sensível com o ideal e daria, na Crítica da Razão Pura, uma solução dissimulada a qual Laporini reiteraria com frequência.

Os corpos físicos preencheriam um espaço e, por sua vez, este espaço seria geometricamente divisível ad infinitum. Mas haveria uma contradição. Como um corpo seria representado em um espaço sendo o espaço divisível ad infinitum e o corpo não? Kant responde:

*A divisão do espaço, no entanto, não é a separação das coisas, a qual um é separado do outro e tem uma existência autossuficiente por si*

---

<sup>72</sup> "It was my opinion that, having established that the primitive parts of any body whatsoever were simple, and having asserted the infinite division of the space occupied by any such body, it would not be inconsistent with the purpose of this undertaking to take care that no one should take monads to be the infinitely small particles of a body. For it is abundantly plain that space, which is entirely free from substantiality and which is the appearance of the external relations of unitary monads, will not at all be exhausted by division continued to infinity. However, in the case of any compound whatever, where composition is nothing but an accident and in which there are substantial subjects of composition, it would be absurd if it admitted infinite division. For if a compound were to admit infinite division, it would follow that all the fundamental parts whatever of a body would be so constituted that, whether they were combined with a thousand, or ten thousand, or millions of millions - in a word, with no matter how many - they would not constitute particles of matter. This would certainly and obviously deprive a compound of all substantiality; it cannot, therefore, apply to the bodies of nature.

COROLLARY. All bodies therefore consist of a determinate number of simple elements." (KANT, 1992, p. 55-56)

*próprio. Em vez disso, exibe uma quantidade em uma relação externa. Desde que este é o caso, é óbvio que a pluralidade de partes substanciais não acontece da divisão do espaço. Assumindo que seria esta pluralidade sozinha oposta à simplicidade substancial da mònada, isto seria suficientemente claro que a divisibilidade do espaço não é, de modo algum, oposto à simplicidade da mònada.*<sup>73</sup>

Mais adiante, no Scholium da Proposição V, Kant escreve:

*Mas desde que o espaço não é uma substância, mas uma certa aparência de uma relação externa de substâncias, isto implica que a possibilidade de se dividir a relação de uma substância com ela mesma em duas partes não é incompatível com a simplicidade, ou, se se preferir, a unidade da substância.*<sup>74</sup>

Então, como vimos, a divisibilidade da matéria e a divisibilidade do corpo são operações distintas. No entanto, como ambas as divisibilidades se relacionam? Para Kant, as mònadas, mesmo que preencham um espaço, só poderiam garantir suas substâncias na relação externa que possuem com outras substâncias. A mònada não possui substância por si só. Aqui reside a compreensão mais bem acabada de Kant. A mònada só preenche o espaço na medida em que possui uma atividade, um movimento. Este movimento só é possível na relação externa entre substâncias, o que evitaria dizer que a mònada bastaria por si própria se fosse definida pelo espaço. Pois o espaço só define uma coisa em si na sua relação externa com outra substância. Portanto, a mònada não existe por causa do espaço, mas sim por causa da sua atividade. O espaço só confere seu limite e prevê uma relação externa entre outras substâncias. Nunca é demais enfatizar que, diferentemente da Crítica da Razão Pura, Kant define uma diferença clara entre mundo físico e mundo matemático-geométrico. A dissimulação levantada por Luporini focaria na ausência de uma identificação da diferença entre mundo físico e mundo matemático-geométrico. Seria, por exemplo, excluída a compreensão sobre a dinâmica do mundo físico quando Kant legaria aos juízos sintéticos a priori o significado suficiente para resolver de maneira operativa o problema das mònadas de Leibniz. Kant, dessa forma, estaria mais próximo de Leibniz na Crítica da Razão Pura em comparação com outras obras escritas por ele próprio, como vimos. O problema das mònadas

<sup>73</sup> “The division of space, however, is not the separation of things, of which one is set apart from another and has a self-sufficient existence of its own. It rather displays a quantity in an external relation. Since this is the case, it is obvious that a plurality of substantial parts does not follow from division of space. Since it is this plurality alone which would be opposed to the substantial simplicity of the monad, it is sufficiently clear that the divisibility of space is not at all opposed to the simplicity of the monad.” (KANT, 1992, p. 56)

<sup>74</sup> “But since space is not a substance but a certain appearance of the external relation of substances, it follows that the possibility of dividing the relation of one and the same substance into two parts is not incompatible with the simplicity of, or if you prefer, the unity of the substance.” (KANT, 1992, p. 57)

não seria a sua autossuficiência, mas sim a ausência de uma relação separada entre as mônadas e o critério dos limites do espaço, sendo o primeiro referente ao mundo físico e o outro, o segundo, ao mundo geométrico-matemático. O problema das mônadas seria a ausência de substância no trato com o mundo físico. O problema das mônadas impediria um conhecimento absolutamente em aberto como Kant descreve na sua *Lectures on Logic* de 1800. A ausência de um mundo físico destruiria a verificação material de um conhecimento e legaria ao conhecimento um significado vazio.

Outra passagem de Kant na *Monadologia Física* deixaria claro o que Kant comprehende como substância:

*De acordo com, essas [determinações internas] não são em si mesmas divididas pela divisão das determinações externas. E, então, o objeto em si, isto é, a substância, não é dividida desta maneira. Isto é como se fosse dizer que Deus fosse internamente presente a todas as coisas criadas pelo ato da preservação; e que, assim, alguém quem divide a massa de coisas criadas dividisse Deus, desde que esta pessoa divida a órbita da Sua presença - e, assim, não há nada mais absurdo que poderia ser dito.<sup>75</sup>*

A permanência da substância como imutável na constituição física da matéria é fundamental para Kant. A substância, que não pode ser penetrada, daria a força criadora dos corpos em sua atividade, em seu movimento. No entanto, não seria possível encontrar a pluralidade das substâncias sem a apreensão da relação externa entre as substâncias. Porém, cabe destacar que isto não seria uma licença para excluir a compreensão que a substância reside no mundo físico e não no mundo geométrico-matemático. A infinita divisibilidade da matéria não verifica e não garante a substância do conhecimento. Antes, a infinita divisibilidade da matéria verifica apenas a relação externa das substâncias que se bastam por si só e que não permitem ser penetradas. Nesta impenetrabilidade, Kant justifica a rejeição pela causa accidental das coisas, pois o mundo físico guarda na substância sua força motriz e não em uma causa accidental. A contingência, diz Kant na *Crítica da Razão Pura*, seria apenas uma maneira de pressupor um incondicionado absoluto, o que feriria o próprio fundamento da substância no mundo físico.

Na *Fundamentação Metafísica das Ciências Naturais*, Kant descreve que o fundamento da matéria pela sua relação externa seria uma explicação metafísica, pois a

---

<sup>75</sup> "Accordingly, they [internal determinations] are not themselves divided by the division of the external determinations. And therefore the subject itself, that is to say, the substance, is not divided in this way. It is as if one were to say that God was internally present to all created things by act of preservation; and that thus someone who divides the mass of created things divides God, since that person divides the orbit of His presence - and than this there is nothing more absurd which could be said." (KANT, 1992, p. 58)

sensação das relações externas não pode ser dada a priori, seja ela considerada através do espaço ou qualquer outro elemento. No entanto, diz ele, o espaço seria um instrumento para ordenar nossa experiência do movimento e resultaria em uma totalidade dos objetos da experiência. A instrumentalização do espaço seria uma maneira da matemática “pegar emprestado” da metafísica sua relação com o mundo físico.

*Mas este [espaço empírico], como material, é em si mesmo móvel. Mas um espaço móvel, se seu movimento fosse capaz de ser percebido, pressupõe, por sua vez, um espaço material ampliado, o qual seria móvel; este último pressupõe, precisamente, da mesma maneira que o outro; e assim ao infinito.<sup>76</sup>*

O infinito seria apenas um instrumento para encontrar a substância do corpo físico através do conceito da matéria em movimento.

No entanto, diz Kant:

*Desde que eu ampliei, embora ainda sempre de maneira material, o espaço apenas no pensamento, e desde que nada é conhecido por mim sobre a matéria designada, eu abstraio do último, e é, então, representado com um puro, não-empírico, e absoluto espaço, com o qual eu comparo qualquer espaço empírico, e no qual eu posso representar o último como móvel (assim, o espaço ampliado sempre conta como imóvel). Pois fazer disso em uma coisa real seria transformar a universalidade lógica de qualquer espaço com o qual eu posso comparar qualquer espaço empírico, como é incluso, em uma universalidade física de extensão atual, e para mal-entender a razão em sua ideia.<sup>77</sup>*

Aqui seria demonstrada a similaridade entre Kant e Hegel, o qual analisaremos com mais atenção adiante. A universalidade física só poderia ser encontrada através da divisibilidade infinita dos espaços. No entanto, Kant reconhece que isto não pode ser assumido como algo dado a priori. Dessa forma, apenas descreve um instrumento que pode ser utilizado ad infinitum para se verificar o movimento e as mudanças do mundo físico e das substâncias através de um recurso operativo obtido pelo espaço. Hegel, por sua vez, tentará

---

<sup>76</sup> “But this [empirical space], as material, is itself movable. But a movable space, if its motion is to be capable of being perceived, presupposes in turn an enlarged material space, in which it is movable; this latter presupposes in precisely the same way yet another; and so on to infinity.” (KANT, 2004, p. 16)

<sup>77</sup> “Since I have the enlarged, although still always material, space only in thought, and since nothing is known to me of the matter that designates it, I abstract from the latter, and it is therefore represented as a pure, nonempirical, and absolute space, with which I compare any empirical space, and in which I can represent the latter as movable (so that the enlarged space always counts as immovable). To make this into an actual thing is to transform the logical universality of any space with which I can compare any empirical space, as included therein, into a physical universality of actual extent, and to misunderstand reason in its idea.” (KANT, 2004, p. 17)

conceber um raciocínio autossuficiente para se alcançar o infinito na verificação da sua contradição objetiva no concreto. Mas isto veremos mais adiante.

Na mesma obra, Kant descreve que a composição do movimento seria dada pela intuição como um movimento a priori na medida em que mais de um movimento estivesse unido em um só móvel. Isto quer dizer, cabe ressaltar, que a intuição pura só seria resultado de uma complexidade dinâmica de movimentos se fosse possível reduzi-los a um só “móvel”. O móvel aqui seria entendido como a matéria assumida pela suas quantidades através de suas velocidades e direções. Só assim seria cabível uma composição matemática do movimento dessas forças originárias.

Acabamos de descrever o núcleo duro da foronomia (mecânica) kantiana. Agora, devemos procurar suas implicações dinâmicas.

Para se admitir que a matéria é um móvel, a matéria necessariamente deve ser considerada como algo que preenche um espaço. E este preenchimento de espaço só seria possível com uma força que repelisse qualquer penetração por uma força contrária de outra matéria, sendo esta força contrária denominada como compressão. Esta resistência que causa a repulsão à penetração seria chamada de resistência à adição. Do contrário, haveria também uma força de atração que seria uma resistência à remoção. Apenas essas duas forças podem ser pensadas na dinâmica dos corpos.

Aqui Kant chama atenção para a determinação da matéria. A determinação da matéria se dá pelo preenchimento de um espaço e este preenchimento não seria baseado meramente pela sua existência. O seu preenchimento se dá pela sua força originária interior e impenetrável que repele (resistência) a compressão de outra matéria. Seria, portanto, da compressão que poderíamos ver a manifestação da força originária. Desta compressão e resistência à adição, manifesta-se a repulsão, e da expansão e resistência à remoção, manifesta-se a atração. Todo movimento de repulsão pode ser um movimento de atração por outra matéria em direção contrária. Por isso que a matéria preenche o espaço não apenas pela sua existência, mas pela sua força motora interior. E, dessa forma, a sua força motora interior seria determinada pela sua força de repulsão e, depois, pela sua força de atração. A força de atração seria uma condição necessária, porém não suficiente. O corolário da força de repulsão é a própria força de atração, tratada por Kant como a segunda essência da força fundamental da matéria. No entanto, a força de atração não determina o corpo físico por si só. A força de atração seria o que Kant chama de possibilidade da matéria ter um contato físico sem se realizar um contato, o que implica que a força de atração pode ser, também, imediata através de um espaço vazio. Como diz Kant:

*A confusão sobre o contato matemático dos espaços e o contato físico através das forças repulsivas constitui a razão do mal-entendido aqui. Para haver atração entre uma matéria e outra, imediatamente, na ausência de contato, isto significa aproximar-se um ao outro em concordância com a lei invariável, sem a força de repulsão ser condição para isso. E isto deve ser tão razoável (pensável) quanto uma repulsão imediata de um com outro, isto é, o afastamento de um do outro em concordância com a lei invariável, sem a força de atração ter qualquer parte nisso. Pois as duas forças motoras são completamente diferentes, e não há a mais leve razão para fazer uma delas dependente da outra, e contestar sua possibilidade sem mediação pela outra.<sup>78</sup>*

A representação das forças, no mundo matemático, não diz respeito ao mundo físico dos corpos. A força de repulsão não depende da força de atração e vice-versa. Se se pensar o contato matemático, não deveria se realizar um contato entre matérias. As matérias, no mundo matemático, podem ser divididas ao infinito. Dessa forma, o contato entre matérias sempre pressuporia um espaço vazio entre elas na medida em que duas matérias não podem ocupar o mesmo espaço. O que daria substância à matéria é a impenetrabilidade da matéria, isto é, aquilo que liga a matéria ao corpo físico. No entanto, como o mundo matemático é baseado na “lei invariável”, similar à descrição do incondicionado na razão pura, não seria possível o mundo matemático ser autossuficiente. O mundo matemático só o é se possuir substância. E esta substância só pode ser encontrada na impenetrabilidade física da matéria, isto é, do corpo físico, e não na impenetrabilidade matemático-geométrica da matéria.

Além disso, como duas matérias não podem ocupar o mesmo espaço, a matéria pode ser comprimida ao infinito, mas nunca será penetrada por outra matéria. Esta impenetrabilidade seria, para Kant, o fundamento da não contradição da substância na matéria. Esta seria, portanto, a dinâmica da matéria no espaço. No entanto, a divisibilidade da matéria ao infinito seria exposta de maneira separada entre aparência e substância. Ou seja, teríamos a matemática de um lado e a metafísica das ciências naturais de outro. Como escreve Kant:

*Agora, a divisão pode, claro, proceder ao infinito, mas isto ainda não é dado como infinito. Assim, isto não implica que, a partir do fato que sua [matéria] divisão proceda ao infinito, que o divisível contém um agregado infinito de partes em si mesmo, e fora de nossa representação.*

---

<sup>78</sup> “The confusion of mathematical contact of spaces and physical contact through repulsive forces constitutes the ground of misunderstanding here. To attract one another immediately in the absence of contact means to approach one another in accordance with an invariable law, without a force of repulsion containing the condition for this. And this must be just as thinkable as an immediate repulsion of one another, that is, to flee from one another in accordance with an invariable law, without the force of attraction having any part therein. For the two moving forces are of completely different kinds, and there is not the slightest ground for making one of them dependent on the other, and contesting its possibility unmediated by the other. (KANT, 2004, p. 51-52)

*Pois não é a coisa, mas apenas esta representação dela, cuja divisão, embora possa, de fato, ser prolongada ao infinito, e também haja uma razão para isto no objeto (que é desconhecido em si mesmo), não pode, apesar disso, nunca ser completo, e, assim, ser completamente dado; e isto também prova nenhum infinito agregado no objeto (que seria uma contradição explícita).<sup>79</sup>*

A manifestação dinâmica da força originária pode, além da compressão e expansão, destruir outras matérias em certa magnitude e sucessivamente. No entanto, a matéria não pode ser absolutamente destruída, pois isto seria uma contradição com o próprio princípio de substância baseada na impenetrabilidade da matéria. Trocando em miúdos, a matéria pode ser destruída, isto é, comprimida ad infinitum, mas apenas na maneira em que aparece sua dinâmica e não absolutamente comprimida ad infinitum pois a matéria não se apresenta em partes infinitas em si mesma. Daqui se depreende que a divisibilidade do corpo pode ocorrer por separação. Porém, a possibilidade da matéria ser dividida ad infinitum não elimina sua substância, isto é, a matéria seria divisível sem que seja destruída. Cabe destacar, aliás, que as forças originárias não são mediadas pois, se o fossem, teriam que pressupor algo entre as matérias, o que seria uma contradição com o próprio princípio da impenetrabilidade. No entanto, a ausência, por exemplo, de um espaço vazio se dá apenas para o contato entre duas matérias em um contato “matemático”. No contato físico, todavia, isto seria cabível. Ou seja, Kant expõe uma dinâmica imediata da matéria, o que seria óbvio já que se trata das fundações metafísicas dos corpos físicos. Seria nos termos da Crítica da Razão Pura a busca pelo incondicionado, a condição dos condicionados, mas, desta vez, no mundo da sensibilidade, no mundo físico, e não no terreno das ideias, na razão. Seria a maneira mais bem acabada de Kant expor uma combinação entre a mecânica (metafísica) e a lógica. Seria, portanto, dessa maneira que Kant separaria a lógica da metafísica.

Podemos observar que, na Fundação Metafísica das Ciências Naturais, Kant enfatiza a existência de duas forças naturais que poderiam ser pensadas e não apenas uma força só e indivisível como descreveu nas Monadologia Física, isto é, há anos antes. Esta diferença é observada por Luporini de maneira passageira apenas para não comprometer seu argumento

---

<sup>79</sup> “Now, the division does of course proceed to infinity, but it is still never given as infinite. Thus it does not follow, from the fact that its [matter] division proceeds to infinity, that the divisible contains an infinite aggregate of parts in itself, and outside of our representation. For it is not the thing, but only this representation of it, whose division, although it can indeed be continued to infinity, and there is also a ground for this in the object (which is unknown in itself), can nonetheless never be completed, and thus be completely given; and this also proves no actual infinite aggregate in the object (which would be an explicit contradiction).” (KANT, 2004, p. 44)

central<sup>80</sup>. O argumento central de Lúporini seria de considerar a resolução da segunda antinomia na Crítica da Razão Pura como uma resolução dissimulada, pois Kant estaria descartando a dinâmica física em prol da plena positivação do sensível através da mediação de categorias. Seria uma “cambalhota lógica” que identificaria como iguais a percepção e a noção. Ou seja, a própria contestação que Kant faz a Leibniz sobre a lei dos indiscerníveis na qual todas as coisas seriam númenos (forças ocultas) e, portanto, partes simples de um sistema dogmático e ideal. Dessa forma, a construção dualista dos Fundamentos Metafísicos das Ciências Naturais não seria uma construção especulativa<sup>81</sup>, mas, antes, uma construção que prevê a separação entre lógica e física, seja ela através de duas forças originárias ou apenas uma como na Monadologia Física.

Cabe ressaltar que matéria e corpo físico são coisas distintas e que se unem apenas pela substância. Para que Kant pudesse expor uma coerência na matemática e na metafísica mecânica, isto é, pudesse combiná-las para evitar a dicotomia entre a divisibilidade infinita da matéria, dos matemáticos, e a separação dos corpos físicos em partes simples, dos metafísicos, Kant procurou estabelecer os limites de cada uma das duas através da impenetrabilidade da matéria unida à impenetrabilidade do corpo físico que seria, a rigor, o mesmo fundamento. Este fundamento, como vimos, possui implicações distintas entre o mundo matemático e o mundo físico. No primeiro, esta impenetrabilidade se dá através de duas forças originárias (repulsão e atração) que não se relacionam entre si, que determinam o contato matemático entre duas matérias e, como não ferem o princípio da impossibilidade de duas matérias poderem residir no mesmo espaço, sempre pressupõe um espaço vazio entre duas matérias em espaços diferentes. No segundo, no mundo físico, isto não ocorre. O corpo físico não é dado por partes infinitas. Isto, para Kant, caso ocorresse, seria um absurdo. Da mesma forma, Kant rejeitaria a ausência de contato físico entre corpos como determinação da força de atração, como ocorre no mundo matemático. A força de atração é uma representação em separado do mundo físico e, portanto, não é determinada pela impenetrabilidade da matéria. A força de atração é determinada por uma “lei invariável” que generaliza todos os movimentos através das forças essenciais que não dependem uma da outra, isto é, que residem no mundo matemático, como dissemos. No entanto, isto não quer dizer que há uma identidade entre forças essenciais e o movimento dinâmico dos corpos físicos. A matéria pressupõe ambas as forças essenciais e originárias para atestar sua possibilidade, pois, sem

---

<sup>80</sup> LUPORINI, 1961, p. 340

<sup>81</sup> A segunda força seria a descrição de um corolário interno à impenetrabilidade da matéria (Proposição 5 da Dinâmica na obra Metaphysical Foundations of Natural Science).

elas, a matéria não seria possível. Mas sua possibilidade só pode ser uma possibilidade real se se vincular com o mundo físico através da substância que, sem ela, não seria nada. Dessa forma que não podemos dizer que em Kant há uma especulação. Para ele, há uma determinação clara do que é, e até onde iria, a substância e quais são suas implicações dinâmicas. Kant não determinaria através do vazio a substância da matéria.

Kant traz, como Colletti apontou, a solução para a própria razão<sup>82</sup>. A razão, que seria baseada na lei invariável, na agregação dos condicionados através de um incondicionado, teria, para Kant, uma solução apagógica. Isto é, não seria suficiente por si só. Para que isto não ocorresse, e o conhecimento se tornasse apodíctico, Hegel operaria uma contribuição diferente baseada em um ser através da sua continuidade e descrição ad infinitum, como veremos no próximo subitem.

### c) “Solução” hegeliana do movimento na Ideia

Hegel, como vimos na primeira parte, empreende uma solução que se propôs a transcender a tão famosa contradição sujeito-objeto de Kant. Na Ciência da Lógica, Hegel, na Divisão Geral do Ser, descreve que sua investigação acerca da lógica seria absolutamente distinta da investigação kantiana. Instigado pela impossibilidade da prova ontológica kantiana, Hegel busca construir uma outra doutrina do ser que estaria preocupada com a reflexão e rebatimento constante da abstração na realidade e da realidade na abstração. Portanto, a enumeração das quatro categorias kantianas não lhe diriam respeito, sejam elas, qualidade, grandeza, relação e modalidade. Hegel partiria de uma enumeração diferenciada: começaria pela determinação do ser (qualidade), depois superaria esta determinação através de sua grandeza e, por fim, terminaria com uma quantidade determinada qualitativamente sendo parâmetro universal, isto é, a medida.

Na unidade do ser e do nada, na sua clássica exposição sobre a determinação do ser, Hegel inicia observando que Kant não havia superado a determinação do existente, pois teria apenas se baseado no finito na construção do conceito (aqui entendido como categoria) e que o finito não seria o verdadeiro ser. O ser indeterminado imediato não seria mais que o nada, como escreve<sup>83</sup>.

*É a definição das coisas finitas, que conceito e ser sejam diversos, que conceito e realidade, espírito e corpo, sejam separáveis, e que, por isso, essas coisas sejam transitórias e mortais. A definição*

---

<sup>82</sup> COLLETTI, 1973, p. 96

<sup>83</sup> HEGEL, 2004, p. 70

*abstrata de Deus, ao contrário, está, de fato, nisto, cujo conceito e seu ser são juntos e inseparáveis. A verdadeira crítica das categorias e da razão é, de fato, esta, de instruir o conhecer em torno desta diferença, e de prevenir a aplicação das determinações e das relações do finito a Deus.*<sup>84</sup>

Seria nesta passagem que a argumentação idealista de Hegel ficaria mais evidente. Marx reiteradamente chama atenção para este ponto. O hegelianismo alcança “a verdade [...]” como “um autômato que se prova a si mesmo”<sup>85</sup>. Cabe destacar que seria com esta demonstração através da infinitude do finito que Hegel rejeitaria o ser baseado na existência para um ser baseado na determinação do Absoluto. E este absoluto, por sua vez, seria concebido na união intrínseca do ser indeterminado baseada sobre o puro ser e o puro nada. Hegel não esconde que sua abordagem se fundamentaria na compreensão do contingente como caminho lógico para a afirmação do Absoluto.

*O resultado da abstração de tudo isto que é, é, acima de tudo, o ser abstrato, o ser em geral, precisamente como na prova cosmológica da existência de Deus do ser contingente do mundo, sobre o qual ascende-se acima do contingente, ser levado ainda sobre si, determina-se o ser como ser infinito.*<sup>86</sup>

Lucio Colletti, a partir desta exposição, diria que Hegel não possuiria nada de distinto em relação a Leibniz senão apenas sua consideração acerca da contradição objetiva na realidade. Leibniz, ao contrário, iria excluir qualquer possibilidade de contradição e oposição, seja na realidade ou na lógica. No entanto, ambos se igualariam na continuidade da metafísica. Isto é, na transposição automática da lógica na ontologia<sup>87</sup>. Seriam iguais sobre a consideração do contingente como determinação do ser. Incorreriam na mesma concepção que levaria Kant a ironizar Leibniz sobre o encontro de todas as coisas como númeno, ou seja, como desconhecido e que, portanto, traria consigo a sua própria substância, a qual seria impossível de ser verificada por algum critério objetivo. Seria, trocando em miúdos, uma

<sup>84</sup> “È la definizione delle cose finite, che in esse concetto ed essere sian diversi, che concetto e realtà, anima e corpo, sian separabili, e che perciò coteste cose sian transitorie e mortali. L'astratta definizione di Dio, all'incontro, sta appunto in questo, che il suo concetto e il suo essere sono inseparati e inseparabili. La vera critica delle categorie e della ragione è appunto questa, d'istruire il conoscere intorno a questa differenza, e d'imperdigrli di applicare a Dio le determinazioni e i rapporti del finito.” (HEGEL, 2004, p. 79)

<sup>85</sup> MARX, 2003, p. 96

<sup>86</sup> “Il risultato dell'astrazione da tutto ciò che è, è anzitutto l'astratto essere, l'essere in generale, precisamente come nella prova cosmologica dell'esistenza di Dio dall'essere contingente del mondo, sopra al qual essere in quella ci si eleva, si porta ancora su con sé l'essere, si determina l'essere come essere infinito.” (HEGEL, 2004, p. 91)

<sup>87</sup> COLLETTI, 1973, p. 100

teoria “ensimesmada”, sem qualquer preocupação sobre a realidade. Cabe grifar, seria a transposição automática da lógica na realidade, na ontologia, isto é, no estudo do ser.

Na concepção do ser para si, Hegel, no terceiro capítulo da seção 1 sobre a qualidade, destrincha o caminho que o ser percorre para atingir sua unidade do infinito com o finito. Primeiro, o ser para si seria um ente posto que é imediatamente para si (uno)<sup>88</sup>; segundo, este uno se transforma em uma pluralidade de unos (repulsão) e, através de uma relação externa, suprassume a idealidade do uno (atração); terceiro, por fim, estabeleceria-se uma determinação recíproca entre repulsão e atração a qual formaria um equilíbrio atingindo sua zênite dando lugar à quantidade.

Na descrição sobre a manifestação do uno em pluralidade de unos e vice-versa, Hegel empreende um raciocínio de difícil compreensão. Os múltiplos unos só são na medida em que se negam reciprocamente. Ao mesmo tempo, negam sua idealidade de uno e, portanto, negam sua negação recíproca. No entanto, não seria negado o negar recíproco dos unos, pois isto negaria o ser deles. Dessa forma, os múltiplos unos só são se a negação do seu negar for uma relação externa e, como Hegel diz, “isto é, para eles, apenas algo extrínseco. Uma tal negação do outro salta sobre o uno e ricocheteia apenas na sua superfície”<sup>89</sup>. A negação do negar dos múltiplos unos só alcançaria a superfície. Não seria um movimento desarmonioso.

Retomemos a argumentação de maneira mais clara. Quando um uno nega um outro uno, isto podemos chamar de “negação do uno”. Quando um uno nega a “negação do uno”, temos a repulsão. No entanto, se um uno nega a “negação do uno”, o uno negaria, de acordo com Hegel, o seu próprio ser. Isto não seria possível. Dessa forma, há uma relação externa que molda o movimento dos unos para que o retorno do uno consigo mesmo, aqui entendido como a negação da repulsão, conservasse a sua repulsão, isto é, o seu negar recíproco, o seu ser. No entanto, a “conservação” da repulsão do uno é, na verdade, a sua não-existência, pois, sendo o ser e a repulsão diametralmente opostos, a repulsão seria o próprio não-movimento. O movimento, para Hegel no empreendimento da sua doutrina do ser, seria considerado como algo estabelecido a priori sem qualquer contato com a realidade, pois a realidade estaria obstruída pelo véu do misticismo lógico. Com isso, estaríamos defronte de uma descrição que de maneira solerte conserva o idealismo das mônadas de Leibniz. Estaríamos defronte de uma restauração da metafísica, como nos alertou Colletti e Luporini. Estaríamos defronte de um palavrório sem substância. Estaríamos defronte de um jogo de espelhos que não tem fim.

---

<sup>88</sup> O uno seria um átomo não inconsequente, pois estaria sob os auspícios da determinação do infinito no seu movimento.

<sup>89</sup> “Questo è per loro soltanto un che di estrinseco. Un tal negare dell’altro rimbalza sugli uno, e colpisce solo di striscio la lor superficie”. (HEGEL, 2004, p.178)

Cabe destacar que para Hegel a relação externa que se estabelece entre os unos é um vazio abstrato. Isto quer dizer que Hegel, por meio de toda esta exposição, nunca deixou de lado a mediação da matéria. Esta mediação seria a mediação divina na afirmação de Deus através do contingente. Aqui, teríamos, novamente, outra evidência do casamento entre Hegel e Leibniz. E, por sua vez, um distanciamento de Kant sobre a mecânica da matéria na medida em que Kant prevê apenas o imediato entre matérias.

A partir do que vimos na exposição kantiana sobre os átomos, a exposição de Hegel sobre o problema do imediatismo da matéria em Kant possui algumas inconsistências. Como vimos em Luporini, a crítica de Hegel contra Kant sobre o subjetivismo lógico carece de consistência. A nosso ver, aqui seriam algumas delas. Vou numerá-las a seguir:

1) mediação de uma terceira matéria entre duas matérias não constitui uma mediação ao invés do que é colocado por Hegel;

*A mediação seria a possibilidade da matéria ser mediada fora de si para ser determinada. No caso de três matérias se relacionando entre si, como há a relação imediata entre duas matérias das três colocadas, mesmo que haja a existência da força da terceira matéria, a relação imediata se dá, sempre, entre duas matérias através de seu contato, o que permitiria um reflexo no mundo matemático. Isto é exposto na observação da explicação 6 dos Fundamentos Metafísicos da Dinâmica.*

2) o espaço vazio seria um apêndice para a possibilidade da atração da matéria e não o seu fundamento, que reside na impenetrabilidade;

*A impenetrabilidade é a substância da matéria e não a mediação do vazio. O fundamento da possibilidade da matéria, como foi explicado por Kant, não reside em algo fora da matéria, mas, pelo contrário, dentro dela, na sua substância indivisível, na sua vinculação com o mundo físico.*

3) o empreendimento de Kant, de fato, é analítico na medida que se admite a divisão entre matéria e corpo físico;

*Isto permitiria que, por exemplo, a infinita divisibilidade da matéria fosse uma possibilidade e não um dado infinito de partes de um corpo (dificuldade de Hegel em*

*distinguir o ser e a possibilidade do ser). Kant descreve em detalhes na sua obra Fundamentos Metafísicos das Ciências Naturais a relação da possibilidade da matéria ser dividida ad infinitum e a permanência da sua constituição substancial. Note-se que Kant descreve o ser da matéria e sua possibilidade de maneira separada e imediata.*

4) a derivação dos elementos da matéria como pronta e constituída faz parte do princípio apagógico de tangenciar o mundo físico e de não tomar a verdade sem verificá-la na sua relação (verificação material);

*Como Hegel não partilha da divisão tradicional do conhecimento feita por Kant entre qualidade, quantidade, relação e modalidade, a doutrina da reflexão hegeliana atravessa um ser já determinado em seus vários momentos. O conhecimento apagógico de Kant permite que o princípio adotado para o entendimento da realidade seja subvertido na demonstração de uma consequência falsa em uma razão, aqui, portanto, igualmente falsa. A ideia em Hegel não permite isto. A reflexão do ser é a procura de sua essência já hipostasiada, sem nenhuma relação com a verdade material: uma reflexão em si coberta do idealismo em que considera todos os elementos das coisas como verdadeiras em uma grande unidade mediada e ideal. Unidade que não existe, pois suas partes em si são negativas e seu todo é contingente, acidental.*

5) a divisão entre matéria e corpo vale para a força de atração e força de repulsão, como, também, para a força centrípeta e força centrífuga.

*A divisão entre matéria e corpo em Kant seria a divisão entre o que a matéria é e o que a matéria pode ser. A força de atração e a força de repulsão são as forças essenciais que dão a possibilidade da matéria existir. Isto cabe, da mesma forma, para a força centrípeta e para a força centrífuga, respectivamente. No entanto, a possibilidade da matéria existir está vinculada a sua substância que seria determinada, como vimos, pela impenetrabilidade da matéria.*

Mais adiante, como a universalidade do conceito se dá por sua grandeza (quantidade), Hegel abre o capítulo sobre a Magnitude na Ciência da Lógica revisando a segunda antinomia da Crítica da Razão Pura.

Hegel diz que na parte da tese há uma redundância, como descrevemos na p. 40. E na parte da antítese, haveria uma solução apagógica e negativa. O que isto quer dizer? Quer dizer que, primeiro, a solução trazida na antítese padeceria de uma afirmação sem fundamento. A substância provém do espaço; porém, o espaço não é constituído por partes simples e, dessa forma, o espaço seria, por si só, uma relação externa. Hegel asperamente acusa Kant de proferir uma *quaternion terminorum*, isto é, um silogismo falso através de palavras homônimas com sentidos diferentes. Hegel diz:

*Além disso, há colisão, também, entre a continuidade do espaço e a composição. Um deles é trocado pelo outro, substituindo o primeiro no lugar do segundo (o que forma um *quaternion terminorum* no silogismo). É com Kant a expressa determinação do espaço, que ele é único, e que suas partes repousam apenas sobre as limitações, para que estas <não precedam o espaço único, compreendendo em si tudo, como se fossem elementos, os quais poderiam ser composto> (Crítica da Razão Pura, 2<sup>a</sup> edição, p. 39). Aqui vem declarada, de maneira totalmente exata e determinada, a continuidade do espaço contra o fato de ser composto por elementos. Na argumentação, entretanto, o transplante de substâncias ou substâncias para o espaço deveria trazer consigo um <múltiplo extrínseco mútuo>, e ainda um <composto>. Pelo contrário, como foi dito, o modo como a multiplicidade se encontra no espaço deve excluir expressamente a composição e qualquer elemento que anteceda a singularidade do próprio espaço.*<sup>90</sup>

O *quaternion terminorum* residiria no significado de espaço. O espaço seria, para Kant, o composto sem partes simples, mas seria também as próprias partes simples de uma agregação de espaços, como vimos no sistema de ideias cosmológicas. Isto, para Hegel, já seria suficiente para rejeitar a composição dos espaços definida por Kant. Hegel procura a continuidade e a permanência através dos momentos de um conceito. Hegel resolveria a antinomia kantiana sobre o composto e o simples através da infinita contradição entre descrição e continuidade, a saber, entre as partes separadas, já divididas, e a possibilidade de dividir sem chegar efetivamente ao átomo, sem dividi-las. Seria, trocando em miúdos, a identidade na diferença, ou melhor, a composição dos divididos. E, dessa forma, os divididos

---

<sup>90</sup> “Oltracciò vien poi anche in collisione la continuità dello spazio colla composizione. L’una di esse viene scambiata coll’altra, sostituendosi la prima in luogo della seconda (ciò che forma nel sillogismo un *quaternion terminorum*). È presso Kant expressa determinazione dello spazio, ch’esso è unico, e che le sue parti riposano soltanto su limitazioni, cosicché queste <non precedono lo spazio unico, comprendente in sé ogni cosa, quasi fossero elementi, di cui potesse esser composto> (Critica della Ragion Pura, 2<sup>o</sup> ediz., p. 39). Qui vien dichiarata, in maniera del tutto esatta e determinata, la continuità dello spazio contro il suo esser composto di elementi. Nell’argomentazione invece il trapiantamento delle sostanze delle sostanze nello spazio dovrebbe portar seco <un molteplice reciprocamente estrinseco>, epperò anche un <composto>. Al contrario, come venne detto, la maniera secondo cui una molteplicità si trova nello spazio deve espressamente escludere la composizione ed ogni elemento precedente l’unicità dello spazio stesso”. (HEGEL, 2004, p. 209)

em si não possuem verdade, mas sim a unidade deles enquanto divididos, na eterna contradição entre composição e separação. Esta contradição, ou melhor, esta relação externa entre átomos seria o reconhecimento da contingência desta relação e, portanto, do reconhecimento dos átomos como unos absolutos, isto é, como átomos na unidade do finito com o infinito.

Hegel arremata dizendo que em Kant, apesar da sua procura em mediar categorias através da percepção (*perceptio*), não há solução para sua antinomia. A antinomia descrita em Kant não possuiria substância, pois “esta solução deixa de lado aquilo que é o conteúdo da antinomia; não alcança a natureza do conceito das determinações, cada uma das quais por si só isolada é nula, e não é em si mesma outro que a passagem na sua outra, enquanto ambos têm a quantidade como a sua unidade e nesta unidade a sua verdade.”<sup>91</sup>

Retornando ao ponto de Luporini, Kant dissimularia uma solução na Crítica da Razão Pura. A origem desta dissimulação se encontraria na solução que não solucionaria a antinomia do composto e do simples. Isto se dá, como vimos, através do pulo lógico entre percepção e noção a qual faria referência à crítica de Hegel a Kant. Hegel nota com justiça que Kant dissimula ao determinar um espaço que não possui partes simples e que, portanto, não tem nada em si. Esta formulação, como foi bem exposta por Luporini, seria o germe do nascimento da filosofia especulativa de Hegel. Apesar de existir um debate entre Luporini e Colletti neste ponto<sup>92</sup>, o qual Colletti diria que a filosofia kantiana em si não contém o germe da filosofia especulativa, a contribuição de Luporini não me parece discordar de Colletti. Luporini diz que o germe da filosofia especulativa estaria, com imensas profundezas, na própria dissimulação da Crítica da Razão Pura. E isto não me parece que entraria em conflito com Colletti, pois Colletti, ao descrever a mecânica das oposições reais em Kant, referencia-se, a meu ver, em obras diferentes da Crítica da Razão Pura. E isto se dá na medida em que Colletti busca o substratum da exposição kantiana para além das antinomias da razão pura. Isto só seria possível se a foronomia e a dinâmica de Kant fossem instrumentalizadas com este intuito. Caso contrário, a coisa em si de Colletti não possuiria nada de em si. Seria apenas uma existência sem substância tão similar quanto a unidade do puro ser com o puro nada como se consagraria Hegel em seu misticismo lógico.

---

<sup>91</sup> “[...] questa soluzione lascia da parte quello ch’è il contenuto dell’antinomia; non raggiunge la natura del concetto delle determinazioni di essa, ciascuna delle quali per sé isolata è nulla, e non è in se stessa altro che il passare nella sua altra, mentre tutte e due hanno la quantità come la loro unità e in questa unità la lor verità”. (HEGEL, 2004, p. 213).

<sup>92</sup> COLLETTI, 1977, p. 174

Luporini em sua obra *Spazio e Materia in Kant* busca o nascimento da filosofia especulativa de Hegel nas origens do idealismo alemão. E traria esta busca para o seio do materialismo-dialético, chamado de Dialmat soviético. Isto se manifesta em extensas referências ao Marx d'A Sagrada Família que fulmina a crítica crítica dos jovens hegelianos que estavam com um comportamento rebelde contra seus professores na Alemanha de meados do século XIX. O fascínio de Marx por autores materialistas franceses e ingleses, que é relembrado com profundidade, talvez abrisse uma extensa oportunidade de transformação do marxismo aos moldes soviéticos.

Em suma, Hegel, ao rejeitar a formulação kantiana sobre o problema das mônadas, retorna à formulação de um contingente, isto é, de uma unidade acidental de partes simples, para usar uma denominação kantiana. A rejeição hegeliana à formulação kantiana sobre o problema das mônadas seria justificada como uma rejeição a uma mera operação analítica e não racional. A questão trazida pela antitética da razão pura fragmenta, de fato, uma concepção total sobre os diferentes objetos trazidos através da experiência. Seria assim que Luporini reiteraria que Hegel seria o polo positivo do polo negativo kantiano, que Hegel seria o pars construens do pars destruens kantiano, que Hegel reuniria os elementos da experiência, enquanto Kant fragmentaria esses elementos no seio da razão. Seria dessa forma que poderíamos dizer que a carência pela substância no idealismo alemão, e aqui incluso Hegel e Kant, seria uma carência essencial, pois, como vimos em Luporini, os germes da dialética especulativa já estavam na Crítica da Razão Pura. A carência pela substância seria o fundamento básico de todo o problema da lógica. Seria a evidência mais acabada do vazio das mediações no céu da abstração. Seria a incompreensão que Alice, na obra “Alice através do Espelho”, vivenciou quando adentrou um outro mundo no espelho e tentou ler um poema que estava do avesso. Ao utilizar um espelho dentro do mundo espelhado, foi possível decifrar o poema. No entanto, ao terminar de lê-lo, não conseguiu compreender “patavinas”, mas se consolou ao pensar que aquele poema lhe teria dado, seja da forma que for, “muitas ideias”<sup>93</sup>.

**O idealismo alemão, dessa forma, basearia-se na imagem de infinitos espelhos expressando os significados e as substâncias.**

Seria um rebatimento infinito entre ideia e matéria, seja na sua fragmentação, seja na sua síntese; seja em Kant, seja em Hegel; seja no nada, ou no todo; seja no todo, ou no nada.

Seria o que Marx escreveu na Ideologia Alemã sobre a crítica-crítica de Bruno Bauer:

---

<sup>93</sup> CARROLL, 2002, p. 252

[...] voltemo-nos, por ora, à caricatura! “Personalidade em geral”! “Conceito”! “Essência universal”! “Pôr a si mesmo como limitado e novamente suprassumir essa limitação”! “Autodistinção interna”! Que “resultados” fabulosos! “Personalidade em geral” ou é um absurdo “em geral” ou o conceito abstrato da personalidade. Portanto, é parte do conceito de personalidade “pôr a si mesmo como limitado”. Essa limitação, que reside no “conceito” de seu conceito, está desde já posta pela personalidade “por meio de sua essência universal”. E depois de ter novamente suprassumido essa limitação fica patente que “precisamente essa essência” é “o resultado de sua autodiferenciação interna”. Todo o resultado grandioso dessa intricada tautologia se reduz, pois, ao familiar truque hegeliano da autodiferenciação do homem no pensamento, uma autodiferenciação que o infeliz Bruno teimosamente proclama como a única atividade da “personalidade em geral”. Já há muito tempo mostrou-se a São Bruno que de nada serve uma “personalidade” cuja atividade se limita a essas cabriolas que hoje já se tornaram triviais. Ao mesmo tempo, essa passagem contém a confissão de que a essência da “personalidade” baueriana é o conceito de um conceito, a abstração de uma abstração. (MARX & ENGELS, 2007, p. 101)

#### **4. Como Marx encarou o chamado “problema da lógica” do idealismo alemão**

Como vimos, de acordo com Luporini, Kant procuraria a solução do problema das mônadas e reduziria sua positivação da sensibilidade na Crítica da Razão Pura em uma dissimulação com o resto de sua obra sobre os corpos físicos. Hegel, sem citar a contradição entre a Crítica da Razão Pura e Fundamentos Metafísicos das Ciências Naturais, isto é, entre a infinita divisibilidade da matéria como possibilidade e não como o ser da matéria, como estaria ausente no criticismo, age em benefício de sua exposição para expor sua formulação especulativa. Dessa forma, o problema da lógica, como é chamado por Colletti em Marxism and Hegel, estaria posto no idealismo alemão como o problema da reflexão dos conceitos. E, para construir uma reflexão dos conceitos, um *susbtratum* deve ser pensado em seu ser e em sua possibilidade. Foi dessa forma que Marx encarou o idealismo alemão logo no início da sua vida.

Em carta endereçada ao pai em 1837, Marx diz que as suas tentativas de construir um todo estruturado em uma Doutrina Formal e Material do Direito falharam. Isto teria sido percebido por Marx atesta ao pai que tudo que ele havia estudado não passava de uma falsidade. Esta falsidade se aproximaria do esquema básico de Kant, mas que em sua exposição se afastaria. E, dessa forma, Marx afirma ao pai que “sem a filosofia” era “impossível entrar no assunto”<sup>94</sup>.

Mais adiante, na mesma carta, Marx demonstra sua intempestividade contra o hegelianismo. Para Marx, a leitura das obras de Hegel e as discussões travadas no âmbito acadêmico da época lhe suscitaram uma “fúria irônica”. Cabe aqui destacar que a obra hegeliana é descrita por Marx nesta carta como uma “grotesca e pedregosa melodia” que não lhe agradava. Seria desta forma que o jovem Marx ingressaria no mundo da “realidade”, da qual, admite ele, só foi possível através do idealismo e da alimentação e comparação das ideias kantianas e fichtianas. Arremata, ainda, dizendo que “se os deuses já viveram acima da terra, agora se tornaram o centro dela”<sup>95</sup>.

Esta carta de Marx seria muito elucidativa para indicar como ele próprio encararia o tal problema da lógica esmiuçado nas páginas anteriores. Seria, talvez, uma prova de amadurecimento intelectual precoce, pouco observada por muitos marxistas consagrados. Esta prova de amadurecimento precoce estaria imbricada diretamente com as considerações

---

<sup>94</sup> HEINRICH, 2018, vol. 1 p. 429

<sup>95</sup> HEINRICH, 2018, vol. 1 p. 430

de Marx ao longo de sua vida inteira e com particular importância na sua crítica à economia-política.

De maneira mais explícita, Marx descreveria o problema da lógica através de duas obras. Quais são elas? A Questão Judaica de 1843 e Crítica da filosofia do direito de Hegel (2010) de 1844.

N'A Questão Judaica, Marx com uma aspereza profunda critica a formulação de seu colega e amigo Dr. Bruno Bauer sobre a situação dos judeus na Alemanha da época. **Como vimos na primeira parte, a exemplo de criticar a hipostasia do Estado e dos direitos fundamentais do homem, Marx realizaria a fragmentação kantiana contra a ordem burguesa. De que maneira isto foi possível? Isto só seria possível na medida em que Marx reduz ao absurdo a concepção dos direitos fundamentais do homem, os quais serviriam unicamente, através de uma ilusão ótica, para perpetuar a guerra de todos contra todos e a opressão do homem sobre o homem. A emancipação humana, para Marx, não seria sinônimo de emancipação política.** A emancipação política seria sinônimo de alienação e manutenção da opressão. Portanto, a emancipação humana seria um movimento implícito não identificado pelo movimento dos predicados do Estado, o qual seria, ele próprio, instrumento da opressão do homem pelo homem. Seria assim que Marx ao encaminhar uma sintaxe apagógica, através da redução do Estado ao seu absurdo, isto é, ao seu fundamento intrínseco, a saber, o egoísmo, destrincharia, não de maneira a reconstruir uma nova ordem harmoniosa, mas sim desarmoniosa e errática, a sociedade burguesa nos seus extremos reais. Seria a mais bem acabada exposição da razão de ser do Estado fora de sua razão de ser, pois este não teria outra finalidade senão a perpetuação da opressão e não a resolução da opressão do homem pelo homem.

Na Crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx rejeita as mediações hegelianas sobre o Absoluto idealizado no Estado e na conformação dos opostos. Marx diz:

*Aquilo que se determina primeiramente como termo médio entre dois extremos comporta-se, então, ele mesmo, como extremo, e um dos dois extremos, que através daquele era mediado com o outro, mostra-se, agora, como extremo (porque em sua distinção com o outro extremo) entre o seu extremo e o seu termo médio. É uma complementação recíproca. (MARX, 2010, p. 104)*

Os extremos não significam nada se se considera que a mediação seria ela própria um extremo. Daria para lembrar, como exemplo, da distinção entre imediatismo da matéria em Kant entre duas matérias e a “mediação” de Hegel entre três matérias. Hegel, como vimos, acusa Kant de excluir a possibilidade de uma matéria mediar as forças de duas matérias das

quais estão agindo nos extremos desta matéria “mediada”. Este argumento não faria sentido para Kant na medida em que só possamos pensar em manifestação das forças através do contato imediato e não mediado. Por isso que para Kant seria de suma importância a determinação da matéria através de sua impenetrabilidade e na sua força de repulsão e não do contrário, pois o contrário seria uma mediação fora da força originária, da substância. Marx, ademais, não indica uma formulação física diferente, mas expõe o absurdo dos extremos hegelianos através de extremos reais que, este sim, estaria na base do próprio Estado.

A descrição de Marx seria tão próxima de uma demonstração reduzida ao absurdo que não esconderia a essência da sua exposição irônica. Diz Marx:

*Tal como um homem que se encontra entre dois litigantes e, então, um destes, por sua vez, coloca-se entre o intermediário e o outro litigante. É a história do homem e da mulher que brigavam e do médico que queria servir de conciliador entre eles, com o que, então, a mulher devia se colocar entre o médico e o marido e, este, entre a mulher e o médico. Tal como o leão no Sonho de uma noite de verão, que exclama: “Eu sou um leão e não sou um leão, eu sou Marmelo”. Assim, cada extremo é, aqui, ora o leão da oposição, ora o Marmelo da mediação. Quando um extremo grita: “agora eu sou o meio”, os outros dois não podem tocar nele, mas apenas golpear aquele que, antes, era o extremo. Trata-se de uma sociedade belicosa em seu âmago, mas que tem muito medo das manchas roxas para se bater realmente, e os dois, que querem brigar, se ajustam de tal modo que o terceiro, que se encontra entre eles, deva receber as pancadas; mas, então, um dos dois apresenta-se novamente como o terceiro, e, diante de tamanha precaução, eles não chegam a qualquer decisão. Esse sistema também é feito de tal forma que o mesmo homem que quer espancar seu oponente deve, por outro lado, protegê-lo das pancadas do outro oponente, e, nessa dupla ocupação, não atinge a realização de sua tarefa. (MARX, 2010, p. 104-105)*

Isto posto, cabe agora expor o mundo do empirismo francês do final do século XVIII. Condillac, autor largamente citado por Marx ao longo de suas obras, possui um pensamento que se assemelha com esta “operação fragmentadora” de Marx que acabamos de ver. Em seu livro, Tratado dos Sistemas, Condillac propõe uma utilidade ímpar com o que chama de sistemas abstratos. Nesta obra, observamos uma investida dura contra a metafísica, a qual é descrita como uma tentativa fracassada de uma “ciência das primeiras verdades”. Condillac é ácido nas suas considerações sobre o mundo da abstração:

*As noções abstratas são absolutamente necessárias para pôr ordem nos nossos conhecimentos porque elas indicam a cada idéia a sua classe. Eis qual deve ser seu único uso. Mas, imaginar que elas sejam feitas para conduzir a conhecimentos particulares é uma cegueira muito grande porque elas não se formam senão segundo esses conhecimentos.*

*Quando eu censurar os princípios abstratos não será necessário suspeitar que eu exija que não se deve servir-se mais de nenhuma noção abstrata, isso será ridículo: pretendo somente que não se os deva tomar nunca por princípios próprios para nos conduzir a descobertas.* (CONDILLAC, 1973, p. 10)

Temos, aqui, o atestado claro de como o empirismo tratava o mundo da abstração. Vemos que o mundo da abstração é absolutamente necessário, não como o demiurgo da realidade, mas apenas para pôr em ordem os conhecimentos provenientes da sensibilidade. O mundo da abstração não é o princípio do sistema, mas sim o meio que temos para começar a descobrir o real.

Condillac, mais adiante, critica qualquer possibilidade de uso especulativo dos princípios nas ideias. Pergunta ele:

*Mas, além disso, quais seriam esses princípios? Seriam máximas tão geralmente recebidas que ninguém as ousa contestar? É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; tudo aquilo que é, é; e outras semelhantes. Procurar-se-á muito tempo por filósofos que tenham daí extraído quaisquer conhecimentos. Na especulação todos eles convêm, na verdade, em que os primeiros princípios são aqueles que são universalmente adotados: seu método tem mesmo alguma coisa de sedutor pela maneira pela qual ele se apresenta inicialmente. Mas é curioso segui-los na prática, ver como se separam bem cedo e com que menosprezo uns rejeitam os princípios dos outros.* (CONDILLAC, 1973, p. 14)

Logo em seguida, intervém dizendo:

*O todo é maior que sua parte significa: meu corpo é maior que meu braço; meu braço do que minha mão; minha mão do que meu dedo, etc. Numa palavra, este axioma não contém senão proposições particulares dessa espécie e as verdades, as quais se imaginava que ele conduz, foram conhecidas antes que ele o fosse.* (CONDILLAC, 1973, p. 14)

O movimento viria de fora. A verdade viria de fora. O conhecimento já foi conhecido antes das proposições particulares. O uso especulativo dos princípios estaria à disposição apenas para rejeitar os “princípios dos outros”. Ou seja, o uso especulativo estaria à disposição apenas para a oposição entre princípios distintos e não para atingir a sensibilidade e, portanto, a verdade.

Através do desencadeamento do axioma em proposições particulares, isto não teria um fim. Diz Condillac:

*Um outro, em quem a imaginação é grande e as idéias são preponderantes, gostará mais dos princípios que se tomam emprestados da ordem e da sabedoria porque nada lhe causa mais gosto que um encadeamento de causas ao infinito e uma combinação admirável de todas as partes do universo, e a infelicidade de todas as criaturas deve, por isso, ser uma consequência necessária. (CONDILLAC, 1973, p. 16)*

Helvetius, a quem Marx demonstrou interesse n'A Sagrada Família (2003), sobre a questão da mecânica, ironizou o quanto o abuso de palavras era uma das causas do erro cometida pela ignorância. Baseando-se na mecânica de Locke, Helvetius critica o abuso da palavra “matéria”. Em sua obra “Do Espírito”, a matéria, descreve ele, seria muito melhor apreciada se possuísse o significado baseado no seu uso correto. O uso correto seria a matéria significar todas as propriedades comuns dos corpos, a saber, a solidez, a extensão e a impenetrabilidade. No entanto, o abuso das palavras se perpetuou e muitas discussões em torno da mecânica seriam apenas pela “ars disputatoria”. O “espaço”, que seria, aliás, a contenda estruturada por Hegel contra Kant, não estaria fora deste erro de abuso das palavras.

Diz Helvetius:

*O que disse a respeito do termo matéria, digo do espaço; a maioria dos filósofos fizeram dele um ser e a ignorância de sua significação ocasionou longas querelas. Eles as teriam abreviado, se houvessem ligado uma idéia nítida a essa palavra: estariam convencidos então de que o espaço, considerado abstratamente, é o puro nada; de que o espaço, considerado nos corpos, é o que se denomina a extensão; de que devemos a idéia de vazio, que compõe, em parte, a idéia de espaço, ao intervalo percebido entre duas montanhas elevadas, intervalo que, sendo ocupado apenas pelo ar, isto é, por um corpo que, a uma certa distância, não nos provoca impressão sensível alguma, deveu dar-nos uma idéia do vazio, que não é outra coisa a não ser a possibilidade de representar-nos montanhas afastadasumas das outras, sem que a distância que as separa seja preenchida por algum corpo. (HELVÉTIUS, 1973, p. 194)*

Nesta passagem estaria nítida a acidez com que trata as grandes contendas lógicas que existiam no final do século XVIII. As palavras tomadas em abstrato são, de fato, como inclusive Hegel concordaria de imediato, o puro nada. No entanto, as grandes discussões que reverberaram ao longo dos séculos estariam relacionadas não só com a falta de precisão das palavras (chamado aqui como abuso das palavras), mas sim com as palavras abstratas possuírem vida em separado do espírito e da matéria, isto é, da sensibilidade e memória e da mínima organização exterior ao homem.

Marx chama a atenção para isso na Miséria da Filosofia. Em seu capítulo que trata sobre o método metafísico da economia-política, Marx traz à tona algumas considerações sobre o próprio método dialético de Hegel. Ao dizer que a economia-política seria uma metafísica aplicada comparando o que faz Hegel com o direito, a religião, etc., Marx diz que, uma vez posto o método absoluto da razão, a razão se desdobra em dois polos: um negativo e outro positivo. A partir disso, teríamos a luta entre esses dois polos que daria o movimento chamado de movimento dialético. Assim, diz Marx:

*Aplique-se este método à economia política e ter-se-á a lógica e a metafísica da economia política ou, em outros termos, as categorias econômicas que todos conhecem traduzidas numa linguagem pouco conhecida, o que lhes dá a aparência de recém-desabrochadas de uma cabeça da razão pura - porque estas categorias parecem engendrar-se uma às outras, encadear-se e entrelaçar-se umas às outras graças ao exclusivo trabalho do movimento dialético. O leitor que não se espante com essa metafísica e todos os seus andaimes de categorias, grupos, séries e sistemas. (MARX, 1985, p. 105; grifo meu)*

Para finalizar, no Apêndice II chamado “Os Progressos da Razão na Investigação do Verdadeiro”, Helvétius discorre sobre o que seria o Eu. O Eu seria o Eu percebendo em uma ideia, o Eu querendo uma vontade e o Eu sonhando uma sensação. O que isto quer dizer? Quer dizer que uma ideia, uma vontade e uma sensação seriam os gerúndios de um Eu em movimento. No entanto, haveria movimento no real para Helvétius? Não. Por que? Porque o movimento não existe na realidade, assim como não existiria na realidade, o que é o mesmo, a ideia movimento, ou melhor, não existiria ente real na ideia. O que existe para Helvétius seria apenas corpos em movimento. Esta proposição seria um proposição basilar do materialismo que, como aponta Luporini, apesar da dissimulação na Crítica da Razão Pura, estaria presente em Kant. Kant, cabe relembrar, seria a expressão do materialismo na medida em que separaria o mundo matemático do mundo físico.

Mais adiante, Helvétius teima em não considerar que haja um “ser pequenino” que comande todas as nossas ações humanas<sup>96</sup>. Para justificar uma Inteligência suprema, Deus, Helvétius rejeitaria, em benefício à sensibilidade, a ideia humana como ideia soberana que existe por si só e que comandaria todas as nossas ações em prejuízo às sensações. Se a rejeição à ideia que compreenda em si “entes reais” seja a justificativa de uma Inteligência que dê movimento e vida a toda matéria fora do Eu helvetiano, não o podemos dizer. Mas a questão central que permanece nesta obra é a rejeição absoluta à metafísica como medição

---

<sup>96</sup> HELVÉTIUS, 1973, p. 327

universal do mundo. Tudo que pensamos se origina da sensibilidade e permanece na memória. Portanto, a ideia não é por si suficiente, como na metafísica clássica ou como vemos nas exposições racionalistas. As exposições racionalistas são a tentativa de se justificar um ser pequenino que ordena todas as ações humanas, animais e materiais, de acordo com Helvétius. Isto não seria possível para o materialismo. O materialismo não permitiria tamanha “ignorância” como nos adverte Helvétius. A ignorância seria originada, justamente, de um lado, pelo abuso das palavras. As palavras são seres exteriores aos corpos em movimento, mas só o são com valia se os homens compreenderem o seu correto emprego. O seu correto emprego estaria ligada à sensibilidade humana, pois todo pensar seria originado da sensibilidade.

Dessa forma, permanece a dúvida e uma investigação totalmente em aberto, como em Newton. Permanece a divisão entre o mundo das ideias e o mundo do real. Esta seria a expressão materialista do problema da lógica que Marx se deparou e da qual apreciou n'A Sagrada Família.

Agora, resta-nos compreender como isto se relaciona com a crítica da economia-política.

## 5. Uma breve discussão sobre as referências de Marx em torno da moral e da essência humana

Através de tudo que discutimos nesta etapa, reside a seguinte questão: o materialismo seria uma invenção da modernidade? Com certeza que, pela denominação como “materialismo”, isto não foge do âmbito da modernidade. No entanto, seria o materialismo produto da razão desenvolvida ao longo da ruptura epistemológica de Copérnico e Galileu?

A metafísica, como vimos com Heidegger, foi considerada ao longo dos séculos como o instrumental primeiro das ciências da natureza. Seria, então, o materialismo o contraposto histórico da metafísica? Seria, dessa forma, o materialismo fora de todo o âmbito da evolução da razão até o iluminismo? Seria o materialismo um espectro que ronda a filosofia ao longo da história?

A obra de Epicuro pode nos esclarecer estas questões.

De acordo com Kant, foi com os gregos que o entendimento e a sensibilidade atingiram seu ápice<sup>97</sup>. O primeiro filósofo, ao seu juízo, foi Demócrito, o qual foi instrutor do grande filósofo Epicuro. Kant considera a filosofia de Epicuro representativa do pensamento cartesiano de seu tempo. Isto é de particular importância, pois trata-se de uma avaliação absolutamente distinta da tratada por Marx em sua tese de doutorado feita em 1841. **Enquanto Marx ressalta a avaliação de Lucrécio como a mais próxima do pensamento epicúreo, Kant rejeita o que chama de proposições corruptas de Lucrécio sobre Epicuro<sup>98</sup>.** Essa divergência sobre a avaliação de um só autor pode ser, portanto, o divisor de águas para se compreender a originalidade do marxismo.

A filosofia de Epicuro é baseada, acima de tudo, na eternização da matéria. Este pressuposto fundamental seria o pilar de construção de física atomista de Epicuro<sup>99</sup>.

Na tese de doutorado de Marx, que trata sobre a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, Marx traz à tona duas exposições distintas. A primeira diz respeito a Cícero e Bayle. Esta primeira versão acusa Epicuro de operar uma contradição no

---

<sup>97</sup> KANT, 1992, p. 22

<sup>98</sup> KANT, 1992, p. 23

<sup>99</sup> Lembremos que, para Hegel, o tratamento da realidade através de átomos é motivo de desprezo, pois o imediato dos átomos na filosofia hegeliana é o puro nada, isto é, não existem: a sua existência se dá pelo uno (unidade do infinito com o finito). Dessa maneira, não poderíamos, pela visão hegeliana, admitir átomos como elementos de um filosofia. Como descreve Denis Collin: “Para melhor precisar a questão, deve-se sempre lembrar que o atomismo é um dos alvos privilegiados de Hegel e que a principal crítica que este poderia lançar contra um filósofo era justamente a de ser um atomista. Os violentos ataques de Hegel contra Newton e seu desprezo geral com relação à ‘raça de Bacon’ estão sempre associados à crítica ao atomismo”.(COLLIN, 2006, p. 16)

seio de sua filosofia da natureza. o que isto quer dizer? No cerne da questão da natureza, o átomo seria constituído de três movimentos distintos: a queda em linha reta, a declinação da linha reta e a repulsão do átomo. Cícero e Bayle, como diz Marx, apontam que a declinação do átomo foi utilizada por Epicuro ora para justificar a repulsão, ora para justificar a liberdade. No entanto, diz Marx,

*[...] se os átomos não se encontram sem a declinação, então a declinação como uma explicação da liberdade é supérflua; pois o oposto de liberdade começa, como vimos em Lucrécio, apenas com o encontro determinístico e forçado dos átomos. Mas se os átomo se encontrarem sem declinação, então isto é supérfluo para explicar a repulsão. Eu considero que esta contradição aparece quando as causa da declinação do átomo da linha reta são entendidos tão superficialmente e de maneira desconexa quanto em Cícero e Bayle. Nós encontrariamos em Lucrécio o único de todos os antigos que entendeu a física epicúrea, que possui uma exposição mais profunda.<sup>100</sup>*

A segunda exposição levantada por Marx, dessa forma, é a de Lucrécio. E esta segunda exposição seria, de acordo com Marx, a formulação mais próxima do propósito da obra de Epicuro. Lucrécio apresenta que a contradição entre a repulsão e declinação do átomo não é obra de algo determinado, mas sim da liberdade do átomo em declinar. Esta liberdade, que seria a questão fundamental de Epicuro, seria determinada pela própria negação da determinação formal do átomo. O átomo deveria ser pura forma, mas, na filosofia epicúrea, é apenas determinada pela sua relação com o espaço, o que não significa uma pura forma. Cabe relembrar que seria na própria determinação imediata do átomo que teríamos uma divisão entre Kant e Hegel. Hegel acusa Kant de operar um silogismo falso ao determinar o espaço como simples, através da agregação de espaços, e como composto, através da infinita divisibilidade da matéria. Em Epicuro, isto é a própria essência da natureza. A natureza não possui determinação formal pura. O movimento do átomo de negar seu fati foedera (laços do destino), que seria a queda em linha reta, é, em si próprio, um outro movimento. Esta negação da linha reta, ressalta Marx, é uma negação imediata, isto é, negação de realidades imediatas.

A declinação do átomo, que seria formalmente obra do acaso, reforça Epicuro, não é sensível. Ela acontece em qualquer lugar, em qualquer momento.

---

<sup>100</sup> “[...] if the atoms do not meet without declination, then declination as an explanation of freedom is superfluous; for the opposite of freedom begins, as we see in Lucretius, only with the deterministic and forced meeting of atoms. But if the atoms meet without declination, then this is superfluous for explaining repulsion. I maintain that this contradiction arises when the causes for the declination of the atom from the straight line are understood so superficially and disconnectedly as they are by Cicero and Bayle. We shall find in Lucretius, the only one in general of all the ancients who has understood Epicurean physics, a more profound exposition”. (MARX, 2010, p. 48)

De todo modo, Cícero censura Epicuro quando Epicuro considera a declinação do átomo a ocorrência de algo sem causa. No entanto, Marx diz:

*Para investigar a causa desta determinação significa, então, investigar a causa que faz o átomo um princípio - claramente uma investigação sem significado para qualquer um que entenda o átomo como a causa de tudo, então sem causa em si.<sup>101</sup>*

Marx ainda ressalta que o acaso que resultaria a declinação do átomo não seria algo casual ao átomo. Pelo contrário, seria o fundamento do átomo, mas que só seria aparente na medida em que fosse dependente da exposição na qual é empregada. Por fim, destaca, em sintaxe hegeliana, que a particularidade abstrata (puro ser-para-si) que daria surgimento formal ao acaso seria sua independência da existência imediata e a negação de toda relatividade “para verdadeiramente superá-la, para abstrair-se a individualidade teria que idealizá-la, algo que só a generalização pode realizar”<sup>102</sup>.

Nessa oposição imediata da existência do átomo com o seu destino seria uma verdadeira guerra da essência com a existência. Seria algo muito próximo do que Lukács descreveria em seu prefácio de 1967 à História e Consciência de Classe<sup>103</sup>. Ao aprofundar a compreensão da cotidianidade de Lenin, Lukács aponta que o marxismo é a relação intrínseca da teleologia com a necessidade histórica quando o ser entra em conflito com sua existência, isto é, quando o que o homem aspira ser por natureza, ontologicamente (essência), entra em conflito com o que de fato é. No entanto, deixou de perceber que a essência não é única e a existência tampouco o é. O que isto quer dizer? Isto quer dizer que dentro do marxismo não há a busca por uma essência humana, ou melhor, não há a busca pela existência efetiva de uma essência humana. Tratar da essência humana como mero uso conceitual, como faz Feuerbach, de acordo com Marx, é uma conduta egoísta que, a rigor, seria a mesma mesquinharia da sociedade burguesa que une a diversidade em seu seio e desmantela todas as relações tradicionais anteriores. Marx trata sobre isso nos Manuscritos quando diz que, se admitirmos que os sentimentos e as paixões sejam a essência humana, e que “elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu objeto ser para elas sensivelmente, então é evidente: 1) que o modo da sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade (Eigentümlichkeit) da sua existência, de

---

<sup>101</sup> “To inquire after the cause of this determination means therefore to inquire after the cause that makes the atom a principle — a clearly meaningless inquiry to anyone for whom the atom is the cause of everything, hence without cause itself”. (MARX, 2010, p. 50)

<sup>102</sup> “[...] for in order truly to overcome it, abstract individuality had to idealise it, a thing only generality can accomplish”. (MARX, 2010, p. 50)

<sup>103</sup> LUKÁCS, 2003, p. 25

sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua fruição; [...] 3) na medida em que o homem é humano, portanto também sua sensação etc., é humana, a afirmação do objeto por um outro é, igualmente, sua própria fruição; 4) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser (wird) a essência ontológica da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da auto-atividade (*Selbstbetätigung*) prática do homem; 5) o sentido da propriedade privada - livre de seu estranhamento - é a existência dos objetos essenciais para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade”<sup>104</sup>.

Se há essência humana em Marx, a essência humana seria este movimento implícito que se manifestaria na revolta à imposição externa. Em suas palavras:

[...] a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é um bisturi, mas uma arma. Seu objeto é seu inimigo, que ela quer não refutar, mas destruir. Pois o espírito de tal situação já está refutado. Ela não constitui, em si e para si, um objeto memorável, mas sim uma existência tão desprezível como desprezada. Ela não se apresenta mais como fim em si, mas apenas como meio. Seu pathos essencial é a indignação, seu trabalho essencial, a denúncia. (MARX, 2010, p. 147; grifo meu)

Isto só ocorre na medida em que a ideia toma para si um significado absolutamente independente da sua existência e vive completamente apartada dela. Mas isto não seria o reconhecimento do idealismo? Não. Pois a ideia aqui seria a denúncia que em si não possui nada de relevante a não ser o contexto no qual é empregado, ou melhor, da exposição na qual é empregada. Sobre isto, cabe destacar a crítica de Helvetius contra a metafísica e a física de seu tempo. Como ele próprio diz, da contenda lógica que surgiu acerca deste tema, “fizeram dele um ser e a ignorância de sua significação ocasionou longas querelas”<sup>105</sup>. Pois a denúncia se manifesta na ideia, porém se determina fora dela, isto é, determina-se na contradição das determinações imediatas da ideia na realidade e, portanto, admitem que a ideia é apenas uma ideia e nada além e nada aquém disso. A ideia quando se desliga absolutamente da realidade dá espaço para a realidade pulsar nas exposições ideais. Esta é a verdadeira contribuição de Marx. Contribuição percebida por Foucault em seu “Marx, Nietzsche e Freud” no qual inverte a operação de Perseu para expor qual seria a investigação marxista. A investigação marxista

---

<sup>104</sup> MARX, 2004, p. 157

<sup>105</sup> HELVÉTIUS, 1973, p. 194

seria, na verdade, entrar na bruma de Perseu para mostrar que não há monstros e que as pesquisas complexas sobre as categorias econômicas burguesas não passam de banalidades<sup>106</sup>.

Isto posto, podemos perceber que Kant, ao descartar a avaliação sobre a filosofia de Epicuro feita por Lucrécio, descarta também o acaso como fundamento da física. Ficaria claro para perceber à medida que Kant expõe, apesar de suas ambiguidades na Crítica da Razão Pura, uma dupla causalidade: de um lado, a metafísica mecânica e, de outro, a matemática geométrica, sendo ambas ligadas pela substância. A substância para Kant seria determinada pela impenetrabilidade da matéria, a qual seria um dado inquestionável, ou melhor, seguindo a denominação kantiana na Razão Pura, um incondicionado que condiciona os demais elementos. Este incondicionado, dessa maneira, retiraria a eternidade na matéria e entregaria a uma causalidade na ideia. Por que isto é de fundamental importância para o divisor de águas do materialismo que chegará até Marx? Pois, se o materialismo não possuir em seu âmago o fundamento que o que é eterno é a matéria e não a ideia, então o máximo que se pode alcançar é uma agonia de espírito frente a fenômenos que podem ser compreendidos como uma sucessão de causas. No entanto, a sucessão de causas só seria fundamentada pela compreensão de que foi do acaso a formação do mundo e não a formação do mundo o acaso. O acaso para Epicuro é o fundamento da liberdade e da matéria. O acaso para Kant, e também para Demócrito e Descartes (Descartes com a ideia do vórtex como fundamento da matéria: quantidade de movimento como prova da existência de Deus), é o início de tudo e, portanto, a liberdade e a matéria necessariamente seriam condicionadas. Para Epicuro, a liberdade e a matéria não tem causa. Ela apenas é eterna em sua própria existência.

Hegel, por sua vez, procura o uno que seria a unidade entre o finito e o infinito para superar sua imediatidate. No entanto, Hegel não opera um instrumental epicúreo. Hegel hipostasia o real imediato na ideia admitindo apenas entes ideais na realidade. Isto só seria possível em Hegel se se pressupõe o ser imediato como negativo do ser e, portanto, declarando que o finito não é o verdadeiro ser. Epicuro não segue este caminho. Epicuro não traz ilusão alguma para a realidade. Hegel, ao contrário, busca provar a ideia em si mesma operando reflexões em si. Epicuro, no entanto, apenas invalida a ideia por contradizer o movimento do átomo consigo mesmo. Hegel não admite o movimento implícito como fundamento do real. Hegel tira do real a sua infinitude, a sua eternidade, para entregá-la à ideia e sucumbir à causalidade como fator motriz da realidade. Dessa forma, podemos dizer que o marxismo nutre como fundamento não a identidade da contrariedade, como em Hegel.

---

<sup>106</sup> FOUCAULT, 1998, p. 19

O marxismo possui por fundamento a subversão da realidade (não do ideal) através do movimento implícito no ideal, o qual é chamado por Epicuro de clinamen. Este clinamen, aliás, no marxismo-leninismo do século XX, foi chamado de revolução e, portanto, o instrumental ideal da revolução seria a propaganda, como nomeei no primeiro subitem do primeiro capítulo desta monografia. A propaganda como instrumento revolucionário utilizada e defendida por Lenin é puro Hegel. É a constatação que a revolução será feita pela teoria revolucionária e não pela sucessão aleatória de um futuro baseado no acaso.

Aqui cabe colocar alguns apontamentos feitos por José Américo Motta Pessanha em seu artigo “As delícias do Jardim”<sup>107</sup>. Neste artigo, há a descrição sobre o descenso do período helênico para o surgimento do período helenístico. Dentre as maiores mudanças que se operaram nas póleis gregas, Pessanha aponta que “as *póleis* não decidem mais de seus destinos, passando a integrar vasto império onde o poder está centralizado e no qual convivem, subjugados, outros povos, com outras tradições, outras formas de vida, pensamento, religião. Fatalmente afrouxam-se as fronteiras culturais: dominados pela Macedônia, gregos e ‘bárbaros’, helenos e orientais são forçados a mais estreito contato e se interinfluenciam mais intensamente”<sup>108</sup>. Ademais, o poder político fica mais concentrado e as leis da antiga democracia grega perdem seu caráter. O poder político passa a ser feito por decisões unilaterais de soberanos através de cartas e/ou instruções pessoais.

Como desta Pessanha, na época da democracia grega, a democracia claramente só valia para poucos e, portanto, a liberdade política era um privilégio adquirido por pequenos grupos. Assim, o fundamental na rejeição da democracia seria a manifestação dos pensadores da época em procurar a condição originária do homem em alternativa ao pensamento aristotélico. O homem, neste período, é um homem decaído, entregue à doutrina científico-filosófica da matemática com o pitagorismo que se vê em uma angústia sem uma harmonia no cosmos. Não seria similar à metafísica de Aristóteles que admitiria como natural a escravidão e a hierarquia no gênero humano. Seria dessa forma que o objetivo dos pensadores na democracia se basearia em “recuperar a situação estelar da origem e reintegrar-se na harmonia do Todo — tornar-se kósmios, dotado de ordem e beleza — consiste, para o homem, em seguir a via de purificação e retorno que atravessa várias encarnações. Por isso mesmo, nenhuma situação é definitiva para a alma em processo ascensional de volta. ‘Outrora fui menino, menina, arbusto, passarinho e, do mar saltando,

---

<sup>107</sup> Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5096788/mod\\_resource/content/1/As%20del%C3%A3cias%20do%20jardim%20-%20Jos%C3%A9%20Am%C3%A9rico%20Motta%20Pessanha.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5096788/mod_resource/content/1/As%20del%C3%A3cias%20do%20jardim%20-%20Jos%C3%A9%20Am%C3%A9rico%20Motta%20Pessanha.pdf) (Último acesso 17/11/2021)

<sup>108</sup> PESSANHA, p. 6

mudo peixe', revela Empédocles, o filósofo-médico-poeta, líder democrático de Agrigento"<sup>109</sup>. Seria neste contexto que, para Pessanha, surgiria o socratismo dos cínicos e o platonismo. Aqui, em resumo, residiria a tentativa de se reencontrar a pátria celeste no platonismo. Platão cairia na lamentação do modelo político adotado pela pólis democrática e proporia uma nova aristocracia, isto é, o que seria o mesmo, uma aristocracia do espírito "que contesta tanto a igualdade quanto a desigualdade instituídas no interior da pólis democrática: nem todos os homens são iguais, a partir da diferenciação originária manifestada por suas almas, nem a desigualdade vigente é legítima, já que um escravo, como o de Ménon, pode revelar-se intelectualmente — animicamente — superior a seu amo"<sup>110</sup>. Nessas inversões, residiria a essência da proposta platônica ou a maiêutica socrática: o espírito é superior ao factual e histórico e estabeleceria um reordenamento da ordem essencial. Diz Pessanha:

*Na mesma linha pitagorizante, Platão concebe a filosofia como ascese da alma rumo às essências — paradigmas eternos e incorpóreos do que existe no plano empírico —, mas também enquanto busca dos fundamentos para a ação política justa, o que faz de Siracusa o complemento indispensável das investigações da Academia de Atenas. Em ambos, filosofar é via de salvação da alma e da pólis. Sábio é aquele que se liberta das ilusões, mas que se torna, em decorrência — na condição de filósofopedagogo, médico de almas —, libertador dos que permanecem prisioneiros na caverna dos enganos e simulacros; mas é também, paralelamente, o que interfere nos rumos da Cidade, enquanto filósofo-político. Salvação pessoal e salvação da pólis são duas faces do mesmo caminho de Retorno, da mesma missão libertária: Ética e Política se entrelaçam e se completam. (PESSANHA, p. 8)*

Para Platão, a filosofia revela a ascese da alma rumo às essências ao mesmo tempo que propõe uma ação política justa. A sabedoria em Platão é manifestada naquele que se liberta das ilusões e liberta aqueles que ainda permanecem na ignorância, prisioneiros na caverna<sup>111</sup>.

A época de Epicuro não seria assim. A época de Epicuro seria uma época de penúria social, decadência, guerras, etc. Como a democracia foi rejeitada para dar lugar ao governo de um soberano com decisões unilaterais e centralizadas, a proposta da liberdade seria dada através do isolamento diante do plano social e a conquista da felicidade pessoal e íntima sem a participação em um projeto coletivo. A vida social para Epicuro e Lucrécio não seria a condição natural do homem, mas sim apenas uma convenção<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> PESSANHA, p. 7

<sup>110</sup> PESSANHA, p. 7

<sup>111</sup> PESSANHA, p. 8

<sup>112</sup> PESSANHA, p. 9

O que podemos relacionar do contexto de surgimento da filosofia epicúrea com o materialismo que motivaria Marx a se dedicar ao seu estudo? A decadência social. A decadência da sociedade grega com a decadência do Ancien Régime e o futuro da liberdade prometida pela burguesia que não se cumpriu<sup>113</sup>. Ao acusar a Alemanha como a garantidora das reminiscências do passado, o avanço das sociedades capitalistas tampouco praticou a liberdade para todos na democracia prometida. Marx descreve sobre isto na sua Introdução à Crítica que diria que a luta contra o passado dos “povos modernos” é a luta contra o “defeito oculto” dos Estados Modernos. O que Marx quer dizer com “defeito oculto” dos Estados Modernos? O defeito oculto seria o próprio âmago do Estado Moderno. A referência à Alemanha de seu tempo não teria mais que um uso circunstancial. Sua crítica não seria em direção ao Estado alemão que, aliás, nem existia de maneira unificada. Sua crítica é contra o próprio Estado Moderno que garantiria a defesa dos direitos fundamentais do homem contra o uso religioso da política, mas que legitimaria e operaria a guerra de todos contra todos. A Alemanha de seu tempo é o próprio passado do Ancien Régime em prática. A Alemanha de seu tempo não seria distinta do Estado Moderno que ainda possui um defeito oculto que, como coloca Marx, não seria apenas um defeito, mas sua própria natureza.

Valeria, também, ressaltar o papel fundamental do seguinte trecho:

“[...] a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. [...] Ela [crítica] não se apresenta mais como fim em si, mas apenas como meio. Seu pathos essencial é a indignação, seu trabalho essencial, a denúncia”.

O que seria a crítica como a cabeça da paixão? O que seria a crítica como um meio? Qual seria seu pathos essencial?

Em primeiro lugar, o uso do termo “pathos” é fundamental para compreender a origem da exposição marxista. Creio que o uso recursivo do termo “pathos” se deve à “Retórica das paixões” de Aristóteles<sup>114</sup>. Para Aristóteles, o pathos é a contingência atribuída como predicado ao sujeito, mas que não se traduz como essência. No entanto, o pathos poderia indicar a manifestação da identidade entre sujeito e predicado que seria, em síntese, a essência do sujeito. Ou seja, a essência poderia se manifestar através da assimetria entre sujeito e predicado, naquilo que o sujeito não possui por essência. Seria uma operação retórica para

---

<sup>113</sup> Ver: Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução (MARX, 2010)

<sup>114</sup> Neste ponto, podemos destrinchá-lo com maior atenção. Podemos argumentar que os significados dados às paixões humanas que recorrentemente aparecem na obra de Marx são influências da obra de Adam Smith, Teoria dos Sentimentos Morais (2002).

cativar os desejos e as paixões de um público e não a busca por uma essência, pois esta busca pode se manifestar ou não. A paixão, como diz Aristóteles:

*As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. (ARISTÓTELES, 2000, p. 5)*

Em segundo lugar, em Marx, como a crítica não é a paixão da cabeça, como em Aristóteles, e sim a cabeça da paixão, a indignação como pathos essencial da crítica é um uso retórico essencial. O que isto quer dizer? Enquanto para Aristóteles o páthos é a assimetria do sujeito e predicho que pode ou não traduzir a essência do sujeito, em Marx, o páthos é absolutamente a essência do sujeito e, sua indignação, a motivação da crítica. Não é apenas um uso retórico, mas sim um uso essencialmente retórico. Dessa forma, a essência do sujeito repousaria na eternidade da matéria que se compõe e decompõe no vazio infinito de Epicuro e que manifestaria seu pathos na racionalidade da paixão.

Outro autor que se utiliza deste relaxamento do significado das paixões é Adam Smith em seu livro Teoria dos Sentimentos Morais. Em uma nota de rodapé na biografia crítica de Dugald Stewart (1753 - 1828), o biógrafo cita uma divergência de avaliações acerca do uso das paixões em Smith. Ele escreve:

*Segundo o Dr. Gillies, o erudito tradutor inglês da Ética e Política de Aristóteles, a ideia geral que permeia a teoria do Sr. Smith foi claramente emprestada da seguinte passagem de Políbio: “Da união dos dois sexos para a qual todos estão naturalmente inclinados, nascem os filhos. Quando, pois, um deles, tendo alcançado a idade madura, em vez de retribuir adequadamente a gratidão e assistência aos que o geraram, tenta ao contrário prejudicá-los por palavras ou atos, parece claro que, quem acompanha os sofrimentos e as preocupações dos pais para alimentar e educar os filhos, tem de ficar muito ofendido e desgostoso com tal procedimento. Uma vez que, entre várias espécies de animais, o homem é o único dotado da faculdade da razão, não pode, como os demais, ignorar tais atos sem que reflita sobre o que vê; e, comparando ainda o futuro ao presente, não deixará de expressar seu ressentimento por esse tratamento nocivo, ao qual prevê que talvez um dia também poderá se expor. Por outro lado, se alguém é socorrido por outro num momento de perigo, mas, ao invés de retribuir a mesma gentileza ao benfeitor, tenta destruí-lo ou feri-lo, tal ingratidão certamente deixará todos chocados, quer por simpatizarem com o ressentimento de seu próximo, quer por verem que o mesmo poderia acontecer consigo. Daí surgir no espírito de todo homem certa noção da natureza e força do dever, em que consiste o princípio e o fim da justiça. De maneira semelhante, o homem que, para defender outros, é o primeiro a lançar-se em perigo, suportando até mesmo a fúria dos mais ferozes animais,*

*nunca deixa de receber da multidão as mais acaloradas aclamações de aplauso e veneração; enquanto o que mostra uma conduta diversa é perseguido com censura e reprovação. E assim as pessoas começam a discernir a natureza das coisas honradas e torpes, em que consiste a diferença entre elas, e a perceber que as primeiras, pelo benefício que trazem, devem ser admiradas e imitadas, e as últimas, detestadas e evitadas.”*

*“A partir da doutrina contida nesse trecho”, diz o Sr. Gillies, “o Dr. Smith desenvolve uma teoria dos sentimentos morais. Mas afasta-se do seu autor, reduzindo a percepção de certo e errado fundamental e simplesmente a sentimento ou emoção. Políbio, ao contrário, afirma, como Aristóteles, que essas noções resultam da razão ou intelecto operando sobre afeto ou apetite; ou, noutras palavras, que a faculdade moral é um composto que pode ser resolvido nos dois princípios mais simples do espírito.” (Gillies, “Aristóteles”, vol. i, pp. 302-3, 2º edição.)*

*A única expressão a que objeto nos dois períodos precedentes é seu autor, que parece insinuar uma acusação de plágio contra o Sr. Smith, acusação, estou certo, imerecida. Com efeito, trata-se de um caso de curiosa coincidência entre dois filósofos quanto ao mesmo assunto, e como tal não tenho dúvida de que o próprio Sr. Smith a teria comentado, se lhe ocorresse à lembrança enquanto escrevia seu livro. De tais coincidências accidentais entre diferentes espíritos, há diariamente exemplos de pessoas que, tendo haurido de suas fontes internas todas as luzes que elas poderiam oferecer sobre um determinado assunto, têm a curiosidade de comparar suas próprias conclusões com as de seus antecessores. E é muito digno de nota que, à proporção que qualquer conclusão se aproxima da verdade, é razoável esperar que o número de abordagens prévias a ela se multiplique.*

*Mas, no caso que temos à nossa frente, a questão da originalidade é de pouca ou nenhuma monta, pois o mérito particular da obra do Sr. Smith não reside em seu princípio geral, mas no habilidoso uso que faz desse princípio para ordenar sistematicamente as mais importantes discussões e doutrinas sobre a Ética. Desse ponto de vista, pode-se considerar com justiça a Teoria dos Sentimentos Morais um dos mais originais esforços do espírito humano empreendido nesse ramo da ciência. E ainda que supuséssemos ter sido inicialmente sugerido ao autor por um comentário de que o mundo dispõe já há dois mil anos, essa mesma circunstância apenas refletiria um forte brilho sobre a novidade de sua intenção e a criatividade e gosto aplicados para sua execução. (SMITH, 2002, p. XXXVI e XXXVII)*

A originalidade do Sr. Smith não seria o princípio das paixões, que podemos remontar em Aristóteles, mas sim no uso que se faz das paixões, ou melhor, da Ética (identidade entre ética, paixão e essência). Isto não seria diferente em Marx. Como a crítica possui um uso essencialmente retórico, a crítica é um meio do qual é utilizado para um determinado fim. O fim seria a destruição do inimigo e não apenas sua refutação<sup>115</sup>. A refutação estaria apenas na

---

<sup>115</sup> MARX, 2010, p. 147

ameaça à destruição e não à destruição de fato. A indignação, que resultaria na destruição, não seria a indignação em oposição à compaixão: seria, na verdade, o pathos essencial da crítica.

Ademais, em Smith, o significado de uma paixão egoísta, que seria uma mediação entre uma paixão sociável e uma paixão insociável, estaria identificada na fortuna (fortune, sinônimo de riqueza) rapidamente adquirida em pouco tempo. Esta revolução da fortuna provocaria uma inveja incontornável, na qual se expressaria na perda de simpatia entre um homem e outro homem. Como podemos observar, a simpatia é o princípio formador dos sentimentos morais em Smith. No entanto, a simpatia pode ser perdida por obra do acaso, como podemos identificar na situação exposta pelo autor. A revolução da fortuna, expressão de um destino não traçado, seria motivo de inveja e rejeição moral, pois todos os prazeres agora compartilhados por aquele que passaria por esta revolução seriam considerados como expressão de um prazer imerecido. Portanto, a perda de merecimento da fortuna causaria indignação, inveja, etc. para aqueles homens dos quais compartilhavam simpatia antes da revolução realizada por obra do acaso. Dessa forma, as congratulações pela boa fortuna que o homem receberia em uma situação como esta padeceria de uma desconfiança irremediável.

Muitas vezes, podemos encarar a questão do pathos e da cabeça da paixão como se fosse uma questão de ordem ontológica, como o faz Lukács continuando a compreensão sobre a cotidianidade de Lenin<sup>116</sup>. No entanto, como podemos encontrar o ser que seria apenas

---

<sup>116</sup> Lukács propõe na mediação da noção de cotidianidade a intrínseca relação entre teleologia (identificada no trabalho) e necessidade histórica (identificada na aplicação da ciência na produção): «Los tres períodos tienen en común el rasgo esencial del trabajo específicamente humano, el principio teleológico: que el resultado del proceso del trabajo «ya existía al principio del mismo en la representación del trabajador, o sea, idealmente». La posibilidad de este tipo de acción presupone cierto grado de reflejo correcto de la realidad objetiva en la conciencia del hombre. Pues su esencia, como dice Hegel, que ha reconocido claramente esta estructura del trabajo y al que se remite también Marx en sus consideraciones, consiste en que «hace que la naturaleza se desgaste contra sí misma, la contempla serenamente y gobierna así con poco esfuerzo el todo».

[...] Pero la conexión dicha es para la ciencia siempre una vinculación mediada, con mayor o menor complicación y lejanía, mientras que para el trabajo, aun cuando sea una aplicación de conocimientos científicos muy complicados, se trata de una conexión de carácter predominantemente inmediato. Cuanto más inmediatas son esas relaciones —lo cual significa también que la intención de la actividad se orienta a un caso particular de la vida (como es siempre el caso en el trabajo)—, tanto más débil, más cambiante y menos fijada es la objetivación. Dicho más precisamente: tanto más robustas son las posibilidades de que su fijación —que en algún caso puede ser, sin embargo, sumamente rígida— no proceda de la esencia de la coseidad objetiva, sino de un fundamento subjetivo, frecuentemente, sin duda, psicológico social (tradición, hábitos, etc.). Esto significa que los resultados de la ciencia quedan fijados como formaciones independientes del hombre con mucha mayor energía que los del trabajo. Este desarrollo se manifiesta en el hecho de que una formación es corregida y sustituida por otra sin perder su objetividad antes fijada. Y esto hasta se acentúa en la práctica de las ciencias subrayando generalmente las modificaciones practicadas. En los productos del trabajo esas variaciones pueden, en cambio, producirse incluso como fenómenos individuales; el que a menudo se den a conocer explícitamente —como ocurre en el capitalismo— suele tener finalidades de mercado. El capitalismo tiende en general a aproximar el trabajo y su resultado a la estructura de la ciencia.

[...] Estos hechos pueden observarse con el mayor fruto en la interacción entre la ciencia y la industria moderna. Históricamente es, sin duda, verdad que la línea capital de esa evolución consiste en que la ciencia penetre totalmente en la industria, esto es, en el proceso del trabajo. Y puede afirmarse con objetividad histórica —como

fundamentado pela paixão? A paixão seria a própria essência e não a aspiração da essência. Seria, a rigor, a aspiração de uma referência de essência que pode variar e seria, portanto, igualmente circunstancial. Se a essência pode variar junto com a existênciaposta do sujeito, não haveria razão de buscar a essência do sujeito a não ser pelo seu uso retórico. Como em Epicuro, em Marx não há o casamento da ética com a política. A política sendo convenção social, e objeto desprezível e desprezado, para Marx, seria o ambiente da revolução. Mas sua revolução não é uma revolução platônica (unidade entre ética e política), mas antes o desprezo da política como está posta (expressão da sociedade de classes) e a rejeição da mesquinharia pela busca da ética. Seria uma dupla negação que possuiria de pano de fundo, e fundamento, o acaso, a declinação do átomo, o clinamen como essência do homem. O estudo da obra de Feuerbach, a qual possuiu uma profunda influência em Marx, se torna necessário para compreender melhor este ponto.

Feuerbach, na Essência do Cristianismo, diz:

*O homem nada é sem objeto. Grandes homens, homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram esta frase com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era o objetivo essencial da sua atividade. Mas o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva deste sujeito. Se este for um objeto comum a muitos indivíduos diversos quanto à espécie, mas iguais quanto ao gênero, então é ele, pelo menos na maneira em que ele for um objeto para esse indivíduos conforme a diferença deles, um ser próprio, porém objetivo. (FEUERBACH, 2007, p. 37-38)*

---

ha mostrado detalladamente Bernal— que la cerrazón de determinadas formas de investigación separadas de la vida, así como, por el otro lado, la escasa inteligencia, el conservadurismo, etcétera, de los industriales, han imposibilitado durante mucho tiempo y en numerosos casos la aplicación de resultados científicos ya consolidados. Este fenómeno no nos interesa aquí desde el punto de vista de la historia de la industria, de la técnica o de la ciencia, en las cuales es obvio «que los motivos ostensibles e incluso los motivos realmente activos del hombre en su acción histórica no son en modo alguno las causas últimas de los acontecimientos históricos»' sino que lo es la cotidianidad cuyo primer término ocupan esos motivos «ostensibles»; y éstos muestran el —relativamente— bajo nivel de las objetivaciones en la decisión del hombre a la acción, el carácter fluido que tienen en este campo muchas formaciones en sí mismas considerablemente objetivadas, y, por último, el papel a menudo decisivo de la costumbre, la tradición, etcétera, en esas decisiones. Lo característico es que en la vida subjetiva de la cotidianidad tiene lugar una constante oscilación entre decisiones fundadas en motivos de naturaleza instantánea y fugaz y decisiones basadas en fundamentos rígidos, aunque pocas veces fijados intelectualmente (tradición, costumbres).

ocupan esos motivos «ostensibles»; y éstos muestran el —relativamente— bajo nivel de las objetivaciones en la decisión del hombre a la acción, el carácter fluido que tienen en este campo muchas formaciones en sí mismas considerablemente objetivadas, y, por último, el papel a menudo decisivo de la costumbre, la tradición, etcétera, en esas decisiones. Lo característico es que en la vida subjetiva de la cotidianidad tiene lugar una constante oscilación entre decisiones fundadas en motivos de naturaleza instantánea y fugaz y decisiones basadas en fundamentos rígidos, aunque pocas veces fijados intelectualmente (tradición, costumbres).” (LUKÁCS, 1966, p. 40, 42, 43 e 44)

A essência humana, para Feuerbach, residiria nos objetivos com os quais o sujeito se relaciona. Os objetos dariam objetividade para o sujeito que manifestaria sua essência com um outro. Esta relação do sujeito com o outro é a relação do Eu com o Tu e que implicaria na formação de uma espécie. Em Marx, não estaria presente uma busca pela essência humana. Apesar de Marx expor termos como “essência”, “ser social”, etc., no marxismo, a essência humana, se buscada, seria necessariamente hipostasiada, pois sua existência efetiva é alienada. Isto estaria presente na Ideologia Alemã em uma das investidas de Marx contra Max Stirner, ou melhor, contra São Max, o qual procura identificar na rejeição da religião a rejeição da propriedade e, ao mesmo tempo, a consumação do socialismo verdadeiro. No entanto, a busca pelo socialismo verdadeiro reside ainda no terreno ideal, assim como a busca pela essência humana em Feuerbach. Para Marx, a única maneira de se verificar a busca da essência humana seria na própria atividade prática e não pela busca de uma essência humana absolutamente marginalizada de interesse ao homem.<sup>117</sup> A reprodução do trecho é longa, mas, pelo menos, dispensa qualquer comentário adicional:

*Portanto, o fato de o ‘próprio’ Feuerbach dizê-lo é razão suficiente para que Jacques le bonhomme nele acredite quando Feuerbach diz que, para os homens, o importante teria sido o amor – porque ele ‘é divino por si e para si mesmo’. Agora, se de fato ocorreu justamente o inverso daquilo que Feuerbach diz – e nós ‘nos atrevemos a dizer isso’ (Wigand, p. 157) –, se, para os homens, nem Deus nem os seus predicados jamais foram o principal, se até isso não foi mais do que a ilusão religiosa da teoria alemã – então sucede com o nosso Sancho o mesmo que já lhe sucedeu em Cervantes, quando lhe puseram quatro estacas debaixo da sela enquanto ele dormia e tiraram o seu Ruço de baixo dele.*

*Apoiado nesses enunciados de Feuerbach, Sancho dá início ao combate que igualmente já está prefigurado no capítulo dezenove de Cervantes, onde o ingenioso hidalgo luta contra os predicados, os mascarados, que estão a levar o cadáver do mundo à sepultura e que, tolhidos por seus talares e mantos de luto, não conseguem se mexer e facilitam ao nosso hidalgo a tarefa de derrubá-los com sua lança e surrá-los a gosto. A última tentativa de continuar a explorar a crítica à*

---

<sup>117</sup> Aqui reside uma importância significativa sobre o prefácio de 1967 escrito por Lukács (LUKÁCS, 2003). Quando Lukács rejeita a busca pela consciência de classe (sujeito-objeto idêntico) no proletariado como reação à barbárie capitalista, abre-se a possibilidade de se identificar o que vulgarmente foi chamado de dialética, pois aquilo que se expunha como ideia possuía um reflexo material revolucionário mesmo que em sua substância ideal isto não se comprovasse através de um rebatimento infinito entre ideia e matéria. Por isso a importância que Lukács indicava ao renascimento de uma teoria da reflexão (Widerspiegelungstheorie). Por que não seria possível, de antemão, compatibilizar a avaliação lukásiana com o que Marx indicaria em sua crítica como instrumental da indignação? Pois uma teoria da reflexão já imobilizaria os conceitos para aplicá-los em um contexto prático na realidade. Ou seja, isto imobilizaria a prática revolucionária de superação do capitalismo. Lukács imobilizaria a prática em benefício de um partido. Toda investigação e obra de Lukács foi orientada pelo fortalecimento dos Partidos Comunistas e da URSS. Robert Kurz é elucidativo neste ponto quando trata sobre o socialismo de caserna (KURZ, 1993).

*religião – já açoitada até a exaustão – como uma esfera própria, de manter-se dentro dos pressupostos da teoria alemã e, não obstante, dar a impressão de se estar saindo de seu âmbito, de ainda cozinhá para ‘o Livro’, com esse osso que já foi roido até a úl[tima] fibra, [uma] farta sopa de mendigo à moda [Ru]mford, tal tentativa consistiu em combater as relações materiais, não na sua forma real, nem mesmo na forma da ilusão profana daqueles que, na prática, se encontram presos no mundo atual, mas no estrato celestial de sua forma profana como predicados, como emanações de Deus, como anjos. Desse modo, o reino dos céus foi novamente povoado e uma nova massa de material foi produzida para o velho jeito de explorar esse reino celestial. Assim, a luta contra a ilusão religiosa, contra Deus, foi novamente imputada à luta real. São Bruno, cujo ganha-pão é a teologia, faz em suas ‘árduas lutas de vida ou morte’ contra a substância a mesma tentativa pro aris et focis [para altar e lareira; isto é, para o seu próprio modo de pensar] de, como teólogo, sair da teologia. A sua ‘substância’ nada mais é do que os predicados de Deus condensados num único nome; com exceção da personalidade, que ele reserva para si – os predicados de Deus, que não são mais do que nomes divinizados de representações que os homens têm de suas relações empíricas bem determinadas, representações que eles, mais tarde, hipocritamente conservam por razões práticas. É claro que o comportamento empírico, material desses homens naturalmente nem pode mais ser entendido com o equipamento teórico herdado de Hegel. No momento em que Feuerbach expôs o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno, o qual nele mesmo ainda aparece apenas como fraseologia, resultou evidente, até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu: como é que os homens ‘botam na cabeça’ essas ilusões? Tal pergunta abriu, até para os teóricos alemães, o caminho para uma visão materialista do mundo, não isenta de pressupostos, mas empiricamente atenta aos reais pressupostos materiais como tais e que, por isso, é a primeira visão de mundo realmente crítica. Esse percurso já estava indicado nos Deutsch-Französische Jahrbücher: na Crítica à filosofia do direito – Introdução e em Sobre a questão judaica. Como tal visão ainda se movia no interior da fraseologia filosófica, as expressões filosóficas que tradicionalmente costumam escapar nessas ocasiões, tais como ‘essência humana’, ‘gênero’ etc., proporcionaram aos teóricos alemães o tão desejado pretexto para entender mal o desenvolvimento real e para acreditar que apenas se tratava, então, de mais uma nova versão de seus velhos e desbotados casacos teóricos – tal como o Dottore Graziano da filosofia alemã, o Doutor Arnold Ruge, de fato acreditou que poderia continuar a gesticular sem parar com os seus membros desajeitados e a expor sua máscara burlesca e pedante. É preciso ‘deixar a filosofia de lado’ (Wig[and,] p. 187, cf. Heß, Die letzten Philosophen, p. 8), é preciso desembarcar dela e dedicar-se como um homem comum ao estudo da realidade, tarefa para a qual existe uma gigantesca quantidade de material literário, certamente desconhecido dos filósofos; e então, quando de novo ocorrer que se tenham pessoas como Krummacher ou ‘Stirner’ diante de si, descobrir-se-á que há muito já ficaram ‘para trás’ e abaixo. A relação entre filosofia e estudo do mundo real corresponde à*

*relação entre onanismo e amor sexual. São Sancho, que, apesar de sua falta de ideias – por nós constatada com paciência e por ele com ênfase –, permanece dentro do mundo das ideias puras, naturalmente só pode se salvar desse mundo por meio de um postulado moral, por meio do postulado da “falta de ideias” (p. 196 do “Livro”). Ele é o burguês que se salva do comércio por meio da banqueroute cochonne, com o que naturalmente ele não se torna um proletário, mas um burguês falido sem recursos. Ele não se torna um homem do mundo, mas um filósofo sem pensamentos, falido. (MARX & ENGELS, 2007, p. 230-231)*

Em outra passagem d'A Ideologia Alemã:

*Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal e assim por diante. Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-los de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos. Ensinejemos-lhes a trocar essas imaginações por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz Um, a se comportar criticamente para com elas, diz o Outro, a arrancá-las da cabeça, diz o Terceiro, e... a realidade existente haverá de desmoronar.*

*Essas fantasias inocentes e infantis formam o cerne da nova filosofia dos jovens hegelianos, que, na Alemanha, é não apenas acolhida pelo público com horror e reverência, como também é apresentada pelos próprios heróis filosóficos com a consciência solene de sua periculosidade revolucionária mundial e de sua virulência criminosa. O primeiro volume desta obra tem o objetivo de desmascarar esses cordeiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos, de mostrar como eles apenas repetem filosoficamente os balidos das representações dos burgueses alemães e de como as bravatas desses intérpretes filosóficos apenas espelham a miséria da real situação alemã. Ela tem o objetivo de ridicularizar e desacreditar a batalha filosófica com as sombras da realidade, batalha que tanto convém ao sonhador e sonolento povo alemão.*

*Certa vez, um nobre homem imaginou que os seres humanos se afogavam na água apenas porque estavam possuídos pela ideia da gravidade. Se afastassem essa representação da cabeça, por exemplo esclarecendo-a como uma representação supersticiosa, religiosa, eles estariam livres de todo e qualquer perigo de afogamento. Durante toda a sua vida combateu a ilusão da gravidade, de cujas danosas consequências todas as estatísticas lhe forneciam novas e numerosas provas. Aquele nobre homem era do tipo dos novos filósofos revolucionários alemães. (MARX & ENGELS, 2007, p. 523-524)*

A essência humana, sem os rodeios idealistas alemães, que seria buscada por Marx, seria a essência da comunidade (Gemeinschaft). No entanto, a comunidade, que torna o

ser-humano na sua identificação com a espécie, não é possível na sociedade burguesa (*Gesellschaft*) e, portanto, permanece ainda em um horizonte impossível de dar inteligibilidade. Dessa forma, a ética, quando separada da política, seria útil para Marx apenas para desprezar a realidadeposta, pois, sendo a política uma mera convenção social, e a ética ligada à comunidade, o único instrumento possível de ser utilizado seria a crítica baseada na indignação como páthos essencial. Para Marx, a expressão da sociedade é uma expressão essencialmente política. E como expressão essencialmente política seria, também, uma expressão essencialmente retórica. Esta retórica estaria ligada ao pátbos aristotélico de rejeição à felicidade imerecida<sup>118</sup>. Não obstante, qual seria o critério de merecimento da felicidade? Este critério não existe. Pois a existência deste critério seria o próprio fim da opressão de classe baseada na propriedade privada e na troca. O prazer e a felicidade na sociedade burguesa são expressões políticas da conservação desta sociedade. O éthos não seria mais que a existência circunstancial de pessoas em uma localidade, em um estrato social, etc.: não haveria uma identidade comum na multiplicidade dos éthos. O que seria comum é a conservação da multiplicidade dos éthos através da concorrência e da troca, isto é, como alienação da liberdade humana. A liberdade humana seria alcançada na sua luta contra a imposição externa. Para Aristóteles, quando disse “sem rodeios” que felicidade era sinônimo de riqueza e quem as merecia eram apenas os bons<sup>119</sup>, a conservação do éthos é a expressão de uma sociedade hierarquizada. Em Epicuro, a ética reside fora destes critérios e, na medida em que não há critérios para defini-la, sua expressão formal é o acaso, é a indeterminação, é a incerteza. Portanto, o comunismo para Marx seria apenas uma possibilidade real, pois só quando houver uma identidade entre o ser e a espécie humana o comunismo existiria. No entanto, o comunismo permanece, na sociedade de classes, meramente uma possibilidade. Uma possibilidade que se apresenta na política como um instrumental essencialmente retórico e indicativo da resistência humana contra a imposição externa. E esta imposição externa teria sua materialização na exploração como fundamento basilar do capitalismo. A exploração seria identificada, por Marx, de maneira elucidativa, em sua “Teorias da Mais-Valia” quando aprofunda o porquê de Smith não ter ido mais adiante na formulação de uma categoria independente na troca desigual que o capitalista impõe sobre o detentor da mercadoria força de trabalho. Diz Marx:

*O grande mérito de A. Smith é ter percebido, e precisamente nos capítulos do livro primeiro (cap. VI, VII, VIII), a ocorrência de uma ruptura, ao passar ele da simples troca de mercadorias e da*

---

<sup>118</sup> ARISTÓTELES, 2000, p. 61

<sup>119</sup> ARISTÓTELES, 2000, p. 61

*correspondente lei do valor para a troca entre trabalho materializado e trabalho vivo, entre capital e trabalho assalariado, para o estudo do lucro e de renda fundiária em geral, em suma, para a gênese da mais-valia; [...] e ter além disso acentuado - e este achado na verdade o perturba - que com a acumulação do capital e com a propriedade da terra, isto é, ao se tornarem as condições de trabalho independentes em relação ao próprio trabalho, algo muda na aparência (e de fato no resultado): a lei do valor se transmuta no seu oposto. No plano teórico sua força está em sentir e acentuar essa contradição, e a fraqueza está em ser por ela induzido a enganar-se quanto à lei geral mesmo no tocante à simples troca de mercadorias; em não compreender como se introduz essa contradição com a circunstância de se tornar mercadoria a própria força de trabalho e de ser o valor de uso dessa mercadoria específica, o qual nada tem a ver portanto com seu valor de troca, a própria energia que gera o valor de troca. [...]*

*Mas, ao mesmo tempo, é naturalmente por causa de sua visão penetrante que A. Smith se torna perplexo, inseguro, sente faltar-lhe o chão e não pode, ao contrário de Ricardo, chegar à visão teórica, global e coerente dos fundamentos gerais abstratos do sistema burguês.* (MARX, 1980, p. 66-67)

A exploração que Marx está se referindo é manifestada pela multiplicidade de éthos, isto é, uma multiplicidade de comunidades em conflito dentro da troca e concorrência do mercado. Seria através do elogio que o “bom” nasce do “mau” que Marx fulminaria o embelezamento da sociedade burguesa. A sociedade burguesa é a tradução da guerra de todos contra todos. A chamada “sociedade civil” seria, portanto, o defeito oculto do ápice da razão dentro do Estado. Seria sua natureza belicosa e absolutamente profana dilacerando todo tipo de relação tradicional pré-capitalista. Este defeito oculto seria o esteio de ligação da ética com a economia: o absoluto acaso, a subversão da moral e da tradição, o fim da simpatia entre os homens, a competição de todos contra todos; em uma palavra, a guerra social permanente.

Como para o materialismo não há essência humana, como para o materialismo não há causalidade, tampouco há determinação histórica a não ser pela exposição e iluminação de ideias ou pelo apelo circunstancial de elementos que podem ou não se suceder no tempo. A causalidade, que reconstruiria um fio condutor ideal na agregação de eventos divididos em séries temporais, não é o propósito do materialismo. O materialismo, como diz Marx, parte de um fato econômico-nacional presente e reconstrói o passado em referência a ele<sup>120</sup>. A construção do passado não é um autômato que se prova a si mesmo, mas sim a indicação para uma atividade prática igualmente presente.

---

<sup>120</sup> MARX, 2004, p. 80

O materialismo é o desprezo da realidade posta. É a indignação como pulsação da razão humana. Seria dessa forma que não poderíamos dizer que o materialismo é consequência das descobertas ideais no terreno da ciência. Não seria o propósito do materialismo provar-se a si mesmo. A operação de provar-se a si mesmo é a operação de abdicar de todo seu vigor próprio e de encaminhar sua vida ao relento. Seria tentar conversar consigo mesmo para, ao menos, sentir um alívio de que sua esquizofrenia não é apenas sua. Seria assim que compreenderíamos a originalidade da obra de Marx. Ao se aproveitar de Epicuro para esgotar todas as possibilidades da reflexão do indivíduo consigo mesmo, ao rejeitar a busca de Feuerbach por uma essência humana, Marx abre espaço para a prática como critério transformador da ordem existente. Seu combustível, a indignação. Sua locomotiva, a crítica. Seu destino final, e seu começo, a liberdade humana, ou melhor, a revolução, o alfa e o ômega, o início e o fim do marxismo. O fundamento do marxismo na revolução e o fundamento da revolução no absoluto acaso.

## **6. O contexto de surgimento do capitalismo e seu reflexo em Mandeville, Rousseau e Smith**

### **a) Por que Kant?**

A pergunta deste subitem é fundamental para compreender a razão do porquê Colletti tanto ressalta a proximidade da crítica da economia-política (do significado de crítica no marxismo) com Kant e não com Hegel. Para isso, vou fazer uma breve referência a seu livro “From Rousseau to Lenin” que deixaria clara sua posição neste debate. O contexto do debate reside sobre a influência de Rousseau no pensamento de Marx anos mais tarde. Trata-se do debate entre Mandeville e Rousseau sobre o problema do egoísmo e da ética das sociedades baseadas no mercado.

Colletti descreve, citando Adam Smith, sobre uma possível conexão que haveria entre Mandeville e Rousseau acerca do estado originário do gênero humano. Mandeville considera o homem o mais mesquinho, vil e corrupto em seu estado natural. Rousseau indicaria justamente o contrário. No entanto, foi nesta oposição que Colletti caminharia para expor o problema da sociedade civil para ambos os autores. Ambos os autores seriam, aliás, criticados por Smith por carregarem um instrumental a priori na concepção de sociedade e de homem<sup>121</sup>.

Rousseau, continua Colletti, baseia sua proposta política no homem sustentado pela solidariedade e pela boa vontade em detrimento das relações de mercado que só levantariam suspeitas e eliminariam o bom convívio na sociedade. Não obstante as fontes arcaicas que dariam o esteio da crítica econômica de Rousseau, Colletti indica que haveria, aqui, “a descoberta de algumas das maiores contradições da sociedade moderna”<sup>122</sup>. Portanto, a conexão feita por Smith entre Rousseau e Mandeville possui um profundo significado. Qual seria o significado? Diz Colletti:

*Tanto Mandeville, como Rousseau, consideram as leis da justiça como um instrumento para a manutenção da desigualdade entre os homens. Os dois pensam que na sociedade moderna a “virtude” é apenas uma máscara escondendo o “amor-próprio”, “vaidade”, e os interesses egoístas dos homens. Os dois consideram que o mecanismo de prosperidade econômica pressupõe desigualdade - isto é, riqueza e extravagância para uma parte da sociedade, e vício e pobreza para uma outra.<sup>123</sup>*

---

<sup>121</sup> COLLETTI, 1972, p. 197

<sup>122</sup> COLLETTI, 1972, p. 198

<sup>123</sup> Both Mandeville and Rousseau see the laws of justice as an instrument for maintaining inequality among men. Both think that in modern society ‘virtue’ is only a mask hiding ‘self-love’, ‘vanity’, and the egoistic

Colletti expõe, também, uma avaliação sobre Mandeville feita pelo professor de Oxford F. B. Kaye. Kaye diz que a ética de Mandeville era “a combinação de uma anarquia filosófica na teoria e um utilitarismo na prática”<sup>124</sup>. Algo que Colletti aponta como uma contradição profundamente atual (Colletti escreve na década de 1970).

Ademais, a título de explicação, Colletti diz que a crítica enunciada por Rousseau não era de natureza moralista. Mas sim uma crítica explicada pela circunstância histórica na qual estava inserida. Estaria ligada, por assim dizer, com o momento das primeiras reflexões sobre a economia. E não apenas sobre a economia em particular, mas sim na relação entre a economia e a ética, isto é, entre o interesse privado e o interesse geral. Apenas por esta exposição, conclui Colletti que os termos e a proposta de Rousseau, considerando a influência do Discourses sobre Smith, claramente possui uma projeção ao futuro.

A relação entre a economia e a ética era estabelecida em outros termos no período medieval. Colletti diz:

*Na teoria medieval, não há espaço para uma atividade econômica sem um objetivo moral. A economia é ainda uma filial da ética. A atividade e os interesses individuais são subordinados e feitos conforme o fim do ‘bem comum’. A ordem social é vista como um bom articulado ‘organismo’ cujas partes contribuem, em diferentes maneiras, ao objetivo comum. Todas as atividades humanas são tratadas como parte de um único sistema, cuja essência é determinada pelo destino espiritual da humanidade. A ideia de propriedade decorrente disso é bem ilustrada, como Tawney mostrou, pela questão das ‘terras comunais’. Na Idade Média, ‘a base teórica para as medidas de proteção do camponês prevenindo enclausuramento tinha uma concepção de posse que protegia seus direitos e deveres como inextricavelmente entrelaçado. A propriedade não era meramente uma fonte de renda, mas uma função pública, e seu uso era limitado por obrigações sociais e necessidade de Estado. Em conexão com essa visão de propriedade, a atitude frente o pauperismo parece ser inspirado pelas medidas de ajuda e assistência. O critério dominante é da caridade. ‘O camponês e o senhor, em seus diferentes degraus, são membros de uma comunidade (commonwealth) cristã, dentro da qual a lei da caridade deve refrear a corrosão do apetite pelo ganho econômico. Em tal corporação mística unida por obrigações mútuas, nenhum homem pode aproveitar sua vantagem até o máximo, pois nenhum homem pode procurar viver fora do “corpo da Igreja”.’<sup>125</sup>*

---

interests of men. Both see that the mechanism of economic prosperity presupposes inequality — i.e. wealth and dissipation at one pole of society, depravity and poverty at the other. (COLLETTI, 1972, p. 198)

<sup>124</sup> COLLETTI, 1972, p. 198

<sup>125</sup> “In medieval theory there is no place for economic activity without a moral goal. Economics is still a branch of ethics. The activity and interests of the individual are subordinated and made to conform to the end of the ‘common good’. The social order is seen as a well—articulated ‘organism’ whose parts contribute, in different

Na era do capitalismo, isto é, da sociedade moderna, o sentido econômico perde seu objetivo moral e dá lugar ao interesse privado. Dessa forma, a relação entre o interesse geral e o interesse privado guarda um cuidado especial para aqueles que começaram a interpretar o novo fenômeno que surgia com a acumulação do capital. Mandeville, diz Colletti, foi o primeiro a saber interpretar o novo fenômeno que estava surgindo. Sinal disso seria a influência que Mandeville possui sobre Smith particularmente na ideia do crescimento econômico como foi notado por Macfie<sup>126</sup>.

A acumulação capitalista, de acordo com Colletti, ganha um caráter orgânico com Mandeville. A divisão do trabalho, as habilidades empregadas no incremento da produção e, com isso, o aumento da produtividade do trabalho. Estes três fatores unidos resultam na aplicação da arte e ciência na produção, eliminando a letargia da mente do homem e colocando-o em fermentação<sup>127</sup>. O cenário edificado por Mandeville teria seu ápice em Smith, que basearia toda a civilização na produção e na troca. Não obstante, o conteúdo basilar da fórmula de Mandeville reside no eterno paradoxo entre o interesse privado e o interesse geral. De maneira mais clara, o paradoxo residiria na afirmação que do interesse privado egoísta e mesquinho surgiria o interesse geral da bondade e fraternidade que reinaria sobre a barbárie humana original. Seria, por fim, o paradoxo “vícios privados são benefícios públicos”<sup>128</sup>.

Seria com este cenário que Marx trabalharia seu capítulo n'O Capital sobre a Lei Geral da Acumulação Capitalista. Quanto maior fosse a acumulação de capital, considerando a composição técnica constante, mais demanda por trabalho haveria de suceder. E, aqui, Marx indicaria que a acumulação do capital pressupõe o aumento do proletariado. Uma parte da mais-valia produzida seria direcionada para a transformação em trabalhadores adicionais e,

---

ways, to the common goal. All human activities are treated as part of a single system, the nature of which is determined by the spiritual destiny of humanity. The idea of property following from this is well illustrated, as Tawney showed, by the question of the ‘common lands’. In the Middle Ages, ‘the theoretical basis of the policy of protecting the peasant by preventing enclosure had been a conception of landownership which regarded its rights and duties as inextricably interwoven. Property was not merely a source of income, but a public function, and its use was limited by social obligations and necessities of State. In connection with this view of property, the attitude towards pauperism seems inspired by measures for aid and assistance. The dominant criterion is that of charity. ‘Peasant and lord, in their different degrees, are members of one Christian commonwealth, within which the law of charity must bridle the corroding appetite for economic gain. In such a mystical corporation knit together by mutual obligations, no man may press his advantage to the full, for no man may seek to live outside “the body of the Church”’.” (COLLETTI, 1972, p. 201-202)

<sup>126</sup> COLLETTI, 1972, p. 202

<sup>127</sup> COLLETTI, 1972, p. 204

<sup>128</sup> COLLETTI, 1972, p. 208

dessa forma, o caráter orgânico da acumulação capitalista seria baseada em um paradoxo<sup>129</sup>. Colletti diz:

*Olhando para as passagens da “Fábula” citadas por Marx, é claro que eles propõem o mesmo ‘paradoxo’ no qual todo o trabalho de Mandeville se articula: mas desta vez com um significado particular e muito mais historicamente determinado. Os ‘vícios privados’ são ‘benefícios públicos’ - isto significa não apenas que o bom nasce do mau, que a imoralidade dos indivíduos, seus egoismos na competição com um outro, produz a cultura e a sociedade civilizada como um todo; isto também significa que a riqueza nasce da pobreza (note esta nova formulação), bem-estar da angústia, que o que produz prosperidade é trabalho assalariado; ou, de novo, que a riqueza da nação consiste na massa de espoliados, uma nação, sendo mais rica, maior o número de seus proletários, mais barato e abundante o trabalho que o investimento capitalista tem a sua disposição. A verdadeira riqueza, em resumo, não é o ouro ou a prata, mas o trabalho pago dia a dia - a única mina de ouro inesgotável já descoberta.<sup>130</sup>*

Este paradoxo seria a exposição da característica antagônica da acumulação capitalista. Se, por um lado, para fazer a sociedade feliz, deve-se existir, também, uma massa de espoliados, pobres e ignorantes. Se, por um lado, um salário modesto torna o trabalhador desesperançado e desanimado, um salário maior pode torná-lo preguiçoso e insolente. Ou seja, diz Marx:

*Na realidade, portanto, a lei da acumulação capitalista, mistificada numa lei da natureza, expressa apenas que a natureza dessa acumulação exclui toda a diminuição no grau de exploração do trabalho ou toda elevação do preço do trabalho que possa ameaçar seriamente a reprodução constante da relação capitalista, sua reprodução em escala sempre ampliada. [...] Assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos. (MARX, 2013, vol. 1 p. 455)*

### **O paradoxo da acumulação capitalista é a natureza da própria acumulação capitalista.**

---

<sup>129</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 451

<sup>130</sup> “Looking at the passages of the Fable quoted by Marx, it is at once clear that they propound the very ‘paradox’ on which the whole of Mandeville’s work hinges: but this time with a particular and much more historically determinate significance. ‘Private vices’ are ‘public benefits’ — this means not only that good is born of evil, that the immorality of individuals, their egoisms in competition with one another, produce culture and the ‘civilizing’ of society as a whole; it also means that wealth is born of poverty (note this new formulation), well-being from distress, that what produces prosperity is wage labour; or again that the wealth of a nation consists of a mass of toiling poor, a nation being the richer the more numerous its proletarians, the more cheap and abundant the labour that capitalist investment has at its disposal. True wealth, in short, is not gold or silver but labour paid by the day — the only inexhaustible gold mine yet discovered”. (COLLETTI, 1972, p. 205)

Isto posto, Colletti indicaria algo que nunca é demais relembrar e que responderia a pergunta deste subitem. A formulação que o crescimento econômico se traduz em exploração, progresso e enriquecimento; a formulação que o enriquecimento baseado na desigualdade social se traduz na promoção da habilidade, tecnologia e a ‘civilização’ através da opressão de classe também foi constatado por Immanuel Kant. Aqui seria o elo de ligação entre a crítica da economia política de Marx e a obra kantiana. **Por causa deste elo de ligação que a obra de Kant, neste contexto, é de absoluta importância para nós. Kant não pode ser desprezado. Kant em relação a Hegel e toda a metafísica antiga é absolutamente atual. A perplexidade moral kantiana frente à sociedade de mercado contém em si uma crítica implícita que seria difícil esconder ou tentar dissimular. Portanto, Kant permanece extremamente relevante.**

Kant interpreta o desenvolvimento histórico através das relações capitalistas de produção na aurora da formação do capitalismo. Em uma citação elucidativa, Colletti liga a obra kantiana com a fórmula de Mandeville, isto é, a fórmula que diz que o “bom” nasceria do “mau”. Colletti escreve:

*‘O caráter da raça humana,’ Kant continua, ‘... é ... a multidão de pessoas vivas uma após a outra e uma ao lado da outra, incapazes de viver sem coexistência pacífica, mas também incapazes de evitar o ódio constante de uma pela outra ...; uma coalizão sempre ameaça com dissolução, mas em todo progresso contra toda uma sociedade-civil (cosmopolitismo)’[Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, in *Werke in six volumes*, ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, Vol. 6, p. 687]; em resumo, a coalizão específica ou a sociedade do ungesellige Geselligkeit, insociável sociabilidade, a sociedade da rivalidade e competição.<sup>131</sup>*

A competição perpetua a sociedade civil e a sociedade civil perpetua a guerra de todos contra todos. Kant captou o “sentido histórico” do capitalismo, como diz Colletti. A sociedade da “insociável sociabilidade” se traduziria muito bem na mediação das paixões insociáveis e sociáveis através da paixão egoísta. Esta mediação, que estaria presente em Smith na Teoria dos Sentimentos Morais, indicaria o sopro dos novos tempos. A comparação com a “Paz Perpétua” de Kant da qual Laporini sinalizaria é inevitável<sup>132</sup>. O pessimismo que

---

<sup>131</sup> “‘The character of the human race,’ Kant continues, ‘... is that of ... a multitude of persons living one after another and one beside another, unable to do without peaceful coexistence, yet also unable to avoid being constantly hateful to one another ...; a coalition always threatened with dissolution, but on the whole progressing towards a world-wide civil society (cosmopolitanism)’[Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, in *Werke in six volumes*, ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, Vol. 6, p. 687]; in short, the specific coalition or society of ungesellige Geselligkeit, unsociable sociability, the society of rivalry and competition”. (COLLETTI, 1972, p. 206-207)

<sup>132</sup> LUPORINI, 1961, p. 82

reinaria na moral kantiana frente a uma sociedade baseada em uma insociável sociabilidade (propriedade privada alienada e a troca) ficaria evidente.

Para Smith, no entanto, há uma distância em relação ao pessimismo reinante na moral humana através do mercado. Enquanto para Mandeville a competição condicionaria o vício, isto é, o interesse particular, para Smith o interesse particular é condicionado pelo interesse geral da boa vontade e da humanidade. O que isto quer dizer? Quer dizer que quando Smith trata sobre o interesse particular ele não o faz considerando-o como um vício, mas sim quase como uma virtude<sup>133</sup>.

Agora podemos compreender melhor por que Smith iguala Rousseau e Mandeville. Observa Colletti:

*Mas o que Smith não vê é que, independentemente do grau de consciência histórica que o próprio Mandeville possa ter, o argumento da Fábula não é um argumento sobre interesses individuais e paixões em geral (qualquer que seja a forma de sociedade em que se desenvolvam), mas sim uma discussão sobre paixões e interesses pessoais quando, e em uma sociedade na qual os indivíduos estão em competição uns com os outros. Onde quer que haja uma comunidade coesa (os 'sauvages' de Rousseau ou o 'comunismo primitivo' de Marx), os interesses e paixões individuais, longe de prejudicar alguém, podem ser transformados em vantagem para os outros. Mas eles inevitavelmente se tornam outra coisa quando essa comunidade não existe mais e a competição é dominante. O interesse pessoal tem voz alta em cada caso, mas, como Rousseau aponta, "ele não diz as mesmas coisas". Num caso, o interesse individual, solidário e homogêneo com os interesses dos outros, é de fato apenas um aspecto, ou uma especificação, do interesse comum; mas no outro, onde tal "comunidade" não existe, é um interesse que colide com o dos outros e só pode ser alcançado prejudicando-os: apenas se operar, de fato, como imoralidade e injúria.<sup>134</sup>*

Rousseau e Mandeville estão na mesma posição ao encararem a sociedade do mercado. Apesar dos pressupostos serem diferentes, o mecanismo da ideia é o mesmo se considerar que o vício é um fato presente na sociedade de mercado. A constatação dos vícios

---

<sup>133</sup> COLLETTI, 1972, p. 213

<sup>134</sup> "But what Smith does not see is that, independently of the degree of historical consciousness which Mandeville himself may have had, the argument of the Fable is not an argument about individual interests and passions in general (whatever the form of society in which they develop), but rather an argument about personal passions and interests when, and in a society in which, individuals are in competition with one another. Wherever there is a cohesive community (Rousseau's 'sauvages' or Marx's 'primitive communism'), individual interests and passions, far from harming anyone, can be turned to the advantage of others. But they inevitably become quite another thing when this community no longer exists and competition is dominant. Personal interest has a loud voice in each case, but, as Rousseau points out, 'it does not say the same things'. In the one case, individual interest, solidary and homogeneous with the interests of others, is in fact only one aspect, or a specification, of the common interest; but in the other, where such a 'community' does not exist, it is an interest which collides with that of others and can be achieved only by harming them: only if it operates, in effect, as immorality and injury". (COLLETTI, 1972, p. 211)

desta sociedade é algo rejeitado por Smith. Smith desenvolve um pensamento através da harmonia social. Rousseau e Mandeville não.

Neste sentido, encarando o paradoxo entre o vício e a ética, podemos compreender de maneira mais clara o propósito da crítica da economia-política de Marx. Faço de minhas palavras o que Colletti escreve:

*Diante desse paradoxo, que ele [Mandeville] foi o primeiro a sentir em sua insolubilidade "racional", Rousseau foi derrotado, mesmo em vida. Mas Marx, vindo depois e, portanto, em circunstâncias históricas muito mais favoráveis, foi capaz de levar a intuição original mais longe. A acumulação capitalista tem um caráter antagônico. Está cheio de contradições. O desenvolvimento do capitalismo não pode superar essas contradições. Mas se não os supera, o capitalismo ainda "cria a forma em que eles podem operar".*

*[...] Isso não significa apenas que se a 'consciência moral' de hoje deseja curar seu 'estrabismo', ela deve olhar para o Discourse de Rousseau e não para essas duas obras [A Fábula das Abelhas e A Riqueza das Nações]; mas também que se se quiser completar a cura, e, ao mesmo tempo, encontrar confirmação na compreensão da situação real, deve prosseguir desde o Discourse até O Capital: até que por fim seja plenamente apaziguado, não pela contemplação, mas pela 'práxis subversiva'.<sup>135</sup>*

**b) “Excertos do livro de James Mill ‘Éléments d’économie politique’” e “Manuscritos Econômico-filosóficos”**

Como já mostrado, Marx apoia-se na crítica que tem por propósito uma “práxis subversiva” e não uma cirurgia reformadora. Dessa forma, a crítica que Marx empreenderia na economia-política não seria diferente. A perspectiva adotada, portanto, não se limitaria em compreender o mecanismo lógico do capitalismo. Mas sim de destruí-lo por dentro<sup>136</sup>. Assim, não há lugar para propor uma lógica nova, isto é, impor uma teoria positiva contra a exploração. Assim como Rousseau se passou por moralista no final do século XVIII<sup>137</sup>, Marx se passaria por cientista ao “propor” uma nova teoria do valor. No entanto, o propósito da

<sup>135</sup> “Faced with this paradox, which he [Mandeville] was the first to sense in its ‘rational’ insolubility, Rousseau was defeated, even in his inner life. But Marx, coming afterwards and hence in much more favourable historical circumstances, was able to carry the original intuition further. Capitalist accumulation is antagonistic in character. It is full of contradictions. The development of capitalism cannot overcome these contradictions. But if it does not overcome them, capitalism still ‘creates the form in which they can operate’.

[...] This not only means that if the ‘moral conscience’ of today wishes to cure its ‘squint’, it must look to Rousseau’s Discourse rather than to these two works [The Fable of the Bees and The Wealth of Nations]; but also that if it wants to complete the cure, and at the same time, find confirmation in an understanding of the actual situation, it must go on from the Discourse to Capital: until at last it is fully appeased, not by contemplation but by ‘subversive praxis’”. (COLLETTI, 1972, p. 216)

<sup>136</sup> Ver: Marx Nietzsche e Freud (1998)

<sup>137</sup> COLLETTI, 1972, p. 200

crítica não deve se perder por causa de sua roupagem e da maneira como é apresentado. **Mas sim deve-se preservar o seu sentido crítico como o sentido essencial do marxismo na economia-política.**

Percorreremos, agora, duas obras seminais para compreender a crítica de Marx contra a economia-política. O primeiro seria os “Excertos do livro de James Mill” e o segundo os “Manuscritos Econômico-filosóficos”. Para os Excertos, vou utilizar uma edição traduzida e publicada em uma revista acadêmica<sup>138</sup>.

Nos Excertos, Marx indicaria já no seu primeiro parágrafo as bases de toda sua crítica. Ao enunciar que James Mill e David Ricardo incorreram no erro de embasar suas respectivas teorias em uma lei abstrata, em uma lei constante, então valeria, de igual maneira, que a suspensão desta lei fosse uma lei constante. Marx destrincha melhor o argumento ao tratar sobre a coincidência entre demanda e oferta. Se a coincidência entre demanda e oferta é uma lei constante, então seria igualmente uma lei constante a relação na qual não há coincidência entre demanda e oferta. Dessa forma, Marx diria que este movimento efetivo, que suspende a lei abstrata, no qual a lei abstrata não passa de um “momento abstrato, ocasional e unilateral”, a economia-política trata o movimento efetivo como contingente e não essencial. Se a economia-política quisesse tratar o movimento efetivo de maneira abstrata, Marx diz que a economia-política deveria determinar a sua lei através do seu contrário, isto é, a ausência de lei: o acaso<sup>139</sup>.

Sendo o movimento efetivo (a suspensão da lei da economia-política) uma mera contingência, então a lei se determina por ela mesma ou pelo seu negativo. Se o movimento efetivo se determinar por si só, então teríamos uma formulação similar à formulação de Leibniz que fundamenta as mônadas pela contingência (unidade acidental, uma *pluritas partium substantialium*), como vimos na primeira parte da monografia. Como isto cairia no problema da regressão no qual um composto de mônadas não pode ser formado a não ser por um terceiro elemento ideal, então necessariamente a economia-política deve se determinar pelo seu contrário, isto é, a economia-política partiria de uma coisa negativa em si e, portanto, igualmente mística<sup>140</sup>.

Assumindo a lei da economia-política como a ausência de lei, podemos nos defrontar com os elementos que formam a dinâmica desta lei. “A essência do dinheiro não consiste [...] em que nele a propriedade é alienada”, mas sim que, por trás, há um movimento alienado, um

---

<sup>138</sup> Ver: Excertos do livro de James Mill (2016)

<sup>139</sup> MARX, 2016, p. 147

<sup>140</sup> Se tomarmos a crítica feita na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, podemos assimilar qual seria o objetivo de Marx em considerar a lei da economia-política pelo seu negativo.

movimento humano e social alienado, o qual “se torna a característica de uma coisa material exterior ao homem”<sup>141</sup>. E, mais, o homem ao passo que exterioriza esta atividade, ele só pode ser considerado um homem ativo “enquanto homem que se extraviou, como homem desumanizado”. Ou seja, a atividade humana ativa é obra de uma entidade exterior ao homem e acima do homem. Não é mais o homem o mediador entre os homens, mas sim um mediador estranho. Marx, assim, ao considerar que o homem contempla a “sua vontade, sua atividade sua relação com outros como poder independente dele e dos outros”, descreve que a escravidão do homem atingiu o seu cume. O poder real do mediador é sinônimo do poder de um deus real. Dessa forma, quanto mais o homem exterioriza essa atividade de mediação, mais pobre se torna e, em compensação, mais rico se torna o mediador.

Em seguida, Marx define a união hipostática da sociedade burguesa. Ao invés de considerá-la pela encarnação de Deus no homem (Jesus Cristo), Marx diz:

*Cristo representa originalmente 1) os homens perante Deus; 2) Deus para os homens; 3) os homens ao homem.*

*Assim, o dinheiro representa originalmente, segundo seu conceito: 1) a propriedade privada para a propriedade privada; 2) a sociedade para a propriedade privada; 3) a propriedade privada para a sociedade. (MARX, 2016, p. 148)*

A sociedade burguesa pratica o culto do mediador que foi transformado em deus real. E esta transformação realizada pela atividade humana do homem que se extraviou é uma relação abstrata da propriedade privada com a propriedade privada. A relação entre a propriedade privada e a propriedade privada é uma relação abstrata que a economia-política nomeia como valor e sua “existência real como valor primeiramente é o dinheiro”. A relação entre a propriedade privada e a propriedade privada já é uma relação alienada de si mesma, que perdeu seu caráter específico, pessoal<sup>142</sup>.

A ironia de Marx quando trata sobre o valor do dinheiro deixaria clara a expressão do fetiche pelo dinheiro feita pela economia-política. Em última instância, o valor real de uma mercadoria, isto é, seu valor de troca é o dinheiro. Marx diz que apenas por isso basta para explicar o porquê do dinheiro ser tão desejado. No entanto, o economista-político, apesar de limitar sua sabedoria até descobrir que o valor verdadeiro reside, em última instância, no dinheiro, encara o mundo do valor nas mais diferenciadas formas de mercadorias, abstraindo, portanto, a limitação de sua sabedoria<sup>143</sup>. Dessa forma, poderíamos, aliás, já constatar a

---

<sup>141</sup> MARX, 2016, p. 147

<sup>142</sup> MARX, 2016, p. 148-149

<sup>143</sup> MARX, 2016, p. 149

presença da crítica ao fetichismo na economia-política já nos Excertos. Isto é de grande importância. Isto mostra a profunda continuidade da obra de Marx que não altera suas posições e não renega o que escreveu em seu período de “juventude”.

A expressão mais completa do dinheiro caminha em direção ao dinheiro se tornar cada vez mais abstrato e isto corresponde mais ainda à essência própria do dinheiro. “[...] quanto menos natural é a relação que ela tem com as outras mercadorias, quanto mais ela aparece como produto e, todavia, novamente como não-produto do homem”<sup>144</sup>. Exemplo disso é a impressão de papel como representantes do dinheiro (letras de câmbio, notas promissórias, etc.).

O crédito que é a expressão mais completa do dinheiro dá a aparência que o homem voltou a mediar a sua relação com os outros homens. Por sua vez, a expressão mais completa do crédito é o banco. Na visão dos seguidores de Saint-Simon, diz Marx, o banco ideal reuniria o homem e a coisa, o capital e o trabalho, em última instância, a relação do homem com o homem. No entanto, a superação (Aufhebung) desta alienação não significa o reencontro do homem com sua essência humana, com sua comunidade. Na verdade, a superação (Aufhebung) desta alienação significa a autoalienação do homem consigo mesmo e, aliás, da maneira mais infame. E só infame pois se verifica na existência moral, sociável, do homem com outro homem. O que isto quer dizer? Quer dizer que a existência moral, que traduziria, na aparência, em uma relação de confiança entre dois homens, na verdade seria uma relação de total desconfiança e a mais completa alienação. Diz Marx:

*A individualidade humana, a moral humana se transformou ela mesma tanto em um artigo de comércio quanto no material no qual o dinheiro existe. No lugar do dinheiro, do papel, é minha própria existência pessoal, minha carne e meu sangue, meu prestígio e virtude sociável que se tornaram a matéria, o corpo do espírito do dinheiro. O crédito não mais destrincha o valor do dinheiro em dinheiro, mas em carne e coração humanos. De tal modo, todos os progressos e inconsequências no interior de um sistema falso são o mais elevado retrocesso e a mais elevada consequência da vileza (MARX, 2016, p. 151)*

Mais adiante, Marx termina por descrever a ação de um homem no interior do sistema de crédito através de quatro pontos:

*1. A oposição entre capitalista e trabalhador e entre grande e pequeno capitalista se torna ainda maior na medida em que o crédito só é concedido a quem já o tem e é uma nova oportunidade de acumulação para o rico, ou na medida em que o pobre vê toda a sua*

---

<sup>144</sup> MARX, 2016, p. 149

*existência confirmada ou negada no juízo ou arbítrio casual do rico sobre ele, completamente dependente deste acaso; 2. na medida em que a representação, a dissimulação e a hipocrisia mútuas são levadas ao extremo de que, além do juízo simples sobre aquele que não goza de crédito de que ele é pobre, advém ainda o juízo desmoralizador de que ele não possui nenhuma confiança, nenhum reconhecimento, e é portanto um pária social, um homem ruim; e na medida em que o pobre recebe adicionalmente à sua privação essa humilhação e a necessidade do humilhante pedido por crédito ao rico; 3. na medida em que por meio dessa existência completamente ideal do dinheiro a falsificação de moedas do homem não pode ser realizada em nenhuma outra matéria senão apenas em sua própria pessoa, ele próprio precisa fazer de si uma moeda falsa, obter crédito através de alguma malícia ou da mentira etc., e essa relação de crédito - tanto pelo lado do que oferece a confiança quanto pelo do que dela necessita - se torna objeto de comércio, objeto da fraude e do abuso mútuo. Aqui se mostra então, ainda de modo reluzente, a desconfiança como a base dessa confiança econômica; a ponderação desconfiada se o crédito deve ser ofertado ou não; a espionagem sobre os segredos da vida privada etc. do que busca o crédito; a revelação de insuficiências momentâneas a fim de derrubar um rival por meio de um abalo repentino de seu crédito etc. Todo o sistema da bancarrota, das empresas de fachada etc.... No crédito estatal o Estado tem a mesma posição que acima o homem... No jogo com os papéis estatais se mostra como ele se tornou um brinquedo dos homens de negócio etc.*

*4. O sistema de crédito encontra por fim sua forma perfeita no banco. A criação dos banqueiros, a dominação estatal do banco, a concentração do patrimônio nessas mãos, esse areópago econômico da nação, é a forma perfeita e acabada digna do dinheiro. Na medida em que, no sistema de crédito, o reconhecimento moral de um homem, assim como a confiança no Estado etc., adquire a forma do crédito, o segredo que há na mentira do reconhecimento moral, a vileza imoral dessa moralidade assim como a hipocrisia e o egoísmo naquela confiança no Estado, vem a primeiro plano e se mostra como aquilo que ele realmente é. (MARX, 2016, p. 151)*

O arbítrio casual do rico, do detentor de crédito, conduziria a concessão de crédito àqueles que não o tem. Ou melhor, o arbítrio casual do rico é identificado como o acaso. Basta apenas a decisão de um para determinar a existência moral, social, daqueles que não o tem. A humilhação subjacente daquele que não tem crédito o condiciona a agir por má-fé para obter a concessão de crédito. O homem, quando exaure todas as possibilidades de falsificar a moeda, ele próprio se torna uma moeda falsa para estancar a humilhação de não possuir crédito. A implicação desta dinâmica é a própria desconfiança nas relações de troca. Daqui que se origina todo tipo de disputa em torno da obtenção de crédito: fraude, bancarrota provocada, etc. O ápice desta vileza se materializa nos papéis de crédito do Estado quando o

Estado é percebido como uma mera brincadeira entre homens de negócios. Se assim o for, o reconhecimento moral do Estado se torna o reconhecimento da vileza imoral da moralidade e confiança do Estado. Esta confiança no Estado, na verdade, seria a manifestação do egoísmo que nutrem pela vileza imoral do sistema de crédito no Estado e não seu reconhecimento moral e tradicional.

Com isto posto, Marx discorre sobre a própria atividade humana na produção de mercadorias. E, nesta passagem, pontos importantes são levantados. Marx escreve:

*A troca tanto da atividade humana no interior da própria produção quanto dos produtos humanos uns pelos outros é = à atividade genérica e à fruição genérica, cuja existência efetiva, consciente e verdadeira é a atividade social e a fruição social. Na medida em que a essência humana é a verdadeira comunidade dos homens, os homens criam, produzem, pela operação atualizadora de sua essência, a comunidade humana, o ser social, que não é um poder abstrato-universal em face do indivíduo particular, mas o ser de cada indivíduo, sua atividade própria, sua vida própria, seu espírito próprio, sua riqueza própria. Não é pela reflexão que surge, portanto, aquela verdadeira comunidade, ela aparece, então, pela necessidade e pelo egoísmo dos indivíduos, isto é, produzida de modo imediato pela operação de sua existência mesma. Não depende do homem que essa comunidade exista ou não; mas enquanto o homem não tiver se reconhecido (*erkennt*) como homem e organizado o mundo de forma humana, essa comunidade aparece sob a forma da alienação. Pois seu sujeito, o homem, é um ser alienado de si mesmo. Os homens, não em uma abstração, mas como indivíduos efetivos, vivos, particulares, são esse ser. Portanto, assim como eles são, assim ele próprio é. São, então, proposições idênticas dizer que o homem é alienado de si mesmo e dizer que a sociedade desse homem alienado é a caricatura de sua comunidade efetiva, de sua verdadeira vida genérica, dizer que, portanto, sua atividade aparece como tormento, sua própria criação como um poder alheio, sua riqueza como pobreza, seu laço essencial que o liga aos outros homens aparece como um laço inessencial e irrelevante, e a separação dos outros homens aparece antes como sua verdadeira existência, que sua vida aparece como sacrifício de sua vida, a realização de sua essência como desrealização de sua vida, sua produção como a produção de seu nada, seu poder sobre o objeto como o poder do objeto sobre ele, que ele, o senhor de sua criação, aparece como o servo dessa criação. (MARX, 2016, p. 152; grifo meu)*

A troca, como escreve Marx, é sinônimo de fruição genérica e sua existência efetiva, consciente e verdadeira é sua atividade social, isto é, a fruição social. Trocando em miúdos, a fruição genérica tem por existência efetiva a fruição social. A essência humana, para Marx, é a verdadeira comunidade dos homens. Os homens produzem esta essência humana cotidianamente (aqui Marx chama de “operação atualizadora de sua essência”). Esta essência

humana é a verdadeira comunidade dos homens, o ser social, que é produzida de acordo com suas circunstâncias nomeadas por Marx através da sua “atividade”, “vida”, “espírito” (entendido aqui como gênero) e “riqueza”. E, então, Marx indica que o ser social não é um poder abstrato-universal que se impõe sobre o indivíduo particular, mas sim pelas suas próprias necessidades e pelo egoísmo dos indivíduos. Não há reflexão para a satisfação das necessidades imediatas. O que há não é nada além do não reconhecimento do homem sobre seu próprio produto. Pois a fruição genérica deste produto é realizada por meio da troca e, portanto, sua fruição genérica é alienada, ou, como costuma-se dizer na academia, no sentido do termo “*Entfremdung*”. O “laço essencial que o liga aos outros homens aparece como um laço inessencial e irrelevante, e a separação dos outros homens aparece antes como sua verdadeira existência”.

Poderíamos aqui relembrar da autocrítica de Lukács no prefácio de 1967. Lukács diz que o sujeito-objeto idêntico não é realizado por meio do autoreconhecimento<sup>145</sup>. O que isto quer dizer? Quer dizer que a práxis revolucionária não possui um reconhecimento pelos homens como práxis revolucionária. No entanto, como poderíamos definir uma atividade como revolucionária ou não? Não há a menor possibilidade de travar tal juízo. Como Marx diz, não há reflexão possível que permitiria o surgimento daquela verdadeira comunidade. Quando Lukács constata que o marxismo se assemelha mais a um hegelianismo exacerbado, na verdade, o autor indicaria que a revolução é produto não só da cabeça do homem, mas também de um homem egoísta em uma sociedade desintegrada, o que seria diametralmente oposto com o que vemos em Marx. A verdadeira fonte do marxismo neste tema permanece sendo Epicuro. Pois a fruição genérica e, portanto, a essência humana na sociedade burguesa é alienada. Isto é um fato presente da economia-política e não há reflexão possível que possa rejeitar. Marx constata que a sociedade burguesa é a sociedade da fragmentação social em várias comunidades marcadas em sua relação externa pelo egoísmo (mediação entre as paixões sociáveis e insociáveis de Adam Smith na Teoria dos Sentimentos Morais). E, mais, este fato presente é naturalizado pela economia-política quando ela “fixa a forma alienada do tráfego social como a forma essencial, originária e correspondente à determinação humana”<sup>146</sup>. Marx rejeita esta formulação e, igualmente partindo deste fato presente, indica a dinâmica desta sociedade, se se vale da sociedade como a ausência de lei, através da sua indeterminação, incerteza, em uma palavra, pelo seu acaso.

---

<sup>145</sup> Ver: História e Consciência de Classe (2003)

<sup>146</sup> MARX, 2016, p. 153

Se podemos descrever a razão do porquê Marx autonomizar o conceito da economia-política e determiná-lo pelo seu negativo, indicaríamos uma passagem dos Manuscritos de 1844. Quando Marx destrincha a “crítica à dialética e à filosofia de Hegel em geral”, em particular no capítulo final da “Fenomenologia” de Hegel, temos um testemunho importante sobre como Marx se defrontava com a lógica hegeliana. Se, por um lado:

*O comportamento efetivo, ativo do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o açãoamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (herausschafft) todas as suas forças genéricas - o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história -, comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (MARX, 2004, p. 123)*

Por outro lado:

*A questão principal é que o objeto da consciência nada mais é do que a consciência-de-si, ou que o objeto é somente a consciência-de-si objetivada, a consciência-de-si enquanto objeto [...].*

*[...] A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida enquanto [algo] estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de supra-sumir (aufheben) o estranhamento, mas [também] a objetividade, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência não-objetiva, espiritualista. (MARX, 2004, p. 124 e 125)*

Marx aprofunda sua visão sobre a consciência-de-si e retoma um tema caro sobre a inversão sujeito-predicado:

*[...] A consciência-de-si é, antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano etc., não é a natureza humana [que é] uma qualidade [XXVI] da consciência-de-si.*

*O Si abstruído e fixado para si é o homem enquanto egoísta abstrato que em sua pura abstração [é] o egoísmo elevado ao pensar. (MARX, 2004, p. 125)*

Marx complementa:

*[Para Hegel] Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão - expressão que se reflete no saber e no pensar - do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta - primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia - nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da*

*consciência-de-si. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, Fenomenologia. (MARX, 2004, p. 125)*

Mais adiante, Marx, no mesmo capítulo sobre a crítica de Hegel, comenta pontos pertinentes. Como Marx não possui uma ontologia, sua “ontologia”, ressalte-se as aspas, baseia-se nas paixões e nos sentimentos como existência efetiva da essência humana. Diz Marx:

*O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor; e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser apaixonado. A paixão (Leidenschaft, Passion) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto.*

*Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (für sich selbst seiendes Wesen), por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado. (MARX, 2004, p. 128)*

Trocando em miúdos, na sociedade burguesa perdemos referência subjetiva e objetiva da natureza e da sensibilidade humana. Somos coisificados pela troca e a existência efetiva da propriedade privada alienada.

Mais adiante, Marx enumera todas as chamadas ilusões especulativas que estão no cerne da Fenomenologia<sup>147</sup>. Escreve Marx:

*Em primeiro lugar: a consciência, a consciência-de-si, está junto de si em seu ser-outro enquanto tal. Por isso, a consciência-de-si - ou se abstraímos aqui da abstração hegeliana e pusermos em vez da consciência-de-si a consciência-de-si do homem - está junto de si em seu ser-outro enquanto tal.*

*Isto implica, em primeiro lugar, que a consciência - o saber enquanto saber -, o pensar enquanto pensar finge ser imediatamente o outro de si mesmo, [finge ser] sensibilidade, efetividade, vida, o pensar que se sobrepuja no pensar (Feuerbach). Este aspecto está aqui contido na medida em que a consciência, enquanto consciência apenas, tem o seu impulso (Anstoss) não mediante a objetividade estranhada, mas mediante a objetividade enquanto tal.*

*Em segundo lugar, implica que o homem consciente de si, na medida em que reconheceu e supra-sumiu (aufhob) o mundo espiritual - ou a existência espiritual universal de seu mundo - enquanto auto-exteriorização, confirma-o novamente, contudo, nesta figura*

---

<sup>147</sup> Poderíamos nos perguntar onde Lukács viu nessa crítica um hegelianismo exacerbado. Será um hegelianismo não hegeliano? Ou um marxismo hegeliano não-hegeliano?

*exteriorizada e o toma como seu verdadeiro modo de existência, restaura-o, finge estar, em seu ser-outro enquanto tal, junto de si; por conseguinte, depois da supra-sunção (Aufhebung), por exemplo, da religião como um produto da auto-exteriorização, encontra-se, não obstante, confirmado na religião como religião. Aqui está a raiz do falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo aparente; o que Feuerbach indicou como o pôr (Setzen), o negar e o restauras da religião ou teologia, o que é, porém, de se apreender de modo mais universal. A razão está, pois, junto de si na não-razão (Unvernunft) enquanto não-razão. O homem que reconheceu levar no direito, na política etc., uma vida exteriorizada, leva nesta vida exteriorizada, enquanto tal, sua verdadeira [vida] humana. A auto-asserção, auto-confirmação em contradição consigo mesma, tanto com o saber como com a essência (Wesen) do objeto é, portanto, o verdadeiro saber e [a verdadeira] vida.*

*Assim, não se pode mais falar de uma acomodação de Hegel em face da religião, do Estado etc., pois esta mentira é a mentira de seu princípio. (MARX, 2004, p. 129-130)*

Ressalte-se o seguinte ponto: **o princípio do negativo em si da coisa é, na verdade, a mentira, que reside no princípio, da lógica hegeliana.** Ou seja, a lógica hegeliana é falsa por princípio e sua reflexão não passa de uma reflexão egoísta na sua expressão efetiva humana.

Retornando aos Excertos, a necessidade imediata do homem é traduzida pela carência do homem em relação a um objeto no qual ele não produz. Esta carência se manifesta pela atividade efetiva do homem na troca, isto é, na sua fruição genérica, na sua inessencialidade como essência humana. A relação do homem com a propriedade privada, portanto, se apresenta como uma relação distante. A carência, diz Marx, é “a prova mais evidente e irrefutável de que a coisa pertence à minha essência, que seu ser é para mim, sua propriedade é a propriedade, a peculiaridade de minha essência”<sup>148</sup>. Dessa maneira, o relacionamento social, a existência efetiva da fruição genérica identificada pela troca, é a reciprocidade da alienação, que, enquanto relação individual, permanece como relação aliena consigo mesmo. A troca é um ato genérico, isto é, é “a integração e tráfego social dos homens no interior da propriedade privada”. A implicação da troca como fruição genérica é de dupla face. Primeiro, a propriedade privada alienada, por ser alienada, deixou de ser produto do homem. Segundo, como há a reciprocidade da alienação na troca, a propriedade privada, por sua vez, se relaciona com outra propriedade privada e se equipara com ela. Dessa forma, a propriedade privada, ao se equiparar com outra, representa a existência do seu outro e, portanto, a propriedade privada se apresenta como um equivalente. A propriedade privada se tornou

---

<sup>148</sup> MARX, 2016, p. 153-154

valor e, de maneira imediata, valor de troca. “Sua existência enquanto valor é uma existência distinta de sua existência imediata, exterior à sua essência específica, uma determinação alienada de si própria, apenas uma existência relativa dela”<sup>149</sup>.

Como o valor de troca se aproxima do valor? Marx deixa esta pergunta em suspenso, por enquanto. Apesar disso, a partir dos elementos expostos, já poderíamos deduzir como se dá esta relação. Esta relação se dá de maneira fantasmagórica, mística. Não há monstros por trás dessa relação. O esforço de Marx se orienta na rejeição de qualquer reflexão sobre a sociedade burguesa com a economia-política. Nunca é demais lembrar, a busca pela “substância” do valor, na verdade, não é uma busca pela substância do valor. É a subversão desta “substância” e a verificação que quanto mais a economia-política se arma logicamente, mais próximos estaremos da rejeição dela. Isto só seria possível quando considerarmos que a substância impenetrável do valor só subsiste através de seu invólucro místico e não pela sua racionalidade determinada pelo real<sup>150</sup>. **O real é a desarmonia de uma sociedade insociável em sua sociabilidade, como diria Kant perplexo com o futuro da moral. A mediação egoísta é o retrato de uma sociedade belicosa em seu âmago, como diz Marx. É o retrato de uma barbárie anunciada.**

Posto a relação da troca dessa maneira, Marx avança para o trabalho. “[...] o trabalho se torna trabalho remunerado imediato”. Isto só é possível por meio de dois pontos. Primeiro, a determinação laboral e a carência do trabalhador não possui uma relação imediata com seu produto. A relação imediata com seu produto é determinada por uma relação, uma combinação social alheia ao trabalhador. Segundo, a compra do produto laboral não é feita por quem o produziu, mas sim por outro (fruição genérica, atividade efetiva de um homem extraviado, desumanizado).

Diz Marx:

*Quanto mais multilateral se torna a produção, mais multilaterais, então, por um lado, se tornam as carências, mais unilaterais, por outro lado, se tornam as realizações dos produtores, e tanto mais o seu trabalho cai na categoria do trabalho remunerado, até que, por fim, ele se torna apenas esse significado e se torna completamente acidental e inessencial [...]. (MARX, 2016, p. 155)*

E, mais adiante,

*No trabalho remunerado reside: 1) a alienação e a contingência do trabalho em relação ao sujeito trabalhador; 2) a alienação e a*

---

<sup>149</sup> MARX, 2016, p. 154

<sup>150</sup> O esforço de Marx se orienta para destruir a Teoria do Valor. O esforço de Marx é para mostrar que as relações de produção capitalistas são meramente uma criação social.

*contingência do trabalho em relação a seu objeto; 3) a determinação do trabalhador pelas carências sociais que, todavia, são para ele alheias e uma coerção à qual se submete por carências egoístas, por necessidade, e que tem para ele apenas o significado de uma fonte de satisfação para suas necessidades, assim como ele só existe para elas como um escravo das carências delas; 4) que a conservação de sua existência individual aparece ao trabalhador como finalidade de sua atividade, e seu fazer efetivo só conta para ele como meio; que ele toca sua vida para adquirir meios de subsistência. (MARX, 2016, p. 155)*

Desta relação de trabalho, os economistas-políticos naturalizariam a divisão do trabalho como o ápice da sociedade de mercado. A divisão do trabalho é identificada como a unidade do trabalho humano, pois a identificação do ser social “só vêm à existência como seu contrário, na forma de alienação”<sup>151</sup>. Vejamos que a alienação aqui seria entendida justamente no sentido hegeliano do negativo em si. O que há de importante nisso? A consideração da existência do ser social como seu contrário, como negativo em si, desconsidera sua essência humana, pois sua essência humana se apresenta, na atividade efetiva, de maneira alienada. Antes que se possa argumentar que se trata de um problema de tradução, o uso da palavra alienação aqui está sendo empregado como “Entfremdung”, ou, como queira, estranhamento.

O trabalho separado de si mesmo é sinônimo da separação do trabalho e do capital, “cuja forma originária se decompõe em propriedade fundiária e propriedade móvel”. Por sua vez, “a determinação originária da propriedade privada é o monopólio; assim que existe, então, uma constituição política, ela é a do monopólio. O monopólio aperfeiçoado é a concorrência. - Para o economista-político, dividem-se produção, consumo e, como mediador de ambos, a troca ou a distribuição. A separação de produção e consumo, de atividade e fruição em indivíduos distintos e no mesmo indivíduo, é a separação do trabalho de seu objeto e de si mesmo como uma fruição”<sup>152</sup>.

Marx, por fim, ao descrever a relação que se estabelece entre os homens, diz:

*A única linguagem comprehensível que falamos uns com os outros é a de nossos objetos em sua relação uns com os outros. Nós não compreenderíamos uma linguagem humana, ela restaria sem efeito. Ela seria percebida, sentida por um dos lados como pedido, como súplica e, portanto, como uma humilhação, e consequentemente seria expressa com vergonha, com o sentimento de ser algo descartável. Pelo outro lado, seria recebida e rechaçada como desaforo ou loucura. Estamos de tal modo alienados mutuamente da essência humana que a linguagem immediata dessa essência nos aparece como uma violação da dignidade humana, e, pelo contrário, a linguagem alienada dos valores materiais*

---

<sup>151</sup> MARX, 2016, p. 156

<sup>152</sup> MARX, 2016, p. 156

*aparece como a dignidade humana justificada, autoconfiante e que reconhece a si mesma. (MARX, 2016, p. 159)*

Como a carência é, na verdade, a tradução de uma carência egoísta, isto é, o “limite da necessidade é o limite de sua produção”, o excedente que sobra não transcende uma carência egoísta, mas, antes, trata-se de “apenas uma maneira mediada de satisfazer uma carência que não encontra sua objetificação imediatamente nessa produção, mas sim na produção de um outro”<sup>153</sup>. Em suma, a carência que é manifestada por uma necessidade imediata, indica a fruição genérica da troca e distribuição. A atividade humana efetiva extravia o homem de sua própria essência verdadeira, que não existe efetivamente, e o joga na pobreza quanto mais a coisa que ele produziu se enriquece. No final, a relação que travamos socialmente é uma relação alienada e, assim, perdemos a linguagem humana que nos faz reconhecer nosso gênero humano. A única linguagem que conhecemos é a linguagem das mercadorias, das coisas, das propriedades privadas, entre si. A relação humana se torna indigna, ao passo que a relação das coisas se torna cada vez a maior expressão de dignidade humana. **Daqui seria a tão famosa inversão sujeito e predicado que Marx nos alertou na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**<sup>154</sup>. **O predicado, produto do homem, se torna sujeito, e o homem, que seria o suposto produtor, se torna o predicado, isto é, o produto do produto.** Pode-se dizer, se se tomar o hegelianismo como ponto de partida, que isto não passa de uma operação analítica e irracional, subjetivista. **Mas, ressalte-se, a inversão sujeito e predicado só seria considerada uma operação analítica e irracional se for considerado o fundamento das coisas através do negativo em si, ou melhor, da não determinação em si das coisas.**

Por fim, cabe aqui citar algumas passagens de obras que Marx apreciava para melhor compreender a existência efetiva do homem na sociedade da troca e da propriedade privada alienada. O dinheiro é um ser onipotente na medida em que ele pode comprar tudo que está a seu alcance. É, portanto, o que Marx chama de “alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”<sup>155</sup>. Marx cita tanto Fausto de Goethe, como Timão de Atenas de Shakespeare:

*Que, diabo? Decerto mãos e pés  
E cabeça e traseiro, são teus!  
Então tudo aquilo que vigorosamente eu fruo,  
É por isso menos meu?  
Se posso pagar seis cavalos,  
Não são minhas as suas forças?*

---

<sup>153</sup> MARX, 2016, p. 157

<sup>154</sup> MARX, 2010, p. 33

<sup>155</sup> MARX, 2004, p. 157

*Corro e sou um homem probo,  
Como se tivesse vinte e quatro pernas.*

*Shakespeare, em “Timão de Atenas”:  
Ouro? Amarelo, brilhante, precioso ouro?  
Não, deuses, não sou homem que faça orações inconsequentes!  
Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em  
branco;  
o feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;  
o velho em jovem; o covarde em valente.  
Isto vai subornar vossos sacerdotes e vossos servidores,  
afastando-o de vós; vai tirar o travesseiro  
de debaixo da cabeça do homem mais robusto; este  
escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,  
bendizer amaldiçoados, fazer adorar  
a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os  
sentar no meio dos senadores com títulos,  
genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva  
inconsolável a casar-se novamente  
e que perfuma e embalsama, como um dia de abril, aquela  
perante a qual entregariam a garganta, o hospital  
e as úlceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita,  
prostituta comum de todo o gênero humano  
que semeia a discordia entre a multidão de nações.*

*E depois, abaixo:  
Ó tu, doce regicida, amável agente de separação  
entre o filho e o pai! Brilhante corruptor  
do mais puro leito do Himeneu! Valente Marte!  
Galanteador sempre jovem, viçoso, amado e delicado,  
cujo esplendor funde a neve sagrada  
que descansa sobre o seio de Diana! Deus visível,  
que soldas as coisas absolutamente impossíveis,  
obrigando-as a se beijarem; tu que sabes falar todas as línguas  
para todos os desígnios, ó tu, pedra de toque dos corações,  
pensa que o homem, teu escravo, rebela-se, e  
pela virtude que em ti reside, faze que nasçam entre eles as  
querelas que os destruam, a fim de que os animais  
possam conquistar o império do mundo! (MARX, 2004, p.  
157-158)*

## **7. O primeiro capítulo d'O Capital à luz da agonia kantiana: a crítica contra a economia-política feita por Marx se trata de uma crítica cujo objeto é seu inimigo no qual ela quer destruir**

Vimos que a crítica da economia-política não pode ser dissociada do propósito fundamental do marxismo, a saber, a revolução. Dessa forma, estudar O Capital pode se tornar uma empreitada mais elucidativa.

Antes de iniciar a descrição do primeiro capítulo, preciso deixar claro um elemento fundamental. **Há um mecanismo que se repete inúmeras vezes na exposição deste capítulo.** Sobre qual mecanismo estamos falando? Estamos falando de um mecanismo metafísico tipicamente hegeliano. **Este mecanismo se separa em dois polos que se propõe a se afirmarem mutuamente. No entanto, este mecanismo, na realidade, não existe.** O esforço de Marx é desnudar e descartar toda a economia-política e a descrição deste mecanismo que pode parecer tão sofisticado é apenas um falseamento da realidade: uma mentira. Se isto passar despercebido, todo o ápice da obra de Marx é jogado no lixo. Ainda sobre este mecanismo, é preciso ser dito que foi Marx quem descobriu o duplo caráter do trabalho no qual foi desdoblado para os demais elementos da economia-política<sup>156</sup>. Este duplo caráter que basearia Marx para evidenciar o fundamento da exploração no capitalismo. Deste duplo caráter que ficaria mais clara a desfaçatez da economia-política. A sua crueldade, a sua mistificação. Se se considerar o duplo caráter como uma obra da Teoria do Valor para reformar seus fundamentos e levianamente tratar este mecanismo como um amadurecimento de Marx para o elogio da ordem posta, tudo que foi exposto nesta monografia perecerá como um suco de laranja feito na aurora e apodrecido no entardecer.

**Portanto, um aviso! O calor da discussão das páginas passadas, e, em particular, das páginas sobre o problema da lógica, devem estar formigando na mente do leitor para que o aproveitamento destas páginas não seja em vão.**

Marx parte da identificação da sociedade burguesa como uma “enorme coleção de mercadorias” sendo a mercadoria sozinha sua forma elementar. Antes de adentrar os meandros da mercadoria, Marx faz um aviso dizendo que a mercadoria é um objeto externo. Um objeto externo do qual o homem se satisfaz com suas propriedades. Vejamos a razão desta relação passiva do homem frente a este objeto externo. O homem, no início do primeiro

---

<sup>156</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 101

capítulo, aparece como um homem já alienado e perplexo com este mundo que figura uma enorme coleção de mercadorias<sup>157</sup>.

A utilidade, que caracteriza as propriedades da mercadoria, isto é, como coisa útil, possui, como apresentado pela economia-política, uma dupla face: a primeira qualitativa e outra quantitativa. Esta utilidade é encarada como valor de uso e seu estudo, de acordo com Marx, é a merceologia. O valor de uso não pode ser compreendido de maneira dissociada do corpo da coisa útil e, ademais, nunca seria compreendida como custo de muito ou pouco trabalho dos homens para produzi-la. Para a economia-política, não interessa a análise quantitativa do valor de uso. Portanto, **sua determinação quantitativa é pressuposta idealmente e sua “realização”, sua aparência mundana, é o consumo**<sup>158</sup>.

O valor de troca é apresentado pela economia-política como uma mera relação quantitativa e puramente acidental. Um valor imanente e intrínseco à própria mercadoria. O valor de troca, de maneira mais clara, é um resíduo em comum entre duas mercadorias (Marx utiliza um exemplo geométrico na comparação entre figuras geométricas distintas através das áreas para elucidar melhor esta apresentação). O que isto quer dizer? Quer dizer que há algo comum entre duas mercadorias que não é visível pelas suas propriedades úteis<sup>159</sup>. **Cabe destacar que quando Marx indica que a economia-política trata o valor de troca como uma mera relação quantitativa e puramente acidental, na verdade, Marx indica que a economia-política não seria nada mais que uma metafísica aplicada.** Seria, de fato, a constatação da famosa inversão sujeito e predicado, a qual figuraria a mercadoria como sujeito e não mais como produto do homem<sup>160</sup>. E, mais, seria, talvez, como já dito, uma referência à crítica às mônadas desenvolvida por Kant. Se a mercadoria se basta por si só, como uma mônada, ela se apresentaria como se tivesse caído do céu e não teria qualquer razão para questionar sua existência. No entanto, seria justamente nesta formulação mística que Marx daria ênfase. Seria isso obra do acaso ou obra do sentido crítico carregado por Marx em toda sua obra? Seria, sem dúvida alguma, o sentido crítico pulsando implicitamente nessas páginas.

Não obstante, chama a atenção Marx, a economia-política não poderia tratar esta propriedade do valor de troca, que não é visível, como uma propriedade geométrica, física, etc. **Ela deve ser uma propriedade peculiar à mercadoria que ainda não foi nomeada**<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 97

<sup>158</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 97

<sup>159</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 98

<sup>160</sup> MARX, 2010, p. 33

<sup>161</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 98

**sem, no entanto, basear-se no valor de uso como determinação imanente. A economia-política, diz Marx, deve ir além para justificar sua metafísica.**

Assim, Marx diz:

*Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso. (MARX, 2013, vol. 1 p. 98)*

Seria possível, pela exposição da economia-política, medir a grandeza desta propriedade oculta do valor de troca? Antes desta operação, Marx diz que a economia-política trata a propriedade oculta do valor de troca como trabalho materializado para a produção de uma mercadoria. A dedução exposta pela economia-política indica que a grandeza da mercadoria reside no tempo médio social gasto na produção desta mercadoria. A operação para mensurá-la é uma operação baseada nas circunstâncias oferecidas pela natureza e pelo emprego médio da técnica desenvolvida até aquele momento histórico<sup>162</sup>. Ademais, diz Marx, para a economia-política, é possível a uma coisa possuir valor de uso e não possuir valor. Portanto, **para uma coisa possuir valor, como vimos, é condição necessária possuir valor de uso, isto é, possuir alguma propriedade útil no seu corpo físico**<sup>163</sup>. **No entanto, não se trata de uma condição suficiente.**

Mais adiante, Marx expõe como a economia-política trata o trabalho. Cabe destacar com profundidade o fundamento do trabalho. O trabalho, no imaginário da economia-política, é apenas trabalho cristalizado na mercadoria. No entanto, como diz Marx, que foi quem primeiro descobriu o duplo caráter do trabalho<sup>164</sup>, o trabalho se desdobra em dois. **O mecanismo é o mesmo. Há um duplo caráter, a saber, um trabalho útil e um trabalho abstrato**<sup>165</sup>. O trabalho útil, ou melhor, o trabalho como transformador de coisas da natureza acompanha o homem há milênios e é apenas uma face do trabalho para a economia-política. A questão que subjaz o trabalho como formador de coisas úteis surge quando se transcende a mercadoria e suas propriedades úteis e passamos a analisar seu valor-mercadoria<sup>166</sup>. **Aqui já está todo o embrião do que será exposto em outros capítulos d’O Capital, que permeará o debate sobre a mais-valia. A mais-valia é a implicação mais imediata de todo este invólucro místico.** Aliás, a única razão da economia-política raciocinar desta maneira é para manter o regime de exploração e espoliação baseada na propriedade privada alienada e na

<sup>162</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 99

<sup>163</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 100

<sup>164</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 101

<sup>165</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 101

<sup>166</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 102

troca. **Não há outra razão para existir a Teoria do Valor a não ser sua legitimação da ordem existente.**

Com isso, ao tomar como exemplo a relação entre duas mercadorias (casaco e linho), Marx diz:

*Uma quantidade maior de trabalho constitui, por si mesma, uma maior riqueza material, dois casacos em vez de um. Com dois casacos podem-se vestir duas pessoas; com um casaco, somente uma etc. No entanto, ao aumento da massa da riqueza material pode corresponder uma queda simultânea de sua grandeza de valor. Esse movimento antitético resulta do duplo caráter do trabalho. Naturalmente, a força produtiva é sempre a força produtiva de trabalho útil, concreto, e determina, na verdade, apenas o grau de eficácia de uma atividade produtiva adequada a um fim, num dado período de tempo. O trabalho útil se torna, desse modo, uma fonte mais rica ou mais pobre de produtos em proporção direta com o aumento ou a queda de sua força produtiva. Ao contrário, por si mesma, uma mudança da força produtiva não afeta em nada o trabalho representado no valor. Como a força produtiva diz respeito à forma concreta e útil do trabalho, é evidente que ela não pode mais afetar o trabalho, tão logo se abstraia dessa sua forma concreta e útil. Assim, o mesmo trabalho produz, nos mesmos períodos de tempo, sempre a mesma grandeza de valor, independentemente da variação da força produtiva. Mas ele fornece, no mesmo espaço de tempo, diferentes quantidades de valores de uso: uma quantidade maior quando a produtividade aumenta e menor quando ela diminui. A mesma variação da força produtiva, que aumenta a fertilidade do trabalho e, com isso, a massa dos valores de uso por ele produzida, diminui a grandeza de valor dessa massa total aumentada ao reduzir a quantidade de tempo de trabalho necessário à sua produção. E vice-versa. (MARX, 2013, vol. I p. 104)*

A economia-política diz que a possível correspondência entre a riqueza material e a grandeza de valor se deve pelo “fator multiplicador” do trabalho útil identificado na força produtiva. Esta possível correspondência é traduzida pela operação antitética entre o aumento dos valores de uso e a diminuição de trabalho humano empregado na produção, como descrito acima<sup>167</sup>. No entanto, qual seria a lei que basearia esta sofisticação? Marx diz que nenhuma. Marx está deixando evidente que essas discussões, esta “antitética”, não passam de uma falsidade, ou melhor, uma falsidade em seu princípio e, por isso, não menos falso.

Assim, Marx conclui que, para economia-política, o trabalho, ao ser empregado para produzir uma coisa, sendo esta coisa uma mercadoria, possui, também, um duplo caráter. **Não preciso me repetir dizendo que o mecanismo é o mesmo. Agora, a única diferença é a materialização deste trabalho como foi formulado.** Como se daria esta materialização? De

---

<sup>167</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 104

um lado, dispêndio abstrato e igual entre trabalhos e, do outro, o “dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica”<sup>168</sup>. **Novamente, temos aqui mais um rodeio lógico sem substância alguma. A falsidade das considerações da economia-política é evidente.**

Quando Marx inicia o terceiro item do capítulo um, a saber, sobre as formas do valor, vale um destaque. A descrição de Marx neste item se assemelha com a descrição de Hegel na Ciência da Lógica ao destrinchar a doutrina do ser, como vimos na terceira parte. Isto quer dizer que Marx opta por uma exposição hegeliana neste capítulo. No entanto, **cabe destacar que não se trata de uma investigação hegeliana sobre a economia-política. Trata-se apenas de uma exposição hegeliana, como foi bem pontuado por Marx no posfácio da segunda edição**<sup>169</sup>, lembrando que o seu método é o direto oposto do método de Hegel. **Enquanto Hegel trata a Ideia como demiurgo da realidade, Marx trata a ideia apenas como o “transposto” da matéria “na cabeça do homem”**<sup>170</sup>.

O que importa para nós, aqui, dentro da exposição da economia-política, é a constituição do valor na mercadoria na sua forma de equivalente e na sua forma desdobrada e, particularmente, a universal. Não estou indicando aqui que a constituição do valor nessas formas, simplesmente por que nos interessam, possuem um valor diferente. **Nem seria mais preciso repetir, pois a repetição torna o texto ainda mais prolixo. No entanto, faz-se necessário pela tamanha confusão gerada por este capítulo. O mecanismo, deixo claro, ainda é o mesmo! Em essência, nada mudou. Trata-se da descrição sofisticada da metafísica aplicada separada em dois polos que se afirmam. Nada além disso.**

Dessa maneira, a forma de equivalente surge para dar a possibilidade de uma mercadoria expressar seu valor. Como Marx já havia avisado, a sociedade burguesa se apresenta como uma enorme coleção de mercadorias. Dessa maneira, a expressão do valor de uma mercadoria A necessariamente se dá em relação a B. Nesta combinação, a mercadoria A possui a forma relativa da mercadoria e a mercadoria B a forma de equivalente (relação de A - B). Ambas as formas de valor da mercadoria são expressadas a depender da posição que se encontra a mercadoria nesta relação<sup>171</sup>. Em suma, o valor de uso da mercadoria B, na relação em que a mercadoria A expressa seu valor na mercadoria B, se torna a materialização quantitativa da mercadoria A. E a mercadoria A em relação à mercadoria B se torna a expressão qualitativa do valor: esta é a representação simples do valor de troca<sup>172</sup>. Nunca é

<sup>168</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 104

<sup>169</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 78

<sup>170</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 79

<sup>171</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 106

<sup>172</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 114

demais lembrar que, na economia-política, não há no valor de uma mercadoria um átomo de valor de uso<sup>173</sup>. **Portanto, o valor de uso da mercadoria B não passa de uma representação quantitativa e, por isso, abstraída de sua propriedade útil. Ou seja, não passa de uma criação social, de uma abstração.**

Não obstante, a economia-política não se contenta com a forma simples do valor, isto é, a relação de apenas duas mercadorias. A economia-política procura desdobrá-la em mais mercadorias. Desdobrando a forma valor para mais mercadorias além das duas iniciais da forma simples, Marx faz um apontamento de singular importância para esta monografia. Trata-se das “Insuficiências da forma de valor total ou desdobrada”. Como é exposto por Marx nesta expressão, há um equivalente particular que materializa a forma quantitativa do valor em seu valor de uso e há uma série indefinida de mercadorias que se expressam como forma relativa. Com isso, nas “Insuficiências”, diz Marx:

*Em primeiro lugar, a expressão de valor relativa da mercadoria é incompleta, pois sua série de representações jamais se conclui. A cadeia em que uma equiparação de valor se acrescenta a outra permanece sempre prolongável por meio de cada novo tipo de mercadoria que se apresenta, fornecendo, assim, o material para uma nova expressão de valor. Em segundo lugar, ela forma um colorido mosaico de expressões de valor, desconexas e variegadas. E, finalmente, se o valor relativo de cada mercadoria for devidamente expresso nessa forma desdobrada, a forma de valor relativa de cada mercadoria será uma série infinita de expressões de valor, diferente da forma de valor relativa de qualquer outra mercadoria. As insuficiências da forma de valor relativa e desdobrada se refletem na sua correspondente forma de equivalente. Como a forma natural de todo tipo de mercadoria individual é aqui uma forma de equivalente particular ao lado de inúmeras outras formas de equivalentes particulares, conclui-se que existem apenas formas de equivalentes limitadas, que se excluem mutuamente. Do mesmo modo, o tipo de trabalho determinado, concreto e útil contido em cada equivalente particular de mercadorias é uma forma apenas particular e, portanto, não exaustiva de manifestação do trabalho humano. De fato, este possui sua forma completa ou total de manifestação na cadeia plena dessas formas particulares de manifestação. Porém, assim ele não possui qualquer forma de manifestação unitária. (MARX, 2013, vol. I p. 115-116)*

As mercadorias na forma desdobrada formam “um colorido mosaico de expressões de valor, desconexas e variegadas”. A forma desdobrada, para infelicidade da economia-política, não combina as diferentes igualdades entre mercadorias, permitindo a formação de cadeias

---

<sup>173</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 98

infinitas de mercadorias. Diz Marx que a partir desta insuficiência, a economia-política procurou, assim, deduzir a forma do equivalente universal e, por tautologia, a forma dinheiro.

Mas, antes de analisar a forma que toma o equivalente universal para a economia-política, vale relembrar do problema da substância em Kant na antinomia do composto e do simples que porá fim ao debate sobre a substância do valor. A relação que podemos fazer entre Kant na Crítica da Razão Pura e em Marx nesta exposição se deve por uma razão mais profunda. O “problema da lógica”, que havia sido alertado por Colletti, retorna para a obra mais importante de Marx. **O “problema da lógica” só surge no primeiro capítulo, e, aliás, o capítulo mais importante, porque a “investigação” de Marx, ressalte-se as aspas, sobre a substância do valor não é, na verdade, uma investigação propriamente dita.** O esforço de Marx é dar inteligibilidade aos autores da economia-política e, ao fazer isso, deixar explícito quais eram as principais insuficiências de seu arcabouço científico. **Marx trata com desprezo a discussão da economia-política como tratou com desprezo o debate em torno da lógica.**

O que estaria por trás da exposição d’O Capital que permitiria Marx desnudar seu invólucro místico? Trata-se da velha discussão em torno do simples e do composto como na antitética da razão pura. O simples na economia-política é a expressão elementar da coleção de mercadorias, isto é, a própria mercadoria. O composto é a coleção de mercadorias expressa na forma desdoblada. A substância do valor, o trabalho, é destrinchada analiticamente através do tempo e do espaço: duração do tempo socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. No entanto, a determinação da substância do valor também é realizada em um jogo de espelhos entre mercadorias que formam “um colorido mosaico de expressões de valor, desconexas e variegadas”<sup>174</sup>. **A perplexidade sobre a forma desdoblada do valor é evidente e impõe a formação de um equivalente universal que possa arbitrar, mediar, as infinitas cadeias de valor que podem ser formadas entre as mercadorias. Contudo, o que determina a substância do valor: a sua infinita cadeia de valor referenciada em um equivalente universal arbitrário ou a investigação do seu tempo médio necessário para a produção de uma mercadoria?** Os rodeios em torno da substância do valor que Marx realiza no capítulo um d’O Capital carrega a dúvida imediata sobre o invólucro místico da substância do valor que, na verdade, é apenas a expressão do fetichismo da mercadoria. **Nunca é demais lembrar que o mecanismo exposto pela economia-política é o mesmo durante as diferentes materializações do valor. Ou seja, o**

---

<sup>174</sup> MARX, 2013, vol. 1 p. 115

**mecanismo da economia-política é único e autossuficiente.** Aliás, não é à toa que Marx terminaria o capítulo um descrevendo justamente o fetichismo da mercadoria.

Poderíamos argumentar que a substância do valor seja determinada pelo seu contrário e, portanto, a substância do valor seria determinada pelo valor de uso. No entanto, o valor, como diz Marx, não possui nenhum átomo de valor de uso. O que este enigma quer dizer? Quer dizer que a substância do valor é tão consistente que não para em pé nem com sua própria determinação. **O negativo em si na exposição d'O Capital serviu para indicar uma aparente “consciência-de-si” sobre o mundo místico da mercadoria. Como foi colocado por Marx nos Manuscritos, a consciência-de-si hegeliana é uma reflexão que expressa o egoísmo de quem interpreta a sociedade burguesa, porque “o Si abstraído e fixado para si é o homem enquanto egoísta abstrato que em sua pura abstração [é] o egoísmo elevado ao pensar”<sup>175</sup>.** O hegelianismo permite à reflexão do conceito se materializar e estabelecer critérios suficientes por si só como um “autômato que se prova a si mesmo”, como diz Marx na Sagrada Família<sup>176</sup>. O hegelianismo permite ir ao limite com a solução do problema da regressão como colocado por Kant. No entanto, **o hegelianismo permite que o rebatimento *ad infinitum* do conceito na matéria seja a determinação suficiente da lógica frente ao real. Para Marx, isso não seria nada senão uma falsidade em seu princípio**<sup>177</sup>.

Cabe destacar, mais uma vez, que a obra de Marx não possui uma ruptura em torno de sua crítica contra a sociedade burguesa. **O sentido da crítica em Marx é absolutamente homogêneo em toda a sua obra, desde seu doutoramento até a publicação d'O Capital. Nunca é demais lembrar que a crítica, para Marx, é uma arma e seu objeto o inimigo que se quer destruir, como foi colocado por Marx na Introdução à Crítica**<sup>178</sup>.

Por fim, no fetichismo da mercadoria, Marx escreve:

*É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente*

---

<sup>175</sup> MARX, 2004, p. 125

<sup>176</sup> MARX, 2003, p. 66

<sup>177</sup> MARX, 2004, p. 130

<sup>178</sup> MARX, 2010, p. 147

*quanto o próprio trabalho produtivo. Por essa razão, as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas por ela mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos Padres da Igreja. (MARX, 2013, vol. I p. 127-128)*

O fetichismo é a determinação substancial do valor e do mundo das mercadorias. Não haveria possibilidade da economia-política se sustentar sem recorrer a uma capa mística para se escorar. O esforço de Marx não pode ser deixado de lado. **A sua obra, O Capital, é a coroação da sua crítica mais ácida contra as instituições burguesas.** Aqui, ao expor a economia-política como sua, provoca sua dissolução. Em uma palavra, Marx n'O Capital procurou demolir o pilar de sustentação do elogio à ordem existente. Em pleno espírito político, indicou uma revolução ao declarar que a economia-política, na verdade, é uma criação social. **O marxismo convencional se limita a expor a suposta teoria do valor de Marx.** No entanto, procura esconder a razão fundamental do marxismo na revolução.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O idealismo alemão foi um esteio teórico fundamental para compreender o contexto no qual Marx se inseriu em seu tempo. O que pudemos compreender ao longo deste estudo foi a originalidade da obra de Marx que não toma partido de uma das partes no debate sobre a lógica e a ontologia. Aprendemos que Kant possuía origens consolidadas no materialismo de seu tempo, que a tradição do pensamento de Copérnico, Galileu, Newton, Hume e Locke foram absolutamente importantes para a formação filosófica de Kant. Esta tradição se baseia na mudança da perspectiva do homem no mundo e na natureza, libertando-se das amarras essenciais naturais que o movimento dos corpos celestes impunham sobre a vida humana. O que isto quer dizer? Quer dizer que esta tradição permitiu ao homem alterar o seu paradigma trágico relacionado ao ocultismo da religião. Possibilitou ao homem sua independência frente ao destino trágico da natureza. E, portanto, permitiu ao homem a formulação de uma ciência apartada do misticismo religioso: em uma palavra, deu-se o primeiro passo para a emancipação do homem frente à natureza.

Neste sentido, pudemos ultrapassar a primeira camada para adentrar o terreno da lógica por trás da tradição crítica kantiana. A primeira camada, sua caracterização geral, reside, portanto, em seu contexto histórico. A segunda, no entanto, trata-se da caracterização, ou melhor, da solução que Kant apresentou para o problema entre a razão metafísica e as ciências naturais, que, à época, estavam fortemente vinculadas ao empirismo. Dessa forma, foi-nos possível atentar para o “problema da regressão” do qual Luporini tanto chamou a atenção. O “problema da regressão” surge dentro dos debates lógicos em torno das ciências naturais influenciadas pela tradição de Copérnico. O “problema da regressão” é a dificuldade para determinar a substância, ressalte-se este termo, através da divisibilidade da matéria e da divisibilidade do corpo físico. O que isto quer dizer? A princípio, isto pode parecer demasiado abstrato, mas quando avançamos sobre este debate, pudemos nos deparar com os próprios elementos que identificam a lógica com a metafísica (física), os corpos, e com a geometria/matemática, as matérias. Daqui se desdobram naturalmente duas faces para encarar as coisas: o simples, parte irredutível do todo, e o composto, o todo que não pode ser mais generalizado. Deixando as coisas mais simples, e mais facilmente audíveis para aqueles acostumados ao jargão clássico, podemos chamá-los de particular (simples) e universal (composto). O simples, se se fundamenta por si só, pressupõe uma unidade (um composto) contingencial, acidental, isto é, em uma palavra, metafísica. O composto, se se fundamenta por si só, possui infinitas, e não indefinidas, partes simples e, portanto, expressa a

matemática. Podemos perceber que, se se parte do simples, exclui-se o composto e, se se parte do composto, exclui-se o simples. A tentativa de Kant reside em unir estes dois mundos: o mundo da metafísica (física), que excluía o composto, e da matemática, que excluía o simples. Como ele faria isto? Através de uma ambiguidade. Ora Kant defenderia uma demonstração baseada em uma substância única e impenetrável da coisa em si, ora defenderia uma demonstração baseada em um composto com infinitas partes simples. Apesar disso, Luporini diz que, quando Kant indica um apelo à determinação do composto em detrimento do simples, já poderíamos identificar os germes da dialética que foi desenvolvida por Hegel. Hegel, frente ao problema da regressão, apenas levou ao limite a especulação por detrás da determinação do composto e fundamentou toda uma filosofia baseada em um ser negativo em si. Isto é, fundamentou uma filosofia, como diz Marx, falsa por princípio<sup>179</sup>.

Frente a esta ambiguidade kantiana, pudemos nos desgarrar destes meandros abstratos e áridos e nos deparar com a nascente do pensamento materialista com os materialistas franceses, a saber, Condillac e Helvétius. No decorrer do estudo, percebemos o grande peso que ambos os autores tiveram na obra de Marx. Chegamos a uma constatação absolutamente importante. O materialismo de Marx, ao conectar a nascente materialista francesa com o epicurismo, inaugurou um materialismo absolutamente destruidor e, por natureza, um materialismo com um sentido político. O contexto de surgimento deste materialismo, para nós, foi amplamente identificado já na tese de doutorado de Marx quando Marx se afasta da visão corrente do idealismo alemão sobre o suposto “empirismo científico” de Epicuro ao assumir a versão de Lucrécio sobre o atomismo.

O contexto político, apresentado por Colletti, foi fundamental para analisar as influências que Marx recebeu, principalmente de Adam Smith e, indiretamente, por Rousseau. O apelo às paixões e aos sentimentos é a tônica de toda obra de Marx. Quando Marx diz que o homem na sociedade burguesa é um homem essencialmente apaixonado, pois é um padecedor, a crise, a desilusão são marcas profundas de sua crítica<sup>180</sup>. A moral, a essência humana, decorre, para Marx, do fundamento de um homem extraviado e absolutamente perplexo com a profunda desintegração do laço de comunidade e afetividade que antes poderia compartilhar entre si. Seria, aliás, dessa forma que não poderíamos abdicar da influência kantiana, pois Hegel nem sequer identifica o problema e a decadência da moral como algo material, mas, antes, a considera como uma moda intelectual que ele próprio se

---

<sup>179</sup> MARX, 2004, p. 129-130

<sup>180</sup> MARX, 2004, p. 128

propôs a dar um fim<sup>181</sup>. Kant evidencia sua perplexidade, como bem apontado por Colletti, em torno da sociedade de mercado e isto não pode ser, e, aliás, não foi, aqui nesta monografia, desprezado.

Ao fim, pudemos observar a construção da crítica da economia-política, não como uma crítica com um sentido positivista, um sentido reformador da sociedade burguesa, mas sim uma crítica que perpassa toda sua obra e que foi muito bem descrita pelo Marx “jovem” na Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel. Ao final do estudo da monografia, de uma vez por todas, fica evidente a continuidade da obra de Marx desde sua juventude e, aliás, desde seu doutoramento. A crítica da economia-política indica que a lei abstrata que a fundamenta é, na verdade, a “lei da ausência de leis”. A economia-política cria uma fantasia no momento em que cria leis férreas, pois suas leis férreas não são nada mais que leis tomadas ao acaso, como um mero contingente. Dessa forma, uma mera contingência pode ser confrontada com uma outra contingência igualmente incidental, igualmente arbitrária, falsa. Em resumo, o que Marx conclui sobre a economia-política? Marx conclui que a economia-política não passa de uma metafísica aplicada. A raiz kantiana que se pode reivindicar nesta crítica reside na perplexidade moral frente a uma sociedade ampla e absolutamente fragmentada. Ou melhor, em uma sociedade de mercado que se coisificou em torno do invólucro místico da “enorme coleção de mercadorias”. Ou, como Marx expôs nos Manuscritos, o homem possui seus laços essenciais na sociedade de mercado através da troca e, impelido pelas suas carências imediatas, egoístas, o homem não se identifica mais com a antiga moral social: em resumo, este homem é um homem que se extraviou de si mesmo. Esta sociabilidade insociável, alertada por Kant, ergue comunidades humanas baseadas na pilhagem<sup>182</sup>. E esta pilhagem é o retrato da “essência” (ressalte-se as aspas) humana na sociedade de mercado; é o âmago de um homem egoísta, associal, ferramenta maquinial, monstro físico e espiritual<sup>183</sup>: é o retrato de uma barbárie anunciada.

**O materialismo apresentado nesta monografia, o materialismo de Marx, em uma palavra, é a desilusão com a realidade posta e a revolta intrínseca em um homem que não perdeu suas paixões. É a negação do destino, a fundamentação do acaso. É, sem mais nem menos, a revolução.** Neste espírito que fizemos uma monografia ao estilo de Marx em carta ao amigo Ruge, em setembro de 1843<sup>184</sup>. Nesta carta, Marx diz que não quer antecipar o mundo de maneira dogmática e, sim, que quer encontrar o novo mundo mediante

---

<sup>181</sup> HEGEL, 2004, p. 3

<sup>182</sup> MARX, 2016, p. 158

<sup>183</sup> MARX, 2016, p. 155

<sup>184</sup> Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm#4> (Último acesso em 23/11/2021)

a crítica impiedosa, e destruidora<sup>185</sup>, de tudo o que nos precede, sem temer os resultados que ela nos conduza, sem temer o conflito com os que detêm o poder. E, aqui, refiro-me claramente à corrente predominante de interpretação do marxismo (hegeliana).

---

<sup>185</sup> Ressalte-se que o objetivo destruidor da crítica aqui empregada é o objetivo da crítica de Marx já apresentado na Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (2010). Portanto, estamos apenas mantendo a coerência da obra de Marx dentro desta monografia.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARISTÓTELES. Retórica das paixões. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CARROLL, Lewis. Através do espelho e o que Alice encontrou lá. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

CARVALHO, Olavo de. O Jardim das Aflições. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

COLLETTI, Lucio. La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.

COLLETTI, Lucio. Ultrapassando o marxismo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1983.

COLLETTI, Lucio. Marxism and Hegel. New York: New Left Books, 1973.

COLLETTI, Lucio. From Rousseau to Lenin. New York/London: New Left Books, 1972.

COLLIN, Denis. Epicuro e a formação do pensamento de Marx. POLITEIA: Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 6, n. 1, p. 15-27, 2006.

CONDILLAC, Étienne; HELVÉTIUS, Claude-Adrien; DEGÉRANDO, Marie-Joseph. Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

COUTINHO, Sérgio Augusto de Avellar. Revolução gramscista no Ocidente. Rio de Janeiro: Ombro a Ombro, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 2007.

FOUCAULT, Michel. Marx, Nietzsche e Freud. São Paulo: Princípio, 1998.

GRESPAN, Jorge. A dialética do avesso. Crítica Marxista, São Paulo, Boitempo, v.1, n.14, 2002, p. 26-47.

HEGEL, Friedrich. Scienza della Logica. Tomo primo. Bari: Laterza, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Kant and the Problems of Metaphysics. Indiana: Indiana University Press, 1965.

HEINRICH, Michael. Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2018.

KANT, Immanuel. Critique of pure reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, Immanuel. Lecture on Logics. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, Immanuel. Lógica. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2011.

KANT, Immanuel. Metaphysical Foundations of Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KANT, Immanuel. Theoretical philosophy, 1755 - 1770. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KURZ, Robert. O Colapso da Modernidade. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993

LEIBNIZ, Gottfried. Discurso de Metafísica. Coimbra: Edições 70, 2017

LENIN, V. I.. Lenin Collected Works. Progress Publishers, vol. 2, Moscow, 1976.

LENIN, V. I.. Lenin Collected Works. Progress Publishers, vol. 14, Moscow, 1976.

LUKÁCS, György. Estetica. Ediciones Grijalbo, S.A., 1966.

LUKÁCS, György. História e Consciência de Classe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. Para uma Ontologia do Ser Social I. Boitempo Editorial, São Paulo, 2012.

LUPORINI, Cesare. Spazio e Materia in Kant. G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1961.

MARX, Karl. Carta a Arnold Ruge. Disponível em:<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm#4> (Último acesso em 26/11/2021)

MARX, Karl. O Capital: Crítica da Economia Política. Boitempo Editorial, vol.1, São Paulo, 2013.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2010.

- MARX, Karl, Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. Miséria da Filosofia. Global Editora e Distribuidora, São Paulo, 1985.
- MARX, Karl. A questão judaica. Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/marx\\_questao\\_judaica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf) (Último acesso em 17/11/2021)
- MARX, Karl. A Sagrada Família. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl, Teorias da Mais-valia: História Crítica do Pensamento Econômico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- MARX, K., & CAUX, L. P. de. (2016). Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique". *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21(1), 147-161.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Marx & Engels Collected Works. Lawrence & Wishart, vol. 1, London, 2010.
- NEWTON, Isaac. Mathematical Principles of Natural Philosophy. Vol. 1. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press, 1934.
- NEWTON, Isaac. Mathematical Principles of Natural Philosophy. Vol. 2. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press, 1934.
- PESSANHA, José Américo Motta. As delícias do jardim. Disponível em:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5096788/mod\\_resource/content/1/As%20del%C3%ADcias%20do%20jardim%20-%20Jos%C3%A9%20Am%C3%A9rico%20Motta%20Pessanha.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5096788/mod_resource/content/1/As%20del%C3%ADcias%20do%20jardim%20-%20Jos%C3%A9%20Am%C3%A9rico%20Motta%20Pessanha.pdf) (Último acesso em 17/11/2021)
- ROCKMORE, Tom. Através do espelho kantiano: observações sobre Fichte e o idealismo (alemão). Disponível em: <https://doi.org/10.4000/ref.410> (Último acesso em 17/11/2021)
- SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo: Martins Fontes, 2002.