

# A DIALÉTICA ENTRE O MÉTODO E A REALIDADE: Um projeto para organizar a contradição

Leonardo Ferreira Guimarães<sup>1</sup>

## RESUMO

Diante da necessidade premente de unificar as perspectivas políticas da esquerda anticapitalista, este artigo, atuando no terreno metateórico da dialética materialista, busca oferecer uma pequena contribuição. Os debates entre marxistas e destes com autores de outras teorias críticas muitas vezes são pautados por uma certa unilateralidade da análise. Tal unilateralidade pode privilegiar um polo da contradição diminuindo ou invalidando a relevância do outro. Espera-se que uma formulação da dialética materialista que dê enfoque ao elemento reflexivo e à necessidade de manutenção da tensão entre os polos da contradição, garantindo a dignidade conceitual deles, possa auxiliar nas disputas. Para delimitar melhor os conceitos e determinidades centrais à dialética, este artigo explora uma leitura marxista e materialista da *Ciência da Lógica* de Georg W. F. Hegel. Para isso são tratadas as categorias centrais da *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica* buscando, ao final, dar precisão teórica ao conceito de *forma social* cunhado, mas não definido, por Karl Marx.

**Palavras-chave:** Método da Economia Política; Dialética e Ciência da Lógica

## INTRODUÇÃO

Desde as lutas sociais que ganharam visibilidade nas jornadas de junho de 2013 e, sobretudo, desde o golpe de Estado ocorrido no Brasil em 2016, que a necessidade de projetos de unificação das esquerdas anticapitalistas marca intensa presença nos discursos intelectuais e militantes. Sendo as armas da crítica um elemento caro à luta de classes, é parte das tarefas dos intelectuais críticos levar essa necessidade para o terreno de debates teóricos.

A disputa entre projetos alternativos de sociedade se relaciona com a disputa por teorias críticas sobre a sociedade capitalista. Tendo em vista o papel histórico de longa data que o marxismo cumpre no debate intelectual das esquerdas anticapitalistas, trazer a Crítica da Economia Política ao centro dessa tarefa histórica é pertinente. Do ponto de vista metodológico parece haver necessidade de uma retomada da discussão da dialética enquanto método e estrutura da realidade capitalista. É a essa tarefa que se dedica este artigo.

---

<sup>1</sup> O autor é professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP) e doutorando no programa de Economia do Desenvolvimento da Faculdade de Economia Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo (FEA-USP) sob orientação de Leda Maria Paulani.

Recuperar o debate sobre o que é e como se recorre intelectualmente à dialética pode auxiliar tanto na conciliação de debates entre autores marxistas quanto destes com os demais teóricos críticos da sociedade. Trata-se aqui de uma aposta na construção de uma perspectiva de dialética focada em organizar a contradição no interior destes debates, entendendo que eles refletem contradições objetivas da sociedade.

Há algo de comum entre a crítica de autores pós-estruturalistas<sup>2</sup> aos enunciados universais, e alguns debates no interior do marxismo desde o começo do século XX. Autores do primeiro grupo procuraram distintas formas de decretar o fim de enunciados universais. Tais enunciados foram rejeitados tanto em sua forma política – como nas pautas de emancipação radical e revolução<sup>3</sup> – quanto em suas expressões diretamente teóricas nas críticas ao hegelianismo e ao marxismo.

As defesas de pensamentos que privilegiam a diferença, a particularidade ou a localidade das narrativas figuram entre os elementos centrais da rejeição ou crítica ao Universal. Por outro lado, do começo do século XX até hoje é possível encontrar debates entre marxistas adeptos de tradições de pensamento voltadas para análises históricas e políticas concretas e aqueles voltados para análises sistêmicas de cunho filosófico ou comprometidas com as leis tendenciais do movimento de acumulação de capital. A multiplicidade da ação histórica aparece como uma oposição à unicidade das necessidades na acumulação de capital.

Entende-se aqui o projeto dialético como aquele que visa organizar a contradição. O objetivo central deste artigo é dar acabamento à própria noção de dialética e ao seu lugar como parte do método da Economia Política. Espera-se que isso auxilie na tarefa de manter viva uma dialética que, pela sua própria essência e formação histórica, seja crítica. Sabendo que toda uma tradição que vem de Hegel entende a dialética como um “espírito de contradição organizado” (Arantes, 1996, p. 213) a torção feita aqui que predica a dialética como projeto e não como espírito é intencional. Este artigo busca acentuar a dimensão propositiva de intervenção no interior do debate intelectual. O objetivo aqui é participar da *posição* da dialética enquanto projeto.

Pode-se dizer que nos campos da crítica há uma tendência em polarizar teorias de acordo com o acento tônico delas oscilar entre o polo da universalidade ou da particularidade. Esse acento delimita os determinantes centrais do processo sócio-histórico: do lado da universalidade, esses determinantes

---

<sup>2</sup> Não cabe neste artigo problematizar a utilização do termo pós-estruturalista. Seu uso aqui é análogo ao que pode ser observado em (Choat, 2010) que o atribui às linhagens de pensamento comprometidas com alguma forma de continuidade das perspectivas de Lyotard, Derrida, Foucault e Deleuze.

<sup>3</sup> Para um exemplo da rejeição da emancipação e da unidade do pensamento, cf. (Lyotard, 1985, 1988)

são principalmente coisas que se movem com o aparente automatismo lógico-conceitual; do lado da particularidade, trata-se da indeterminação vinda da contingência e das disputas que efetivamente acontecem no cenário da história, da política e da luta de classes.

O objetivo aqui é elaborar uma exposição da dialética que auxilie na conciliação entre esses polos. Nesse sentido, a noção de forma social que foi mobilizada, mas não tratada diretamente, por Karl Marx e pela tradição marxista ganha aqui centralidade.

A manutenção da tensão entre os polos contraditórios da Universalidade ou da Particularidade aparece em duas formas: ou uma suspensão paralisante do juízo erigida em norma, ou a organização da contradição e da não-identidade dos objetos da experiência em uma unidade inteligível e não-idêntica. A segunda forma demanda que se superem as formas dominantes do entendimento e da lógica.

Com tais finalidades e objetivos, este artigo se estrutura da seguinte forma: a primeira seção após esta introdução expõe algumas das dificuldades na exposição do que vem a ser a dialética e levanta o caráter político de tal exercício; a segunda seção trará uma exposição direta sobre a dialética colocando no centro da análise a relação entre a *Ciência da Lógica* de Hegel e a estrutura de *O Capital* de Marx; a terceira seção define e conceitua a noção de forma social como elemento de mediação entre as relações sociais diretas e as análises no nível do conceito; seguem-se as considerações finais.

## **A DIALÉTICA E SUA EXPOSIÇÃO**

Há algum misticismo envolvido na percepção geral do que seria, enfim, a dialética. Quando não é alvo de definições redutoras como a usual forma da DiaMat “tese, antítese e síntese”, a dialética por vezes é tratada como algo que não pode ser definido, intangível ou quase inefável. Com a dialética marxista, essa aura misteriosa da dialética recebe ainda o peso das certezas necessárias na atuação política direta, que atinge o marxismo por sua relação com as lutas políticas anticapitalistas dos mais diversos matizes, frequentemente rivais entre si.

Os eventos ocorridos nesta longa crise social que o capitalismo mantém desde 2008 (mas cujas raízes podem ser traçadas desde os anos 1970) acompanharam transformações no interior dos discursos intelectuais no sentido de uma tendência à politização e à radicalização. Na ação política, tem-se também a notícia do crescimento consistente, nos últimos anos na América Latina, das fileiras de Partidos e movimentos de esquerda radical anticapitalista e socialista. No interior de tais partidos e movimentos, ampliou-se significativamente o espaço para discussões sobre causas ligadas às assim chamadas minorias – em torno das questões de raça, etnia, sexualidade e gênero, por exemplo.

Entre os anos 1980 e as lutas de 2013 no Brasil, por exemplo, tais temáticas tendiam a serem rejeitadas no interior da esquerda radical e socialista sob pecha de serem pós-modernas. O termo, inclusive, ganhou tamanha conotação pejorativa em tais espaços que suas origens e seu sentido ficaram perdidos nas organizações militantes, sendo usado como uma ofensa e uma deslegitimação expressa. Parafrazeando Bento Prado Junior que dizia que sempre se é o irracionalista de alguém<sup>4</sup>, pode-se dizer que durante o período citado o mesmo vale para um certo uso vazio de conteúdo da noção pós-moderno.

Paralelamente ao aumento da aceitação dos discursos sobre as questões particulares às minorias no debate radical e socialista, debates sobre lutas sociais fora do espaço explícito da luta de classes, como gênero, sexualidade, raça e questões étnicas, vêm ganhando um viés progressivamente mais relacionado à luta de classes. Simultânea e contraditoriamente, os movimentos e perspectivas abertamente reacionários cresceram sistematicamente no mundo todo. Como a dialética é, desde o século XVIII, um elemento crucial para um discurso crítico radical, trata-se de:

[de mais uma vez reabrir o] processo relativo à dialética, cuja forma não idealista acabou por decair e se transformar em dogma, exatamente como a forma idealista se degradou em patrimônio cultural [...]. A filosofia contemporânea, nas poucas vezes em que trata de algo efetivamente material, sempre recai, uma vez mais, seja no âmbito arbitrário da visão de mundo, seja naquele formalismo, naquele "elemento indiferente" contra o qual Hegel tinha se levantado. (ADORNO, 2010, p. 15)

O que seria essa dialética sobre a qual queremos reabrir o processo? Paulo Arantes levanta uma conversa entre Hegel e Goethe na qual o primeiro apresenta uma definição para a dialética como algo que “nada mais é do que o espírito de contradição ordenado, e metodicamente cultivado, alguma coisa que se encontra em todos os homens, o dom supremo de distinguir o verdadeiro do falso” (ARANTES, 1996, p. 213).

Para as finalidades deste trabalho, centrado na Crítica da Economia Política e nas demandas oriundas das lutas políticas e sociais, é possível, e talvez seja necessária, uma pequena reelaboração. A primeira e menos controversa segue o exemplo de Theodor Adorno (2013) e Vladimir Safatle e substitui

---

<sup>4</sup> “Bento Prado Júnior [...] costumava lembrar [...] que: ‘Sempre se é o irracionalista de alguém.’ Tudo indica que, infelizmente, caminhamos para um tempo onde será necessário acrescentar: ‘Sempre se é o niilista de alguém’ e, pior, ‘Sempre se é o terrorista de alguém’. Ou seja, sempre há alguém querendo nos expulsar da razão, da criação, da política. [...] Acusações dessa natureza são apenas a última arma desesperada daqueles que têm medo de a crítica ir ‘longe demais’, colocar em questão o que, para alguns, não deveria ser questionado, transformar a crítica, de mera comparação entre valores e caso, ao questionamento de nossos próprios valores fundamentais. Spinoza, Schelling, Rousseau, Heidegger, Nietzsche, Derrida, Adorno, Foucault, Bataille, Benjamín, até mesmo Hegel (se nos fiarmos em gente como Karl Popper), todos eles tiveram que, um dia, ouvir esconjurações dessa natureza.” (SAFATLE, 2012, p. 245-246)

ordenado por organizado, buscando dar relevo à problemática conotação que a palavra ordem possui no contexto contemporâneo. O foco aqui também será todo sobre a parte da “definição” onde consta “espírito de contradição [organizado]”. O restante do trecho explicativo de Hegel, além de fugir dos objetivos deste artigo, já foi bastante bem explorado por Paulo Arantes (1996, p. 213-243).

Mas o que mais poderia ser alterado para definirmos a dialética? Antes de elaborar essa pergunta, cabe pôr uma outra, que precede.

### **Pode a dialética definir?**

A dificuldade em definir a dialética e em definir conceitos a partir da dialética é constantemente atestada pelos autores inscritos em seu registro. Reinaldo Carcanholo (2011), por exemplo, sempre buscou lembrar que a dialética é avessa a definições, sobretudo à moda do *mainstream* da ciência atual.

Ruy Fausto (1987) ressalta a dependência que a dialética possui das significações obscuras, das zonas de sombra geradas pela relação conflituosa entre o objeto e a iluminação dos conceitos operados pelo sujeito. Assim, um conceito bem definido à moda positivista necessariamente pecaria por esconder aquilo que reside na zona de sombra do objeto. O filósofo uspiano marca também a necessidade de manter em mente a dialética entre posição e pressuposição. Aquilo que não está posto, mas somente pressuposto, em um dado objeto seria descartado pelas definições ordinárias e, portanto, a definição seria, necessariamente, débil.

Fora do campo marxista, Judith Butler (1987), anuncia a não-univocidade do uso do verbo ser na retórica de Hegel, ela aponta a raridade com a qual a o fardo da predicação (*predicative burden*) marca presença no texto hegeliano. Fardo esse que surge quando atribuímos um predicado a algo, criando assim uma identidade aparentemente sólida contra a qual o objeto, sempre em movimento, falhará em se identificar completamente. As identificações para a dialética se tratam de processos não-idênticos em que a relação sujeito-objeto é não-trivial e algo sempre sobra, nunca sendo identificado. Reforçando a debilidade de uma definição usual.

Adorno é outro a discutir mais diretamente do que se trata a dialética. As transcrições de seu curso de Introdução à Dialética dado em 1958 (ADORNO, 2013) compõem uma de suas publicações mais claras e diretas, bastante distante do estilo elíptico e repleto de seqüências longas de orações subordinadas de boa parte de seus escritos.

Na *Introdução à Dialética*, Adorno lista duas determinações para a dialética. Por um lado, ela é uma metodologia, um método ou organização para o pensamento. Pelo outro, ela é algo da própria coisa, uma condição concreta de sua existência, uma espécie de estrutura objetiva que deve servir como parâmetro de comparação e avaliação constante do conhecimento produzido e da prática a ele relacionada.

A disciplina dialética demanda uma relação qualificada entre sujeito e objeto, um método e uma ontologia da essência, não de um ser abstrato, mas da essência que condensa reflexividade, negação e movimento. A aparente contradição em termos falar de uma ontologia da essência e não do ser é real e perfeitamente possível dentro do que se entende por essência na *Ciência da Lógica* de Hegel: uma unidade contraditória das determinações da reflexão que se opera entre objeto e sujeito, entre o ser e o conceito. Ou seja, dentro da essência o ser está pressuposto, mas não um ser qualquer, abstrato, um ser com existência concreta de coisa em si. Como nos diz Adorno na *Dialética Negativa*:

Nenhum ser sem ente. O algo enquanto substrato do conceito, necessário em termos de pensamento, enquanto substrato mesmo do conceito de ser, é a abstração mais extrema do caráter coisal não-idêntico ao pensamento. Essa abstração, porém, não pode ser eliminada por nenhum outro processo de pensamento; sem o algo a lógica formal não pode ser pensada. Essa não pode ser purificada de seu rudimento metalógico. A possibilidade de o pensamento se livrar desse caráter coisal por meio da forma do “em geral”, ou seja, a suposição de uma forma absoluta, é ilusória. (ADORNO, 2010, p. 119)

A conturbada relação de aproximação e afastamento do sujeito com o objeto não é algo a ser eliminado, ao contrário, é uma marca de radicalidade. Pensando com Marx, que lembrou em vários momentos que para o humano a raiz é o próprio humano, entende-se que não faz sentido um pensar que se esqueça da relação entre o humano e a coisa pensada. Pensar o objeto implica na relação prática com o mesmo e depende da existência dessa relação. A substância, em constante movimento, é o que compõe o sujeito. O “não-conceitual do conceito”, ponto fundamental da *Dialética Negativa* (ADORNO, 2010) é coisa conceituada, o objeto sobre o qual se pensa e se elaboram os conceitos.

Algo sempre resiste na coisa. Classificações, definições, determinações, identidades e conceitos deixam de fora algo do objeto. Isso ocorre tendo em vista que se nosso objeto é como o da Economia Política, por exemplo, as contradições internas à sua existência se colocam em movimento. Além disso restam as zonas de sombra não capturadas em uma dada definição e a diferença entre a unidade de um conceito e a multiplicidade das formas de existência e aparecimento dos objetos concretos.

Para essa tradição da dialética, há sempre algo na coisa que é vazio de conceito, obscuro ao olhar do sujeito e que foge constantemente à completa apreensão. A coisa sobre a qual se pensa e se tecem os

conceitos é distinta de seus momentos particulares, de seus estados estáticos grafados pelas definições.

Em vez do olhar positivo, que coloca como meta a diminuição assintótica da distância entre o conhecimento produzido e a coisa, uma dialética como a dialética negativa de Adorno foca na permanência do não-contato. O não-idêntico carrega algo daquele elemento do objeto que, ainda que não seja sempre o mesmo, sempre resiste à imposição das predicções e definições.

Há na dialética esse movimento constante de enfatizar o não-idêntico, os momentos de oposição e contradição. Mas, trata-se também de buscar compreender e assimilar por meio da atividade intelectual esses movimentos de contradição e não-identidade que não se esgotam no conceito (ADORNO, 2013, p. 40)

No entanto, conceito existe e mesmo na dialética negativa Adorno trata do momento de identidade entre conceito e coisa. Dentro da dupla determinação da dialética enquanto método e enquanto movimento das contradições internas das coisas, ainda se trata de uma dupla determinação (contraditória) da própria dialética. Há, portanto, uma unidade nessa contradição, organizada enquanto processo.

[...A] dialética é precisamente aquilo que se empenha em expressar a oposição entre o sujeito e o objeto, a oposição entre coisa e método [...] e por outro lado deve voltar a pô-los como com uno e desta forma erradicar essa oposição do mundo. Mas, como imaginar algo semelhante? (ADORNO, 2010, p. 41)

Assim, não se trata de rejeitar de todo a possibilidade de definir e conceituar. Por outro lado, há que se manter no discurso e na prática a noção da permanente não-identidade que resiste em qualquer identidade. A dialética, portanto, pode ser entendida com um esforço constante de buscar conciliar o pensamento e a coisa pensada, sem perder de vistas as contradições da coisa que devem fazer reflexo em seu conceito. Os conceitos, para a dialética, são ao mesmo tempo elementos do pensamento e a posição como unidade da imensa multiplicidade contraditória da coisa sobre a qual produzimos os conceitos.

Talvez por isso, dada a pesada carga que a noção de definição traz em uma sociedade dominada por uma ciência da identidade obliterada de seu não-idêntico, que tantos autores da dialética tenham falado sobre uma aversão às definições. Todavia, se mantivermos em mente o caráter necessariamente limitado de uma definição, apontando as contradições e não-identidades inerentes ao abismo que resiste entre coisa e pensamento, é possível definir, portanto, as determinações internas da coisa.

## **Por uma definição da dialética para a luta de classes**

A definição da dialética dada por Hegel à Goethe não pode ser encontrada em nenhum de seus textos escritos, tampouco ele nos oferece alguma outra definição que responda à mesma questão: “a dialética é ...”

Paulo Eduardo Arantes (1996) e Theodor Adorno (2013) já argumentaram suficientemente sobre a invulgaridade de tal definição que em nada se assemelha a fórmulas limitadoras como “tese, antítese e síntese”. Tampouco ela estabelece uma predicação definida enquanto método, lógica ou modo de exposição.

Quanto ao uso do conceito de Espírito na dada definição, cabe lembrar que há toda uma leitura de Hegel que, nas últimas décadas, reconhece no espírito hegeliano coisas que não são da ordem daquilo que usualmente os marxistas chamam de idealista.<sup>5</sup> Todavia, manter o termo parece ser desnecessário neste momento. Uma formulação mais direta e orientada às finalidades deste trabalho pode colocar a ênfase na materialidade e nas questões sócio-políticas de nossos tempos.

Nos últimos cinco anos, pelo menos, observou-se um aumento da truculência explícita no monopólio do Estado burguês sobre o uso da violência. Além do fato de – sobretudo após o golpe de Estado ocorrido no Brasil em 2016 – termos saído de uma perspectiva política pautada pela tentativa de conciliação com a burguesia, o que pode ter expressão em um desvelamento progressivo da luta de classes. Pode-se entender esses fenômenos como conectados à ampliação dos efeitos de um estado de emergência econômico, em particular, e de um estado de exceção permanente, em geral (AGAMBEN, 2004; PAULANI, 2008, 2010). Destarte, é premente a necessidade de desenvolvermos ferramentas intelectuais críticas para compreender o núcleo das contradições atuais. O objetivo disso habita na necessidade de sairmos do atual estado de incerteza quanto as estratégias e táticas de ações políticas visando a emancipação do gênero humano do jugo da relação de capital.

Mas não são evidentes os vínculos entre a luta prática de classes e os aspectos mais basais das teorias críticas sobre a sociedade, como a Economia Política marxista. Eles envolvem a necessidade de desenvolver critérios de validação e verificação coletiva dos conhecimentos produzidos. Para isso, talvez seja útil uma formulação explícita da dialética focada no entendimento da unidade que envolve o caos aparente das contradições. Sejam ela contradições da própria realidade social ou contradições entre as teorias, discursos e diretivas práticas de ação.

---

<sup>5</sup> Cf. (BOUGEOIS, 1991; KOJÈVE, 2002; SAFATLE, 2006)



Mas, antes de expor a definição proposta da dialética em si, pode-se explorar um pouco mais os aspectos que a motivam.

Mesmo se pensarmos para além do positivismo em suas variadas vertentes, o *status quo* da ciência moderna negligencia os aspectos contraditórios da realidade observável e taxativamente rejeita o uso da contradição no discurso científico. Os princípios da não-contradição e do terceiro excluído são dois dos três postulados de base para a lógica formal, que funciona como um pano de fundo para todo o *mainstream* da ciência moderna.

Nesse sentido, a dialética necessariamente é uma força de oposição a esse *status quo*, por ser fundamentada naquilo que a lógica formal rejeita como erro e ignora como fundamento (a contradição e a possibilidade de uma identidade não-idêntica<sup>6</sup>). Como compõe cada conceito a partir dos aspectos negativos e contraditórios interiores à coisa conceituada, ela também é necessariamente crítica àquilo que analisa, pois foca os conflitos, os limites e as transformações nos objetos. Entretanto, algumas versões da dialética podem ser usadas por um vasto número de distintos projetos sociais, até mesmo projetos reacionários ou reformistas.

Como projeto científico, a dialética implica noções de verdade também opostas às das epistemologias *mainstream*. Isso se dá pelo caráter, já citado, de que a identidade não-idêntica e a contradição são entendidos como princípios básicos para a possibilidade de construção do conhecimento dialético, enquanto para a lógica formal eles possuem o estatuto de erro e são, portanto, interditados. Se a contradição é entendida como elemento básico da realidade vivida e observada, a dialética busca dar a ela inteligibilidade e organização, ao menos no nível do pensamento.

A forma como se entende o que é verdadeiro ou falso carrega implicações nas ações humanas, posto que se relacionam com critérios de inteligibilidade, verificação e normatização (sejam explícitos ou tácitos). Além disso, paradigmas científicos produzem implicações práticas, tendo em vista a racionalização da produção e das condutas humanas.

A racionalização das condutas pode ser vista no ambiente produtivo com as técnicas de gestão de pessoas que são como técnicas de controle das relações sociais de trabalho. As disputas por programas educacionais e modos de lidar com a educação formal também exibem projetos científicos explícitos exibem outro traço da racionalização das condutas e da sua relação com os paradigmas científicos. O

---

<sup>6</sup> O princípio do terceiro excluído diz que uma determinada proposição somente pode ser verdadeira ou falsa. Qualquer terceira opção (como ela ser verdadeira e falsa ou nem verdadeira nem falsa) está excluída por definição. Por extensão, ao nos perguntarmos se uma dada identidade é verdadeira ou não, a lógica formal não permite pensar que ela seja verdadeira e falsa, ou seja, idêntica e não-idêntica. Assim, a identidade não-idêntica, base da dialética, viola a lógica formal por princípio.

ferramental científico das mídias e *advertising* imbuídas na construção do senso comum (ou ideologia dominante) é mais um desses elementos que exibem como a ciência, instrumentalizada como técnica, intervêm na vida prática em sociedade<sup>7</sup>.

Verdade e episteme possuem implicações em larga escala nos processos de sociabilidade, ideologia e prática social. Em outros termos, pode-se dizer que o modo de olhar cientificamente para o mundo possui implicações prático-políticas. Conseqüentemente, os projetos epistemológicos<sup>8</sup> que podem estar implicados nas diferentes versões da dialética têm conseqüências no plano prático-político, indiretamente ao menos.

Assim sendo, é possível definir a dialética como um **projeto intelectual e prático-político de organização da contradição**. Para a agenda na qual este artigo se insere, entende-se que tal projeto deva ser, necessariamente, crítico e radical. Lembrando que não é possível avaliar as contradições internas a algo sem ir às suas raízes, analisar seus fundamentos, estrutura, conflitos e limites.

### **Uma questão de ordem**

Para executar novas tarefas com novos objetos (como compreender questões particulares do capitalismo contemporâneo para explorar novos horizontes de ação, por exemplo), é preciso pensar em uma exposição da dialética adequada. O desafio de dar uma maior inteligibilidade ao projeto de organizar a contradição permanece. Como tentar, então, atendê-lo?

A recursividade é um atributo recorrente na dialética e que nela cada coisa e cada categoria se relaciona de modo reflexivo. Isso quer dizer que relações de causa e conseqüência raramente são simples e unidirecionais e que dificilmente é possível atribuir a uma coisa o papel de causa primeira, posto que esta coisa já é, por si só, causada (e às vezes pode ser causada por aquilo que ela causa). Assim, não há como definir um começo e uma seqüência baseada nas leis do silogismo, isto é, “A” causa “B” que causa “C” que causa “D” etc. No entanto, ainda é necessário decidir e definir uma seqüência no processo de exposição.

O problema de definir esse ordenamento não é, de modo algum, desimportante para as pesquisas calcadas sobre a dialética. Como dito anteriormente, a dialética não é somente um método de

---

<sup>7</sup> Esses pontos constituem uma agenda de pesquisa a ser desenvolvida no futuro. A questão sobre as técnicas de gestão de pessoas faz parte da pesquisa maior na qual este trabalho se insere. Sobre a questão da mídia, cf. (FONTENELLE, 2006, 2008, 2010, 2015).

<sup>8</sup> The use of plural here is made to assure that there are various different uses and conceptions of dialectics, even though everyone of them borne their own epistemological project.

pensamento, mas algo que ocorre na própria estrutura contraditória da coisa sobre a qual se pensa. Assim, a organização e o ordenamento do pensamento e da exposição deve refletir de algum modo um ordenamento e uma coesão da própria coisa. Ela deve refletir aquilo que mantém como unidade a complexidade das contradições interiores daquilo o objeto. Essa unidade *aparece* quando percebemos que o objeto possui algo que o diferencia e separa dos demais objetos e que o torna concebível e compreensível como algo que é. Como se relacionam e se implicam mutuamente os momentos de existência de uma dada coisa que buscamos analisar deve ser a régua e o modelo de organização das próprias categorias no interior do pensamento sobre essa coisa.

Sobre a dialética hegeliana, podemos recordar aqui do prefácio de Hegel à *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002) e da abertura da Doutrina do Ser na *Ciência da Lógica* (HEGEL, 2016). No primeiro, que acabou sendo consagrado como uma obra à parte, Hegel começa rejeitando a própria ideia de um prefácio como formato adequado para se iniciar uma obra filosófica. Ele faz isso por considerar que nas formas usuais dos prefácios há toda uma explicação do objetivo da obra, de suas conclusões, contexto e um esboço geral do conteúdo. Segundo Hegel, isso se relaciona com uma falsa ideia de que é no final que a verdade aparece. Todavia, a verdade existe na organização contraditória e auto-negadora dos processos da coisa.

Na organização de uma planta que passa por todos os seus estágios e cada um deles nega ao outro o papel de estágio atual, o autor encontra um exemplo sobre como a organização interna de uma coisa e de suas contradições é modelo para o modo de pensá-la. O fruto é uma negação da flor que o precedeu, mas existe uma unidade que dá forma e inteligibilidade a todos esses movimentos contraditórios naquilo que entendemos como aquela planta em específico, e ainda naquilo que concebemos como a dada espécie, de modo geral. Assim, não somente é falso pensar que é no “final” do processo da planta que se encontra sua verdade, como não existe uma maneira de pensar sobre esse fim que não seja arbitrária e transcendental, não-imanente.

Na apresentação da *Ciência da Lógica*, ele elabora a seguinte questão: “Com o que precisa ser feito o início da ciência?” (HEGEL, 2016, p. 69). Reparemos que ele não se pergunta “Como podemos começar a ciência”, mas como esse início **precisa** ser feito. A necessidade aqui aparece como uma categoria filosófica que fala sobre a imanência, sobre uma necessidade que surge ao dar dignidade aos movimentos do objeto sobre o qual se produz uma ciência. O início não é uma escolha aleatória da cabeça de um autor, mas algo que diz respeito à organização da coisa.

No caso do marxismo, essa questão não é menos importante. Parte significativa das discussões sobre método e ontologia em Marx debatem o ordenamento das categorias e a relação entre método de exposição e método de investigação. A própria relação entre a organização do Grundrisse, o plano

geral da obra que Marx elaborou entre 1857-58 e todas as suas transformações até a redação d'*O Capital* são indícios fortes da relevância da ordem e da forma da exposição no método.

Sendo uma forma de organizar a contradição das objetividades com as quais nos deparamos no mundo (na maior parte das vezes, sem ter consciência imediata delas), as dialéticas da imanência precisam acompanhar os movimentos contraditórios do próprio objeto que investigam. Ir à essência dos objetos, para as dialéticas da imanência, significa ir até a dimensão onde se encontram os seus movimentos internos, suas multiplicidades, suas diferenças, oposições, formas etc. Não se trata de definir transcendentemente qual deve ser o método de exposição da dialética, como se isso fosse independente de seu objeto.

Os começos efetivamente tomados nas obras de autores da dialética podem nos informar bastante sobre a objetividade e o método. Na *Ciência da Lógica*, Hegel entende que é necessidade do próprio objeto da lógica um começo que seja feito com o *Ser*, puro, abstrato, imediato e indeterminado. Marx, por outro lado, diz nas *Notas marginais ao Tratado de Economia Política de Adolfo Wagner* que ele não parte dos conceitos, mas das *formas sociais*. Em *O Capital*, ele começa com a mais aparente e simples das *formas sociais* com as quais a riqueza se mostra nas sociedades capitalistas: a mercadoria.

Se o objetivo é tratar das relações de capital, essência da forma capitalista de organizar o trabalho, a produção e a distribuição de riquezas, a mercadoria é o elemento aparente mais simples, um aparecimento (*Erscheint*) que carrega consigo as marcas das mediações entre todas as determinações interiores da relação de capital enquanto essência. Por outro lado, se o objetivo é fazer um exame das categorias do pensamento e elas são o próprio objeto, começar pelo ser é observar a categoria mais simples, mais imediata possível, das formas do pensamento tomadas como seu próprio objeto.

Começar pelo ser, no caso da *Ciência da Lógica* é inverter o idealismo transcendental do *Penso logo sou* de Descartes. Essa inversão Hegel faz ao dizer: há algo que *é* e essa é a condição mínima para pensar. Começar pela *aparência* da *forma social*, no caso de Marx, evidencia algo central na inversão que a dialética materialista produz sobre a dialética hegeliana.

A forma social e seus modos de aparecimento são, portanto, essenciais na construção desta proposta de formalização da dialética materialista. Contudo, Marx nunca efetivamente expôs o que são as formas sociais. Seu conceito foi utilizado e mobilizado na obra, mas um tratamento a parte do que ele significa e como buscá-lo nas investigações sobre os objetos sociais nunca foi feito. Marx nos deixou muitas investigações feitas sobre a sociedade, mas deixou muito pouco a respeito dos métodos e procedimentos de como conduzir novas investigações. Infelizmente, no que diz respeito ao conceito

de forma social, não foi encontrada em toda a revisão de literatura feita para essa pesquisa nenhuma obra que focasse no conceito de forma social em sua forma mais ampla. Por isso, ela será objeto de desenvolvimento adiante no texto.

Buscando operar na chave de uma leitura marxista da *Ciência da Lógica* de Hegel, para construir o conceito de forma social devemos recorrer ao conceito de *forma* dentro do texto hegeliano, tendo em vista a sua centralidade na doutrina da essência. Essa última, por sua vez, sendo a parcela média da *Ciência da Lógica*, é referência dominante na literatura que discute as relações entre a *Ciência da Lógica* e *O Capital* (MOSELEY e SMITH, 2014).

A *forma*, para Hegel, é uma das determinidades da essência, que se relaciona com o fundamento (*Grund*) e a aparência. Mas para tratarmos rigorosamente dela, respeitando a imanência do objeto da Lógica, devemos fazer o caminho de, pelo menos, explorar as determinações da reflexão (que Hegel também chamou de essencialidades): identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. Esta última talvez seja a categoria mais central em todas as formas de dialética, ainda que costumeiramente seja utilizada como se fosse óbvia e, portanto, não seja explicitamente conceituada. Assim, desenvolver as determinações da reflexão até a contradição se torna um passo necessário também na tarefa de explorar a dialética e seus procedimentos, de modo mais geral.

### **ORGANIZANDO A CONTRADIÇÃO: As determinações de reflexão**

Para as dialéticas da imanência, a essência é mais do que algum elemento factual interior aos objetos epistêmicos. Não é somente algo que está escondido detrás do véu das aparências, distante do olhar dos não cientistas ou dos ideólogos burgueses. A essência é um complexo de relações contraditórias que relaciona ser e conceito. É a própria reflexão e o negativo absoluto. A essência surge do próprio movimento interno das contradições e da reflexão. Ela vem das determinidades do ser em questão e se coloca como fundamento. Sendo o fundamento, a essência é também o fundado, assim, ela ganha forma e pode ter uma aparência.

Essência diz respeito à relação interna entre as determinidades ou categorias da própria coisa em movimento, muito mais do que alguma substância estática e escondida. Ainda que seja impossível aqui, por limitações de espaço, escrutinar o que vêm a ser matéria, fundamento e aparência, pode-se dizer que, para Hegel, a essência é o conjunto organizado de relações reflexivas que ocorrem em um determinado objeto. (HEGEL, 2017, p. 31-93)

Seguindo na *Ciência da Lógica*, é possível definir as relações reflexivas (ou reflexão, em termos gerais) como as relações que ocorrem entre determinidades que se causam mutuamente, sem ser possível determinar uma causa unilateral. Já as determinidades (*Bestimmtheit*, termo que as vezes pode ser traduzido como categoria) são as formas que o movimento de um dado algo assume, têm em si ou é suposto que assuma em um determinado momento do tempo ou do pensamento.

Da mesma forma que no original alemão, a linguagem hegeliana traduzida possui algumas dificuldades e é por vezes é importantíssimo diferenciar conceitos que, à primeira vista, podem parecer a mesma coisa, como determinidade e determinação. Determinação (*Bestimmung*), por sua vez, é a tendência de algo, um pouco como a realização do conceito deste algo, um impulso que produz um movimento direcionado para além das barreiras definidas em um momento do objeto de interesse.

Dizer que as essencialidades são as determinações da reflexão é algo que possui um duplo significado. Por um lado, equivale a dizer que há uma tendência de que as implicações mútuas e contraditórias entre os momentos ou determinidades de uma coisa se expressem na forma dessas determinações que são: identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. Por outro lado, essas determinações são chamadas por Hegel também de essencialidades e são, portanto, componentes centrais da essência. Assim, as cinco determinações são formas de aparecimento do complexo de momentos de um objeto (HEGEL, 2017, p. 53-93)

Seguindo na ordem de tais determinações, a primeira é a identidade. Toda vez que dizemos que algo é igual, ou idêntico, a outro algo ( $a=b$  ou  $a;\neq b$ ) fazemos um julgamento de identidade que é um julgamento reflexivo, na medida em que uma característica ou qualidade de **a** é percebida como estando identicamente em **b** e vice-versa, ou seja, há uma projeção ou reflexo de **a** em **b**. Essa projeção é uma das coisas que, na linguagem hegeliana, se chama reflexão.

É possível ainda dizer que em cada identidade há diferença. Com efeito, se a identidade é uma espécie de projeção de qualidades de **a** em **b** e vice-versa, sempre haverá algo que é perdido, qualidades que distinguem os dois objetos. Quando dizemos, por exemplo, que um carro é um meio de transporte, operamos um juízo de identidade. Todavia, um carro não é um avião nem um ônibus, que também são meios de transporte. Nesse sentido, em toda identidade há diferença, há não-identidade.

Já a diferença, pode ser decomposta em duas formas. Por um lado, existe a diferença absoluta, que é a diferença localizada que opera em uma diferença específica entre duas determinidades. Por outro lado, existe a diversidade, que consiste na pluralidade de diferenças que existe entre as múltiplas determinidades existentes em um dado algo, em uma identidade. Tomando “meio de transporte” como

uma identidade, existe uma diversidade de existências particulares diferentes: carro, avião, ônibus etc.

Cada diferença entre um objeto **a** e um objeto **b** pode ser descrita na forma de uma diferença entre **a** e **não-a**. Já que **b** não sendo **a** pode ser chamado de **não-a**. Portanto, cada diferença *passa* como uma oposição entre **a** e sua negação: **não-a**. Da mesma forma que a identidade, a diferença e a oposição são reflexões operadas entre **a** e **b**, com um sendo determinado em função do outro.

Em termos da lógica hegeliana, isso que chamamos *passar* é um processo pelo qual uma categoria do movimento da coisa, por suas próprias determinações, é levada a tornar-se outra. Assim, a diferença pela própria posição de negatividade entre as duas coisas pode ser vista como oposição. Trata-se de um desenvolvimento do próprio aspecto negativo, que se torna mais claro e desenvolvido diferença, com relação à identidade e na oposição com relação à diferença. Ainda assim, cabe lembrar, não é a mesma coisa analisar a relação entre os objetos pelos critérios da diferença ou da oposição, ambos são movimentos necessários da reflexão e da essência. A identidade passa na diferença e esta, por sua vez, passa na oposição.

Pode-se dizer, por meio de um simples silogismo, que a identidade passa na oposição. Mas é possível dizer ainda que a conexão entre a identidade e a oposição guarda significados mais profundos. Existe um *limite* que forma uma fronteira que separa dentro e fora de um ser-em-si, de um dado algo. Este *limite* separa o mesmo do outro, é o que coloca a possibilidade de alteridade. Neste sentido, toda alteridade é uma não-identidade. Cada **b**, **c**, **d** etc que sejam eles próprios seres-em-si são um **não-a**.

A diferença é negação da identidade em um dado ser-em-si (uma coisa ou algo) ela nega esse algo e, assim, o opõe. Similarmente, em toda alteridade mora a identidade, pois, ainda que sejam coisas diferentes, **a**, **b**, **c**, e **d** são idênticas em suas qualidades de serem coisas, do mesmo modo que carro, avião e ônibus são idênticos em sua qualidade de serem meios de transporte.

Existe um tipo de identidade que, residindo dentro de algo, faz um movimento em direção ao seu oposto, negando e destruindo a identidade. Essa forma específica de oposição que emerge das determinidades interiores de uma coisa e que nega essa coisa, nega sua identidade, é o que Hegel chamou de contradição. Assim, é importante lembrar que nem toda diferença ou oposição são contradições, no sentido dialético do termo.

É possível dizer que a principal contradição na Economia Política marxista é a contradição capital-trabalho. O capital somente existe por meio da exploração e consumo do trabalho vivo, de sua destruição. Mas, exatamente por depender dessa destruição, o capital depende daquilo que destrói. É a criação destruidora por meio do trabalho explorado. O trabalho explorado, por sua vez, é algo que

só existe universalmente no capitalismo. Portanto, a forma específica de trabalho que existe no capitalismo depende do capital para existir (caso contrário teríamos formas distintas de trabalho, como o do servo ou o trabalho autônomo em uma sociedade comunista, por exemplo). Mas para que o trabalho se realize em seu sentido mais amplo, ele precisa destruir sua forma alienada. Para isso, precisa destruir aquilo que dá essa forma: o capital.

A contradição é um tipo de movimento que constantemente atrai e repele as determinidades interiores de um dado conceito, tendendo a levar à sua negação ou destruição. No caso capital-trabalho, o conceito em questão é o modo de produção capitalista, enquanto o trabalho alienado e o capital são suas duas de suas determinidades interiores contraditórias – as mais centrais. Por isso podemos dizer que a contradição é aquilo que gera movimento. A contradição capital-trabalho cria valor e capital, mas também é aquilo que guarda a semente de sua destruição.

Somente é possível falar de contradição lá onde a oposição, a diversidade, a diferença e a identidade interagem como se uma se construísse a partir da outra, a destruindo e, no mesmo processo, se destruindo. Essa relação tensa pode permanecer indefinidamente, pois as modificações que ocorrem entre cada pequena destruição formam as condições para mais ciclos de transformação.

Esse movimento de criação de algo novo a partir da interação entre as determinidades interiores daquilo que existia é o movimento de *Aufhebung*. Termo que vêm sendo traduzido como suprassunção ou superação. No sentido dialético, essa superação marca que cada novo estágio de um conceito de um estado carrega determinidades dos estados anteriores, enquanto suspende a existência de outras categorias e faz surgir novas determinidades que antes eram somente pressupostas, criando algo novo e, com ele, seu novo conceito.

Desta forma vincula-se contradição e movimento e é possível compreender porque as determinidades ou categorias também são chamadas, tanto por Marx quanto por Hegel, de *formas do movimento*.

### **O COMEÇO EM SI: As formas sociais**

Como dito anteriormente, para Marx o ponto de partida das análises dialéticas sobre a sociedade não são os conceitos, mas as *formas sociais*. A forma, para Hegel, é, frente à essência, a posição das determinações das mediações do fundamento (HEGEL, 2017, p. 96-106). Sabendo que esta definição possui algo de hermético, cabe desenvolver cada um de seus pontos.



O fundamento, neste ponto da exposição de Hegel, é a posição da essência – seu ser-aí, sua existência na realidade. As determinidades e reflexões da essência aparecem no fundamento como mediações reais entre as coisas, que são o modo de existência das determinidades.

A forma pode ser entendida como um segundo nível de posição da essência. No fundamento a essência está posta como pressuposta (usando a terminologia de Ruy Fausto). O fundamento existe empiricamente, mas a sua unidade e identidade estão somente pressupostas.

Para ser identificável e percebido como algo inteligível, o fundamento precisa ter uma *forma*. Possuir uma forma é, na *Ciência da Lógica*, uma tendência das próprias mediações daquilo que é fundamento. Caso este não possuísse uma tendência a se consolidar em uma forma e ter uma aparência, ele não fundaria nada que pudesse ser percebido ou pensado, não existiria o fundado. Lembrando que a determinação é essa tendência interna a algo é possível compreender melhor a formulação hegeliana

A forma é uma posição na existência das determinidades da essência, que já estão postas no nível do fundamento. Mas, a forma não é a própria existência, sendo só o processo de posição que leva a ela. Não houvesse a forma, o fundamento e a essência não poderiam aparecer. Não haveria aparência ou existência exterior que fazem uma objetividade inteligível, cognoscível.

A essência ganha forma (no sentido coloquial) com a *forma* (enquanto categoria da dialética). Ela é um *processo* que permite haver unidade e identidade no caos contraditório de movimentos complexos, reflexivos e não-idênticos.

Para Marx, a forma deve ser necessariamente pensada como *forma social*. Assim, mantendo a definição hegeliana de forma, no sentido mais geral, se fizermos as mediações que invertem a dialética hegeliana e colocam a centralidade toda nas relações sociais, talvez seja possível entender, finalmente, o que é uma forma social.

Ao fazer uma investigação nos usos do conceito de fundamento que Marx faz nos três volumes d'*O Capital*, podemos entender como ele o utiliza e verificar se há ou não compatibilidade com a definição hegeliana. Infelizmente, nenhuma das traduções brasileiras d'*O Capital* de Marx é coerente na tradução de *Grund* e suas derivações. Nelas, conceito de *Grund* é tratado como uma palavra normal e substituído frequentemente por sinônimos, impossibilitando a observação desta questão nas traduções.

Superado o problema das traduções, observou-se que os usos de *Grund* n'*O Capital* se referem às bases para a existência das relações sociais. De modo geral, ele usa o termo para tratar das condições materiais envolvidas nas relações sociais de produção. Como objeto dessa obra de Marx é o modo de

produção capitalista, dizer que o fundamento são as condições materiais sobre as quais se desenvolvem as relações sociais de produção parece algo perfeitamente coerente com o conceito de fundamento na lógica hegeliana. O que é coerente com o que Marx diz quanto a inverter a dialética hegeliana mantendo as formas gerais do movimento, que são, sobretudo, os elementos que compõem a *Doutrina da Essência na Ciência da Lógica* de Hegel.

A forma é a primeira mediação da aparência, o primeiro elo de sentido que faz com que a aparência do puramente empírico se vincule ao fundamento e à essência, para, só então, alcançar o nível do conceito. A aparência, por sua vez, é o revelar imediato das determinações da essência por meio das suas formas sociais. Ela é imediata enquanto aquilo que é percebido sem mediações dotadas de sentido, coerência e inteligibilidade. Por outro lado, ela é a última das mediações das determinidades reflexivas da essência e é a *forma social* que permite seu aparecer.

Se a forma é um processo de posição das mediações do fundamento, a forma social nada mais é senão esse processo dotado da materialidade que lhe é cabida. Ela é o processo de posição das determinações do fundamento social. Como se tratam de relações sociais efetivas e não do pensamento puro, como na lógica hegeliana, a *posição* que as formas sociais realizam é uma *objetivação* direta, uma criação de objetividades sociais.

O fundamento social, por sua vez, é formado pelas bases das relações sociais de produção. São relações sociais diretas e condições que permitem a existência destas relações, como a acumulação primitiva e a transformação da força de trabalho em mercadoria. Essas bases, por sua vez, ganham uma existência própria em relações sociais que podem chegar a parecer algo com vida própria, da ordem do conceito. Entre essas relações sociais figura o capital que é, ao mesmo tempo, um sujeito automático dotado de uma lógica própria e uma expressão de relações sociais de produção que envolve a expropriação do mais-valor da classe trabalhadora.

A forma social é uma figura de mediação entre as relações sociais diretas e as objetividades sociais que podem chegar a operar como conceitos, no sentido mais forte do termo dentro da dialética. Chegando a uma definição mais completa, *as formas sociais são processos de objetivação das relações sociais*, que se estabilizam em uma unidade inteligível por meio das dinâmicas concretas que envolvem luta de classes, economia, política, valores, cultura etc.

*As formas sociais* são identificáveis nas aparências, nas estruturas sociais, nas leis de tendência, nas mediações concretas envolvidas nas relações sociais, nas identidades e contradições. Elas são o primeiro elemento de inteligibilidade que supera as aparências e permite alcançar a essência das relações sociais.

Sendo processos, elas não são nem qualidades ou determinidades fixas, não são da ordem do ser-aí ou das coisas. Ao contrário, elas são formadas por contradição, movimento e transformação. Isso decorre – lembrando do duplo caráter da dialética – tanto do fato delas serem objetivação de relações sociais, que são contraditórias por si mesmas, quanto do caráter reflexivo e contraditório das determinidades da essência, que são parte da estrutura intelectual da dialética.

O fato de a dialética ser ao mesmo tempo um método do pensamento e uma estrutura ontológica dos objetos pensados é algo aparente na análise das formas sociais. A unidade que aparece nas objetividades sociais emergentes é, necessariamente, uma unidade contraditória do diverso e cada identidade é necessariamente não-idêntica.

É por meio do processo de *formação social* que as relações sociais diretas entre seres humanos podem parecer ter vida própria e existir como um ser-aí que não revela a base das relações sociais. O conceito de *forma social*, tanto no sentido de algo do pensamento quanto como algo que opera na estrutura do objeto pensado, pode ser entendido como de algum modo acoplado ao conceito de fetichismo, na obra de Marx.

É necessário ainda pontuar que em uma dada forma social, as objetividades que surgem ainda se relacionam, necessariamente, com a base das relações sociais, mesmo as mais contingentes e fortuitas. Por mais “automático”, universal ou lógico que possa parecer uma objetividade social, como o capital e o dinheiro, por exemplo, a base das relações sociais e da luta de classes continua a marcar espaço para o novo e imprevisível.

Isso, do ponto de vista metodológico, decorre de que, sendo um processo de objetivação de relações sociais, as formas sociais são necessariamente reflexivas e palco para a contradição. O poder de negação da realidade objetiva é resgatado até por Adorno que tributa à realidade pensada o papel de negativo da dialética. A realidade social direta e a luta de classes são parte do não-conceitual do conceito que Adorno põe como centro de sua dialética.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Compreendendo os aspectos universalizantes da experiência deformada pelo capitalismo, é possível aceitar (e necessário fazê-lo) a existência de momentos nos quais sujeitos sociais emergem de suas condições de sujeitos negados e pressionam as determinações totalizantes. Sejam essas determinações oriundas das classes e estruturas sociais, sejam as que surgem diretamente das necessidades postas pelos movimentos de acumulação de capital.

Assim, nem reações totalitárias, nem reformas, nem revoluções podem ser compreendidas somente pelo prisma das necessidades lógicas do capital ou da contingência na luta de classes. As reações são colocadas dentro dos limites das necessidades estruturais e, enquanto adequações do ímpeto transformador dos sujeitos ao dado universal, sempre podem ser analisadas – à *posteriori*, convém ressaltar – como implicações das necessidades das estruturas e da subjetividade automática do capital, mas esse movimento, feito exclusivamente, obscureceria sua singularidade.

Nesse sentido, o que deve ficar visível é que a verdade só aparece lá onde a unidade do movimento automático do valor enquanto sujeito de seu processo de valorização é irrompida pelas relações sociais que o sustentam em sua multiplicidade de determinações. A contradição entre a unidade e a multiplicidade interior ao conceito é necessária e só com os dois polos mantidos como momento de uma mesma tensão é possível imaginar situações de ruptura radical. Pois a multiplicidade entendida como momento predominante leva ao imperativo do dado estatístico e à impossibilidade de pensar em transformações sociais de larga monta que sejam capazes de verdadeiramente revolucionar as condições da situação atual. O resultado mais extremado disso é a crença de que as únicas lutas possíveis são locais e que, no sentido amplo “there is no alternative” ao neoliberalismo de modo específico e ao capitalismo de modo geral.

Por outro lado, a identidade, sem o elemento do diverso não-idêntico, gera o sentimento da impotência diante de uma história que parece se mover como máquina, por seu próprio *telos* e sem nenhum sujeito que realmente possa aparecer como força transformadora. A luta de classes pode aparecer distorcida como algo que deixado à sua própria sorte levaria sozinho à revolução.

Manter uma noção de que as aberturas às contingências radicais existem no interior da totalidade estruturada pode levar a uma compreensão desta como algo que exige o claro posicionamento dos sujeitos políticos em seu interior. Isso feito com o comprometimento orgânico de produzir alguma mudança que realmente interesse aos despossuídos. A percepção do caráter não-idêntico das identidades e do aspecto reflexivo de todas as formas sociais elevado a fundamento analítico parece ser um elemento importante da tradição dialética. Espera-se que isso possa auxiliar na tarefa de produzir uma conciliação nos debates intelectuais entre críticos da sociedade capitalista.

## Referências

- ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. São Paulo: Jorge Zahar, 2010.
- ADORNO, T. W. **Introducción a la dialética**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARANTES, P. E. **Ressentimento da Dialética, O**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BOURGEOIS, B. **éternité et historicité de l'esprit selon Hegel**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- BUTLER, J. Desire, Rhetoric, and Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit. In: BUTLER, J. **SUBJECTS OF DESIRE - Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**. New York: Columbia University Press, 1987. p. 17-59.
- CARCANHOLO, R. (.). **Capital: essência e aparência**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- CHOAT, S. **Marx Through Post-Structuralism - Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze**. Nova Iorque: Continuum, 2010.
- COUTROT, T. **Critique de l'organization du Travail**. Paris: La Découverte, 2002.
- FAUSTO, R. **Dialética marxista; dialética hegeliana: A produção capitalista como circulação simples**. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- FONTENELLE, I. **O Nome da Marca: McDONALD'S, FETICHISMO E CULTURA DESCARTÁVEL**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2006.
- FONTENELLE, I. Psicologia e marketing: da parceria à crítica. **Arquivos brasileiros de psicologia**, Rio de Janeiro, v. 60(2), p. 143-157, 2008.
- FONTENELLE, I. O FETICHE DO EU AUTÔNOMO: CONSUMO RESPONSÁVEL, EXCESSO E REDENÇÃO COMO MERCADORIA. **Psicologia e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 22(2), p. 215-224, Maio-Agosto 2010.
- FONTENELLE, I. Prosumption: as novas articulações entre trabalho e consumo na reorganização do capital. **Revista Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 51(1), p. 83-91, janeiro-abril 2015.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 5. ed. São Paulo: Vozes, 2002.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica - Doutrina do Ser**. Petrópolis: Vozes, v. 1, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica - A doutrina da Essência**. Petrópolis: Vozes, v. 2, 2017.
- KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Uerj - Contraponto, 2002.
- LYOTARD, J.-F. **La condition postmoderne: rapport sur le savoir**. Paris: Minuit, 1985.
- LYOTARD, J.-F. **The Diferrend: Phrases in dispute**. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- MOSELEY, F.; SMITH, T. (. **Marx's Capital and Hegel's Logic - A reexamination**. Chicago: Haymarket, 2014.
- PAULANI, L. M. **Brasil Delivery Servidão Financeira e Estado de Emergência Econômico**. São Paulo: Boitempo, 2008.

PAULANI, L. M. Capitalismo Financeiro, Estado de Emergência Econômico e Hegemonia às Avessas no Brasil. In: OLIVEIRA, F.; BRAGA, R.; RIZEK, C. **Hegemonia às Avessas - Economia, Política e Cultura na era da Servidão Financeira**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 116-142.

SAFATLE, V. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. vol. 3, n. 1, p. 109-146, abril 2006.