

HENRI LEFEBVRE

LÓGICA FORMAL
LÓGICA DIALÉTICA

tradução de

CARLOS NELSON COUTINHO

5ª Edição

civilização  brasileira

Júlio César Suzuki

"Colóquio"

154 cóp.

Título do original francês

Logique formelle Logique dialectique

Copyright © 1969 by Editions Anthropos

Todos os direitos reservados

Desenho de capa:

EDUARDO

Planejamento gráfico:

DIAGRAM

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela

EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S. A.

Av. Rio Branco, 99 - 20º andar - Centro

20040 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (021) 263-2082 Telex: (21) 33798 Fax: (021) 263-6112

1991

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

SUMÁRIO

Prefácio à segunda edição	1
1. Apresentação geral	1
2. Hegelianismo?	2
3. O tratado de "materialismo dialético"	4
4. Lógica e superestrutura	5
5. Lógica e superestrutura (continuação)	6
6. "Pendent opera interrupta"	7
7. Retificações	8
8. Sobre o zero e a negação	9
9. Orientação geral do tratado	13
10. Sobre a recente história da lógica	14
11. Eclipse da dialética	15
12. Redução da dialética?	17
13. Sobre a música	18
14. Contradição lógica e contradição dialética	19
15. Sobre a dialética como método	20
16. A dupla determinação	23
17. Dupla determinação e lógica dialética	24
18. Lógica dialética	25
19. Lógica dialética (continuação)	26
20. Lógica e ideologia	27
21. Lógica e ideologia (continuação)	28
22. Lógica de classe?	29
23. Que é a lógica? (Lógica e linguagem)	31
24. Lógica e linguagem	32
25. Lógica e linguagem (continuação)	32
26. Lógica, tópica, dialética	34
27. Sobre a árvore e a rede	35
28. A problemática	36
29. A problemática (continuação)	37

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

Teoria do conhecimento

1. Teoria do Conhecimento e "problema" do conhecimento	49
2. O "problema" do conhecimento	50
3. Metafísica e idealismo	53
4. Lógica e teoria do conhecimento	56
5. Teoria do conhecimento e materialismo	56
6. Materialismo e idealismo	58
7. Importância do idealismo objetivo	60
8. O materialismo moderno	62
9. Materialismo metafísico e materialismo moderno	65
10. Materialismo e positivismo	71
11. Teoria do conhecimento e Sociologia	74
12. Filosofia, cultura e teoria do conhecimento	77
13. Lógica formal e lógica concreta (dialética)	80
14. Conclusões	88

CAPÍTULO II

Os movimentos do pensamento

1. Movimento e pensamento	90
2. Verdade e erro	90
3. Absoluto e relativo	97
4. Desconhecido e conhecido	100
5. Inteligência (entendimento) e razão	103
6. Imediato e mediato	105
7. Abstrato e concreto	108
8. Análise e síntese	117
9. Indução e dedução	121

CAPÍTULO III

Lógica formal

1. Forma e coerência. Forma e formalismo	131
2. Função da forma	134
3. O princípio de identidade	137
4. O termo, o conceito, a definição	138
5. Estática e dinâmica do conceito	140
6. O juízo	143

8. Conceito e juízo	148
9. Qualidade e quantidade dos juízos	149
10. O raciocínio	150
11. Inferências imediatas	150
12. A conversão	153
13. Alcance dos raciocínios por inferência imediata	153
14. O silogismo. Sua reabilitação	153
15. A lógica. Exame crítico	157
16. Formalização e conteúdo	162
17. O conceito e a idéia	163
18. O ser e a idéia	164
19. História da lógica formal	165
20. Papel e lugar da lógica formal	169

CAPÍTULO IV

Lógica concreta (Dialética)

1. A dialética moderna	170
2. Movimento da forma e do conteúdo	175
3. Movimento da pesquisa	179
4. A ciência adquirida e o movimento objetivo	181
5. O princípio de identidade. Seu sentido dialético	190
6. O princípio de causalidade	195
7. O princípio de finalidade. Os fins sem finalidade	204
8. Qualidade e quantidade	210
9. Essência e aparência	216
10. Conceito, juízo e silogismo na lógica dialética	222
11. A superação	228
12. A idéia	233
13. O método. As leis da dialética	236
Apêndice	243
Bibliografia	299

28/09

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

1. Apresentação geral

Este livro, escrito em 1946-47 e publicado logo após pelas Editions Sociales, fazia parte de um ambicioso projeto: um *Tratado de Materialismo Dialético* em oito tomos. O primeiro volume, *Lógica Formal, Lógica Dialética*, deveria servir como introdução aos volumes seguintes. Foi o único que apareceu. Em que condições esse projeto foi abandonado? Em condições *políticas*.

Em pleno período stalinista, agravado pelo "zhdanovismo", foi lançada na França uma palavra-de-ordem: ciência proletária contra ciência burguesa. Uma palavra-de-ordem que — como diziam — era justificada pela situação mundial e transportava para o terreno teórico a luta de classes prática (política). Este volume, que se exigira não ser publicado numa editora "burguesa" e que passava por uma vitória sobre os fanáticos stalinistas (a leitura e a exegese de Stálin eram suficientes, segundo eles, para a "formação ideológica"), este volume sofreu, desde o seu aparecimento, as mais severas críticas. Era acusado de não contribuir para a elaboração de uma lógica proletária, revolucionária, socialista. Os ideólogos, pretensamente marxistas, que defendiam essa "orientação", se assim podemos chamá-la, não pediam a demonstração da lógica inerente ao mundo da mercadoria e à sua explicitação. Não pediam uma análise da coesão interna, malgrado as contradições, da sociedade burguesa (ou da sociedade socialista). Não. O pensamento deles, se ousamos dar-lhe esse nome, pretendia-se mais radical. Exigiam que uma lógica, enquanto tal, apresentasse um caráter de classe. E, se ela não podia ter ou receber esse caráter, então rejeitavam a lógica. O segundo volume, consagrado à metodologia das matemáticas, às relações entre as matemáticas e as demais ciências, respondia ainda menos a tais requisições (a tal inquisição). Tendo o autor declarado que não compreendia as exigências que lhe eram feitas, nem como era possível substituir por uma verdade proletária o princípio de identidade ($A = A$)

ou a identidade $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, veio a ordem de interromper a obra começada. Ou seja: o editor rompeu o contrato.

Por que publicar novamente, vinte anos depois, este volume? Não faltam objeções. Elas não parecem decisivas. Este livro desejava transmitir, ou seja, *ensinar*, o pensamento dialético, segundo uma ordem didática e teórica. Nenhum outro o substituiu. Com suas imperfeições, continua o único, ou quase. Ei-lo aqui, portanto, *in extenso*, isto é, com seus fragmentos contestáveis, suas passagens escabrosas, suas transições arriscadas, suas ilusões e erros, como testemunho de um esforço metodológico e teórico, e tendo em vista a sua eventual utilização.

2. Hegelianismo?

Entre as condenações, ocupava lugar destacado a de ter "hegelianizado" a dialética marxista. Condenação inexata e que atestava uma grande ignorância. Para refutar a acusação, bastava considerar o lugar concedido às matemáticas no conhecimento. O raciocínio matemático aparece no trajeto que vai do abstrato (elaborado) ao concreto (conhecido). Ele se liga à *lógica dialética*. Como essa, é *mediador* entre a forma e conteúdo. Em troca, Hegel rechaçou de sua filosofia o raciocínio matemático, impregnado — em sua opinião — de arbitrariedade, de constitutivismo irreal. Ele afirmava assim o direito absoluto da dialética especulativa. Com efeito, em Hegel, a *lógica* se absorve na dialética. Não ocupa um degrau próprio, um nível específico. Longe de corresponder a um movimento *abstrato* de todo pensamento, representa apenas a *abstração* da dialética. Ao mesmo tempo, o lado "operatório" da lógica (regras da coerência do discurso, do emprego dos conceitos, da dedução, etc.) desaparece no emprego especulativo da dialética. A crítica do velho princípio de identidade (da não-contradição, do terceiro excluído) chega até a sua abolição na dialética especulativa, ou seja, no sistema hegeliano. O difícil problema das relações entre a lógica e a dialética (problema da *mediação*) é assim suprimido. A lógica é apenas uma etapa, histórica e fenomenológica, da dialética. Depois disso, o sistema filosófico-político nega, não dialeticamente, o pensamento dialético. E pode-se pressentir que o Estado de tipo hegeliano empregará seu poder para estancar praticamente o movimento, sem renunciar a se legitimar em nome desse movimento histórico.

As discussões em torno desses temas demonstraram:

a) como a supressão do princípio aristotélico cria o risco de enfraquecer a coerência do discurso, de aproximar a dialética da sofística, de suprimir a demonstração em geral;

b) que esse princípio, como Hegel efetivamente demonstrara, leva consigo seus limites e seu *Aufheben*. O terceiro excluído é A' que não é nem A positivo nem A negativo (não-A). O terceiro já é A neutro. O terceiro excluído já está incluído. Levado ao absoluto, o princípio aristotélico torna inconcebível a negação, proclamando a identidade metafísica. O pensamento, a reflexão (identidade na re-duplicação), a representação tornam-se impensáveis. Tomado relativamente, o princípio leva além de si mesmo. Cabe passar da tautologia ($A \equiv A$, forma pura, transparente e vazia) às proposições dotadas de conteúdo, sem recusar ou infectar a forma perfeita.

Voltemos ao plano político. A mistificação contida na acusação de hegelianismo não era das menores. Na verdade, o stalinismo — e somente ele — era hegeliano, ou, melhor, neo-hegeliano. Sem confessá-lo. Afirmando um "corte" filosófico. Lançando sobre outros a acusação. Com efeito, o materialismo dialético sistematizado por Stalin e sob sua influência apresentava-se:

a) como a *síntese* entre um "núcleo real", o materialismo, e um "núcleo racional", a dialética. Síntese abstrata e definitiva, operada e proclamada no plano filosófico, sem colocar questões sobre o pensamento dialético enquanto método, sobre sua exata relação com a teoria do materialismo histórico: destacando-o do hegelianismo, sem que a "inversão" do idealismo hegeliano o modifique, nem tampouco a "inversão" da filosofia em geral, através desse caso privilegiado (o hegelianismo), nem finalmente a inversão revolucionária do mundo de cabeça para baixo, legitimado e justificado pelas ideologias, inclusive pelas filosofias;

b) como uma exposição abstrata e imperativa das "leis da dialética", leis impostas por decreto. Leis do pensamento ou das coisas? Leis dos processos ou do conhecimento deles? O pseudo-conceito de "reflexão" respondia a todas as questões, misturando todas as respostas. O dogmatismo stalinista não se dignava a observar que, para pensar dialeticamente segundo esse modelo coercitivo, tinha-se de perder a coerência; e, caso se quisesse salvar a coerência, devia-se perder a dialética! O que era feito, notadamente, através da manipulação da negação, um abuso que — cabe reconhecer — teve uma influência desastrosa.

Em suma, o "dia-mat" stalinizado não era apenas uma filosofia sistematizada a partir do marxismo, crítico radical de toda filosofia e de toda sistematização. Não era apenas uma ideologia restaurada em seguida a uma crítica radical das ideologias, uma superfetação, uma excrescência cancerosa, na acepção leninista dessas palavras. Era uma tentativa de totalização, um *sistema filosófico-político*, ou seja, um neo-hegelianismo, uma filosofia de Estado e uma filosofia do Estado, suposto resultado final da filo-

sófia da história e da história da filosofia. A síntese conduzia ao Estado stalinista fortalecido. Reduzia a história à gênese desse Estado: o que significa que há no stalinismo um historicismo neo-hegeliano, apresentado em nome da "inversão" do hegelianismo. No acasalamento "filosofia-política", que caracteriza a filosofia em seu último estágio, o termo importante é o segundo. A filosofia propõe, o Estado dispõe. O stalinismo realizou a filosofia hegeliana, que anunciava a realização de toda filosofia, de toda racionalidade elaborada pelos filósofos, *no e pelo* Estado. O stalinismo, sistema prático, forneceu a *verdade* do sistema especulativo. E, com isso, levou a seu ponto final uma história, a da filosofia e a do Estado, dupla história que talvez contenha o essencial da história.

3. O tratado de "materialismo dialético"

Seria inútil sublinhar, vinte anos depois, a originalidade dessa tentativa? Tratava-se de algo bem diverso de uma exegese de Marx, de uma leitura ou releitura dos autores "clássicos". Os dogmáticos não estavam de modo algum enganados quanto a isso. O tratado queria expor o materialismo dialético não como um sistema filosófico, mas como um movimento, um processo de conhecimento que vai:

- do abstrato (elaborado pela reflexão) ao concreto;
- do formal (lógico) ao conteúdo (praxis);
- do imediato—ao mediato (desenvolvido pelas *mediações* e em particular por aquela da lógica dialética), e do *menos* complexo ao *mais* complexo. Já se manifestava uma tendência anti-sistemática, que não devia beneficiar o autor, tanto é a tendência ao sistema algo marcante no século XX. Tão logo se escapa de um sistema terrificante, busca-se um outro! No plano teórico, expressava-se assim uma idéia duradoura, a saber, a de que o conhecimento não se liga a uma substância objetiva ou subjetiva que "funde" o sistema ou proponha um modelo fixo, mas à forma vazia.

Portanto, não se podia tratar de um neo-hegelianismo, mas de um hegelianismo transformado pela inversão.

Em primeiro lugar, essa inversão do hegelianismo não consistia numa substituição da idéia pela "natureza", mas uma inversão do movimento do pensamento, rastreado a partir da forma lógica e não a partir da Idéia substancializada e mitificada. Em segundo, essa inversão do hegelianismo era proposta como uma inversão de toda a filosofia, e como caso privilegiado (porque teórico) da inversão (revolucionária) do mundo de cabeça para

baixo (onde o efeito é tomado como causa, a essência como acidente, o intermediário como essencial, etc.).

Esse esforço para quebrar a "circularidade do sistema", como se diz na Itália, não contribuiu para popularizar a tentativa. Ela apresentava dificuldades teóricas. A lógica devia figurar como um *momento* no processo: formalmente elaborado e, não obstanté, aberto, não fechado (aberto sobre e para o que vem depois).

Em outras palavras: como um *momento* bem determinado — aquele da determinação — num *movimento* que não pode estancar sem se dissolver, o movimento do pensamento e do conhecimento. "Dissolver" significa tanto desaparecer, como um espírito, quanto permanecer coagulado, como um cadáver; há pessoas, auto-intituladas "pensadores", que acreditam ter (e têm institucionalmente) essa atividade especializada, e que realizam esse duplo significado de "dissolver". O espírito, ou seja, o movimento, se foi, conservando-se — imóveis — ossos, conchas, fósseis. (O Sr. Michel Foucault descreve essas jazidas, com certa satisfação, em seu *A Arqueologia do Saber*; mas por que perder tempo com isso?)

4. Lógica e superestrutura

Uma teoria, mais difusa que formulada, fazia da *lógica* uma *superestrutura* (primeiro da sociedade grega, depois da sociedade medieval, depois da sociedade capitalista), ligada à filosofia, ou seja, a uma ideologia (idealismo da classe dos proprietários de escravos, etc.).

Essa teoria é incompatível com vários textos de Marx e Engels, segundo os quais a lógica e o direito (a primeira nascida em Atenas, o segundo em Roma) atravessaram as épocas, os modos de produção, as transformações das relações de produção. Ora, as superestruturas entram em colapso juntamente com as *estruturas* sobre as quais se edificam, com as relações de produção que constituem sua "base". Portanto, a lógica e o direito não são superestruturas do mesmo modo que os elementos caducos da "cultura".

Pode-se recordar que Marx, a propósito da *arte*, coloca a questão do "encanto eterno" da arte grega. A teoria das superestruturas e das ideologias foi retomada, com frequência, de um modo pueril e grosseiro. Deve-se notar que, há cerca de vinte anos, em pleno dogmatismo stalinista, um texto célebre de Stalin propôs-se literalmente a arrancar a língua (e a lingüística) dessa região das aparências ideológicas e das ilusões superestruturais. O movimento comunista transformado em instituição, (com sua ideologia marxista) assumira um caráter verdadeiramente estranho. A palavra-de ordem da autocrítica cobria a ausência de autocrítica. Tão-somente Stalin tinha a possibilidade de um pensamento crítico

(e autocrítico!). Não se cogitou, após os textos stalinianos sobre a lingüística, de revisar a condenação que — em nome da teoria das superestruturas — fora feita à tentativa de elaborar uma *lógica dialética*. A teoria (se se pode usar esse nome) da *lógica de classe*, bem como a exigência de uma "lógica proletária" ou de uma "lógica socialista", acompanham a representação de uma lógica "superestrutural". A nova lógica, proletária e socialista, deveria assim nascer da sociedade socialista e, por conseguinte, na URSS! Na sociedade capitalista, só era possível formular uma *lógica burguesa!*

Desfazer esse emaranhado ideológico, construído a seu bel-prazer pelos burocratas da filosofia, era para eles algo difícil e comprometedor. Preferiam se abster e intervir brutalmente.

5. *Lógica e superestrutura* (continuação)

O fato de que a lógica não se possa definir como uma superestrutura, solidária das ideologias; que ela (como a língua) sobreviva às transformações dos modos de produção; tal fato não quer dizer que ela seja imutável. O fato de que a forma possa ser abstraída do conteúdo, e o conteúdo de sua forma, não significa que eles sejam *indiferentes*.

A lógica aristotélica, em particular, corresponde ao que hoje é posto sob o nome de Aristóteles? Não é algo evidente. Há *deslocamento* da lógica aristotélica, em função da elaboração ulterior (matemáticas, ciências). Para Aristóteles, a lógica (*Organon, Analíticos*) é a teoria do *Logos* em ato: razão e raciocínio, coerência do discurso, linguagem do cidadão que vivia na cidade política, buscando os meios de deduzir para convencer (não para seduzir), meios diferentes da sofística, da erística, da dialética ou arte do diálogo. Mas não absolutamente diferentes. Do que decorre uma ambigüidade que durou séculos. De modo que a filosofia chamou às vezes de "dialética" aquilo que chamamos de "lógica", e vice-versa, sem ver na dialética, na lógica, um *método*.

Com efeito, a história da lógica e de sua teoria, seu aprofundamento, a perspectiva da automatização pelo menos parcial das operações lógicas, exigiriam um exame novo e aprofundado.

Se a lógica não pode ser confundida nem com as superestruturas, nem com as ideologias (ou com essa ou aquela ideologia), nem com as instituições (com uma maneira determinada de instituir e institucionalizar o saber, para transmiti-lo, para utilizá-lo, ou seja, ao mesmo tempo como valor de troca e como valor de uso, numa determinada divisão social do trabalho), ela nem por isso deixa de ter relações mutáveis com esses outros aspectos do

conhecimento e da "cultura". Cabe ainda explicar como a lógica se transmite. Foi sempre ensinada? A lógica se transmite na e pela prática? Foi incorporada à "coisa escrita"? Teve um papel, e qual, nas *estruturas* do saber e da sociedade, nas *desestruturas* sociais e mentais? O leitor não encontrará aqui nenhuma resposta a tais questões, que, por um lado, a uma teoria geral das ideologias, e, por outro, a uma análise da coesão das sociedades. Como a coerência e a coesão se impõem? Como chegam a diminuir as contradições, até aquele momento criador da história no qual as contribuições passam a dominar? Como funcionam as regulamentações espontâneas ou voluntárias? Qual é o papel da coerção, da violência, e qual o da lógica?

6. "*Pendent opera interrupta*"...

O autor — perdão: o "escritor", tomando aqui muito a sério essa ficção, a relação com as escrituras, a relação de apropriação, o "*speech act*" — poderia demonstrar como tentou retomar a obra interrompida, e mesmo preencher as lacunas do projeto inicial, retificar seus erros. E que ele se esforçava por existir como "sujeito"!

Assim, o volume intitulado *Philosophic Thought in France and U.S.A.* (University of Buffalo, 1950) contém um artigo, "Knowledge and social criticism" (pp. 281 e ss.), que constata e anuncia a crescente importância do *descontínuo* no pensamento científico e no conhecimento, assim como da relação dialética entre "contínuo-descontínuo". Embora relacione essa constatação e essa previsão a considerações políticas contestáveis, esse texto mostrará o fim de um período teórico no qual dominavam o contínuismo, a excessiva preocupação com as transições; em suma, o evolucionismo. Mostra a chegada de uma época oposta (e até mesmo de uma unilateralidade simétrica à primeira).

Mais tarde, em outros textos, notadamente na *Metafilosofia*, aparece e é formulado o "*princípio da dupla determinação*", sobre o qual se retornará, bem como o interesse consagrado às *lattices* (estruturas semi-rigorosas).

Quaisquer que tenham sido sua verdade ou falsidade, seus méritos ou ilusões, sua esterilidade ou fecundidade, essa tentativa de filosofia do conhecimento (e das ciências: metodologia, epistemologia) a partir da *forma lógica* foi interrompida em condições inacreditáveis de brutalidade e de perfídia. Hoje, vinte anos depois, seria fácil dramatizar. Para quê? Pode-se apenas dizer, de passagem, que essa tentativa, se bem realizada, teria dificultado certas ilusões e construções ideológicas (filosóficas e de outro tipo) hoje em voga. A não ser que se afirme, em troça, que o fracasso

Logo - aristotélica - Aristóteles - Organon - Analíticos - 11/105

dessa tentativa, provocado de modo brutal, demonstrava já o caráter inelutável das ilusões, das aparências, das mentiras. E o modo pelo qual a violência intervém no conhecimento, colocando assim, a seu modo, a questão da verdade e do erro, do aparente e do real.

7. Retificações

Nem por isso deve-se deixar de sublinhar, nesta reedição, o caráter da obra, devido às circunstâncias. Não se trata nem de um livro de vulgarização, nem de um tratado especializado de lógica, mas de algo entre os dois: de um livro pedagógico, destinado aos estudantes, remetendo a textos e estudos mais profundos (em particular, às notas de Lênin sobre Hegel).

Numerosas questões, relacionadas entre si, são aqui tratadas de modo incompleto. Citemos a relação "conjunção-disjunção", a soma e o produto lógicos, o cálculo proposicional, os operadores e as relações indicadas por "e" e por "ou", a relação "fechamento-abertura", a saturação e não-saturação de um sistema de axiomas, as condições nas quais um corpo de proposições pode produzir (gerar) proposições novas, etc. Algumas dessas lacunas seriam preenchidas nos volumes subsequentes. Outras só foram reveladas por trabalhos posteriores, em especial aqueles dos lógicos (pois os dialéticos estavam ausentes).

Segundo o princípio da dupla determinação, formulado mais tarde sem uma exposição metódica, as determinações de um mesmo termo não são apenas exteriores uma à outra na oposição, mas inerentes uma à outra no termo. Isso dá forma ao caráter *dual* de um grande número de propriedades intermediárias (mediadoras) entre a forma tautológica vazia e os conteúdos. Noção fundamental para a *lógica dialética*, concebida precisamente como mediação. Para se formular e confirmar, essa teoria exigiria não apenas a análise conceptual da linguagem e a revelação das propriedades *duais* (significante e significado, paradigma e sintagma, etc.), mas um aprofundamento do conceito de *verdade*. Um mesmo enunciado pode ser *verdadeiro e/ou falso* (verdadeiro e falso, verdadeiro ou falso). Isso depende do sistema ou modelo adotado, do referencial. Concebe-se assim a *dupla-determinação do contínuo*, problema que por muito tempo conservou-se em suspenso e ligado à noção do *conteúdo* da forma "purá". É finito, numerável? É infinito, inesgotável? Conforme o modelo adotado, cada proposição referente ao *conteúdo* é verdadeira e/ou falsa.

Na orientação metodológica da dupla determinação, não é impossível introduzir a tese segundo a qual *só se pode chamar de verdadeiro o que é falseável*. No plano metodológico, essa tese

dialetiza a relação "verdadeiro-falso", concebida geralmente como uma incompatibilidade radical, coagulada. E isso sem afastar de tal relação as regras da coerência (lógica).¹

8. Sobre o zero e a negação

Um dos erros teóricos mais graves contidos nesta exposição consiste numa tendência a identificar o *zero* com a *negação* (dialética). Ora, tal enunciado não tem sentido; e, se o tem, é um sentido errôneo. O "zero" só pode ser concebido logicamente como algo *neutro*: ponto inicial ou final, começo ou fim de uma ordem (ou de uma desordem), parte vazia de um conjunto, ou conjunto de mensuração nula. E, embora *nulo* e *neutro* tenham uma relação, não se pode dizer que coincidam. Exemplos: num espaço vetorial, de n dimensões, no qual se considera o conjunto das seqüências ordenadas de números, define-se segundo uma lei de composição interna a soma de dois vetores. É uma lei de grupo abeliano, dotado de um elemento *neutro*, o vetor *nulo*. Do mesmo modo, numa soma de matrizes (implicando as propriedades de comutatividade, de associatividade), verifica-se a existência de um elemento *neutro*, a matriz *nula*. Ao contrário, nos casos dos grupos multiplicativos, é o número 1 (não nulo) que fornece o elemento neutro, já que $1 \times 1 = 1$. Mas, se se toma o grupo simétrico de um real módulo 1, seu elemento neutro é 9999... Podemos parar com os exemplos. Neutro e nulo, em estreita relação, não coincidem: ou seja, já aqui aparece o *dual*.

O erro mencionado requer certas observações:

- a) uma ideologia pode mesclar-se com conceitos e representações científicas (ou lógicas). E isso de maneira imprevista, só revelável com lentidão, "*a posteriori*".
- b) o erro a respeito do zero pode ser encontrado nos "clássicos" do pensamento dialético, a começar por Hegel.
- c) há vinte anos, esse erro podia ser evitado. Provém de uma "dialetização" apressada, intervindo no nível da lógica. Nisso consiste a "ideologização". Não sem implicações e conseqüências.

Esse erro teórico tinha como efeito, entre outros, a impossibilidade de deduzir completamente a tautologia (a forma vazia, transparente) como elemento neutro (idempotente) dos pensamentos reflexivos (discursos coerentes, com conteúdo, acerca de "objetos"). Ademais, não é proibido perguntar se existe uma relação

1. Cf. R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?*, Gallimard, 1968. Segundo o autor, não há método estrutural, mas uma dupla referência — a um objeto, à forma lógica — define a validade do conceito como tal.

(e qual) entre o nada do pensamento, a forma vazia que anuncia o conhecimento, e o nada que põe fim ao ser (a morte). Donde provém a potência dessa forma, que transforma a "natureza" ao devastá-la, que põe em movimento a história e que poderia, um dia, pôr-lhe fim? Questões *metafilosóficas*, que não podem ser colocadas em, pela e para a simples filosofia, conforme o modelo hegeliano.

Sim: de onde provém a capacidade da forma "pura", que pode separar o que lhe aparece unido e juntar o que se dá separadamente? $A \equiv A$. Tautologia. Transparência e vazio. Redução completa do conteúdo. O impensável: eu escrevo " $A \equiv A$ " e já introduzi, com a repetição, a diferença. O menor conteúdo, até mesmo essa diferença, exige uma análise infinita. A partir de sua "negação" efetiva. Como? A transição do vazio para o pleno, do "continente" (metáfora!) ao "conteúdo" (metáfora!), o primeiro transparente e o segundo opaco, esse projeto transitório que constrói, ao constituí-lo, o trajeto do pensamento dialético através do momento da lógica dialética, essa transição, onde surpreendê-la, como acompanhá-la?

$A \equiv A$. Logo, A é afirmação. Já o é. Logo, $A \equiv A$ já é "outra coisa" que o vazio. Já é algo pleno. Quem afirma o quê? A diferença, a menor diferença, a *diferença mínima*, a *repetição*, não prepara a *repetição da diferença*? Isso não acrescenta uma segunda ou mesmo uma *enésima* vez à primeira, mas leva a primeira diferença à *enésima* potência (cf. Gilles Deleuze, *Répétition et Différence*, p. 8 e ss.).

Determinar-se-ia, assim, uma *lógica da diferença*, que coincidiria — pelo menos parcialmente — com a *lógica dialética* esboçada neste volume. A lógica da diferença incluiria-excluiria uma lógica da afirmação. Ou seja: a forma lógica de uma teoria da ação. Sem dúvida, a posição de A já implica um ato, um querer, aquele de uma vontade que já simplificou "o objeto", reduziu os objetos diversos ao objeto qualquer, inventou uma estratégia para captar as diversidades a partir do idêntico...

A *lógica da diferença* deveria, inicialmente, determinar (em cada caso) a diferença mínima e a diferença máxima, o *infimum* e o *supremum* da diferença em questão, ou seja, por um lado, a transição entre o idêntico e o diferente, e, por outro, a passagem da diferença à contrariedade e à contradição. É possível? Vejamos um exemplo célebre.

Conhece-se o raciocínio pela diagonal. Partindo da seqüência (conjunto) dos números inteiros, estabelecemos o quadro (infinito) das partes (subconjuntos) desse conjunto:

Inteiros	1	2	3	4	5	6	7	...
Pares	0	—	0	—	0	—	0	...
Ímpares	—	0	—	0	—	0	—	...
Quadrados	—	0	0	—	0	0	0	...
Cúbicos	—	0	0	0	0	0	0	...
Primos	—	—	—	0	—	0	—	...
etc.								

Consideremos agora a diagonal e sua inversa (ou seja, a seqüência idêntica, minimamente diferente, dos números da diagonal tomados em sentido "contrário"). Essa seqüência é uma parte do conjunto diferente de todas as outras. Portanto, o quadro não compreende todas as partes do conjunto dos números inteiros. Ora, esse quadro infinito é *numerável*. Disso resulta que o conjunto das partes (subconjuntos) do conjunto dos números inteiros não é numerável (teorema de Cantor, demonstrado inicialmente sobre o conjunto de números compreendidos entre 0 e 1). Dada uma lei geral, uma seqüência infinita e ordenada de grandezas numéricas distintas, existe em todo intervalo um número que não pertence à seqüência. É assim que, *da diferença mínima, nasce a diferença máxima*. Há geração e demonstração, constituição de um campo e iluminação desse campo inicialmente "cego" (cf. J. F. Desanti, *Les idéalités mathématiques*, seção III, cujas teses são aqui interpretadas de modo diferente daquele do autor: numa perspectiva dialética e não fenomenológica).

Uma proposição atual (1969) poderia retomar as posições e proposições da *lógica dialética*. Em todos os casos, não há para o conhecimento outro caminho que não aquele que parte de um nada de conhecimento (empiricamente, a ignorância, mas enformada, despojada das representações triviais, formulada num conceito que lhe empresta significado). Não há outro caminho além daquele que parte de um tal pensamento *reduzido*, ou seja, de uma virtualidade de pensamento, com o objetivo de restituir e reintegrar — ao situá-lo — aquilo que foi momentaneamente afastado. Assim, determinam-se um *projeto* (re-captar o conteúdo) e um *trajeto* (prescritível: no sentido do conteúdo), trajeto que será o *mesmo* a partir da forma "pura", mas *nunca o mesmo*, pois seguido através das diferenças, dos obstáculos, dos objetos. Se se procede de outro modo, parte-se de um estado ou de um ato (de pensar) determinados e limitados, tendo já um conteúdo fixado e estruturado. Assume-se uma etapa do "sujeito", ou uma "coisa", isso ou aquilo, erigido em "objeto". Toma-se um modelo fixo, fascinante, que se deve seguir ou imitar de modo servil. Acumulam-se as dificuldades, dando lugar e pretexto para variadas interpretações. Como definir os caminhos? Como encontrá-los e reconhecer-se neles? Quem? Quando? Como? Por quê? Onde? O projeto e o trajeto conservam-se incertos e, não obstante, os per-

cursos são obrigatórios. Incerteza e obrigação dão-se conjuntamente. Decreta-se o percurso, que re-produz o movimento inicial e imita o modelo. É o dogmatismo filosófico.

Disso decorre uma metodologia:

- a) O ponto de partida (*terminus a quo*) é neutro (formal, nulo), enquanto o outro ponto (*terminus ad quem*) é uma totalidade, aquela do saber que re-capta o conteúdo inicialmente reduzido (afastado).
- b) No trajeto, no curso da realização do projeto de conhecimento, encontram-se conteúdos.
- c) Esses conteúdos são diferentes, diversos, especificados, específicos (o que autoriza a lógica da diferença ou lógica dialética).
- d) Cada conteúdo exige (a partir da forma) uma análise infinita.
- e) Não se trata de objetos definitivamente recortados e isolados, de domínios separados, de setores bem delimitados.
- f) Todo percurso vai do *terminus a quo* para o *terminus ad quem*. Possui uma dupla determinação: finita e/ou infinita. Pode buscar o caminho mais curto ou se perder, marchar em linha reta, seguir uma espiral, conservar-se no labirinto...

Essa metodologia pode ser chamada de: *método dialético que incorpora a lógica*. Não sem ironia. Como preceitos auxiliares, prescreveria não admitir nenhuma investigação analítica num domínio parcial (ciência com seu "objeto" já estipulado) sem a crítica desse domínio, do objeto e da investigação. O que introduz a indicação e a prescrição do *contraponto dialético* (o parcial no global e inversamente — o negativo no positivo e vice-versa — o analítico na exposição de conjunto e sua recíproca). Em particular, não deve haver abordagem do global sem crítica do acesso ao global, sem exame atento das reduções-extrapolações, sem determinação do grau de coerência, precisamente na análise do conflito e das contradições; o pensamento se desloca incessantemente do pólo lógico, *racional*, aquele da forma pura, para o *pólo real*, a "natureza", o prático-sensível, a praxis, ou, numa palavra, o conteúdo. É de notar que não mais se trata de reunir um "núcleo" racional e um "núcleo" real, de fundi-los através de uma magia filosófica, mas de um pensamento que dispõe de um finito e/ou infinito entre dois pólos. Esse pensamento move-se no tempo, mas se inscreve no espaço; determina nele seu trajeto, realiza um percurso, e, sob esse aspecto, não pode separar-se da *praxis*, da "realidade". As noções filosóficas de trajeto, de percurso e de itinerário ganham assim um sentido que não é mais filosófico. Todo pensamento tem uma história, tem sua história, resumindo e

envolvendo um movimento. Não é mais, contudo, a história das filosofias, nem a filosofia da história.

9. Orientação geral do tratado

Malgrado as dificuldades de uma exposição tão concentrada, gostaríamos de insistir aqui sobre os movimentos teóricos previstos para a continuação do "tratado de materialismo dialético". Com efeito, deveriam lançar uma ponte (ou melhor, consolidar essa ponte) entre a lógica da forma e a teoria dos conteúdos e do movimento dialético, através da mediação da lógica dialética.

a) A exposição partira da forma "pura", decantada de qualquer conteúdo, mediante uma *redução* concebida de tal maneira que os conteúdos pudessem ou tivessem de ser reencontrados. Além disso, o conteúdo — mesmo reduzido — era concebido como ilimitado e infinito em contraste com o caráter finito e limitado da forma. E, do mesmo modo, em contraste com a forma transparente e "pura" (vazia, tautológica), todo conteúdo — mesmo reduzido ao mínimo — era concebido como opacidade a atravessar, a penetrar, a iluminar.

b) O pensamento matemático era vinculado a atos práticos, relativos a um conteúdo mínimo: o ato de *traçar* efetivamente (com um objeto — o lápis — sobre um objeto — o papel) uma linha a partir de um ponto A até um ponto B, e, depois, de *marcar* esses pontos e outros pontos (seja entre eles, à esquerda ou à direita, seja além deles no prolongamento da linha); ou o ato de *cortar* (com um instrumento cortante) o segmento AB em C ou D, etc.; ou ainda *fazer girar* a linha AB em torno do ponto A e, depois, a folha de papel (o plano) em torno do eixo AB, com o ato de *dobrar* essa folha. Assim, introduzia-se a *translação* e a *rotação* após as relações de simetria (direita e esquerda), após a comutatividade, a distributividade, etc. Buscava-se, desse modo, re-produzir o movimento do pensamento matemático, ligando-o não a operações abstratas e formalizadas, mas a operações efetivas. As definições do número no plano e no espaço, do imaginário, do normal (normalizado) e das rotações (rotacional, etc.) apareciam em seu devido lugar, ligadas ao ato de "dobrar e fazer girar" e às representações desse ato. A distinção entre as proposições demonstradas (teoremas) e as proposições iniciais (axiomas) ligava-se à diferença entre a forma (pura e vazia) e o conteúdo (efetivo) introduzido por esses atos. Disso resultava, ademais, que a demonstração jamais se conclui, nem do ângulo do começo (regras operatórias), nem do ângulo do fim (possibilidade de "produzir" proposições, mal explorada, diga-se de passagem, nessa perspectiva).

c) A passagem da reflexão matemática formalizada ao "real", a articulação, era encarada a partir do exame retrospectivo (genealógico, ou seja, retomado a partir do nascimento) de dois problemas particulares, de dois modelos historicamente definidos, mas em processo de esgotamento:

• *o modelo harmônico*: um segmento AB se realiza — se materializa — numa corda vibrante. O pensamento matemático e físico nasce como a filosofia, como a tragédia, "no espírito da música". Constata-se que o som, aéreo, expressivo, obedece a leis numéricas. Pitágoras reflete sobre a divisão da corda em segmentos reais e, todavia, não destacados. Para ele, a qualidade e o número se identificavam nos sons da lira. A isso, o pensamento heraclítico responde: "Sim, mas a tensão das cordas faz o acorde". Os harmônicos (cujo número, não finito, obedece a leis simples) prestam-se a cálculos que vão até as séries de Fourier e até a função das ondas.

• *o modelo planetário* sugerido por numerosos fatos materiais e sociais: um núcleo central, cercado de unidades corpusculares em número finito, mantidos em torno do núcleo por leis de dependência.

Uma parte do volume II e do volume III do Tratado deveria ser consagrada à gênese desses modelos, às suas interações na história da filosofia e do conhecimento, à sua fecundidade, à sua finitude (esgotamento).

Não se tratava ainda das imagens-chave da filosofia, a saber, do *mundus* (mundo: buraco, caverna, corredor com uma abertura para luz) e do *cosmos* (disposição harmoniosa dos corpos e corpúsculos numa hierarquia iluminada). Nem tampouco, por conseguinte, de uma exploração dessas interações um pouco particulares, irredutíveis à combinatória intemporal e abstrata.

Foi mais tarde, no momento de uma elaboração posterior, aquela da concepção *metafilosófica* (implícita, mas só virtualmente, no projeto inicial), que se descobriram essas imagens-conceitos, características dos textos filosóficos e de seus contextos.

10. Sobre a recente história da lógica

As pesquisas, elaborações, aperfeiçoamentos da lógica moderna deram lugar a um significativo processo. A lógica se desdobra:

a) por um lado, *formalização* extrema, com as pesquisas sobre a logística, a axiomatização, a saturação dos sistemas de axiomas, as lógicas modais e polivalentes, a combinatória universal, etc;

b) por outro, as lógicas concretas, tendendo para a *praxiologia*, teoria da ação e da decisão, teoria das estratégias e dos jogos, etc. Pode-se também situar nessa rubrica as pesquisas que prolongam a lógica do conceito, a lógica transcendental (Kant), a lógica experimental e ainda a lógica da língua.

Quanto a isso, podemos notar:

1) que as lógicas recentes (por exemplo, as lógicas "não-A", polivalentes, etc.) não podem dispensar a referência à lógica A (aristotélica);

2) *observação muito importante*: o desdobramento mencionado deixa um lugar entre as pesquisas orientadas para o abstrato (vaz o) e aquelas dirigidas para o concreto (prática). Há aí um braço, uma lacuna, uma carência. Pode-se preenchê-lo? É o que se propunha a concepção de uma *lógica dialética* (mediação entre a *forma* e o *conteúdo*). O essencial, no projeto, era e ainda é a *lógica dialética* (nem o pensamento lógico nem o pensamento dialético tomados em si mesmos). A continuação da pesquisa, os passos à frente do conhecimento teriam confirmado essa hipótese, verificado a intuição e a tentativa?;

3) essa elaboração anuncia uma teoria geral das formas. Existiriam a *forma pura* (tautologia) e *formas específicas* (simetria, simultaneidade, repetição, recorrência, etc.) já abertas para conteúdos, ou seja, para movimentos e conflitos. Existiriam, portanto, contradições entre *forma* e *conteúdo* e *contradições no seio dos próprios conteúdos* (entre eles e em cada um deles);

4) ao lado da dedução e da indução, a metodologia aprofundada dialeticamente teria de apresentar operações novas, tais como a *trans-dução*, uma operação do pensamento sobre/para um *objeto virtual* a fim de construí-lo e realizá-lo. Seria uma lógica do objeto possível e/ou impossível.

Em outras palavras, o inteiro projeto do "Tratado de materialismo dialético" deveria ser retomado, completamente desvinculado da sistematização filosófica, cujos inconvenientes o plano inicial nem sempre soube evitar. Condições preliminares: que a hipótese seja verificada, isto é, a de que a *lógica dialética* corresponde efetivamente à lógica das diferenças, à lógica das oposições, exigidas e esperadas pelos desenvolvimentos subsequentes do pensamento científico (e freqüentemente interpretados de modo a liquidar o pensamento dialético).

11. Eclipse da dialética

O pensamento dialético não seguiu a marcha ascendente e triunfal que dele se esperava no final da Segunda Guerra Mundial.

Por quê? As circunstâncias e condições do seu eclipse são múltiplas. Examinemos apenas o contexto teórico. O pensamento dialético transformou-se em seu contrário; crítico por essência, desembocou num dogmatismo, apresentando uma abusiva sistematização: o "dia-mat" oficial, institucional. Nessa sistematização, a palavra "dialética", ou seja, o pensamento dialético reduzido a uma palavra, tornou-se o suporte de uma ideologia, que, precisamente, liquida em ato a "negatividade", a reflexão crítica. Por outro lado, a sistematização realizada em nome da dialética (tendente ao fechamento do sistema sob o pretexto de um movimento que exige a abertura) absorvia a lógica na-dialética. Que resultou? Carente de suporte lógico, de referência lógica, de regras para o emprego dos conceitos, e sem que isso o impedisse de coagular-se no discurso dogmático, o pensamento dialético não mais se distinguia da sofística, da erística. Sabe-se que o exército soviético teve de intervir para obter a reintegração da lógica no ensino universitário e nas escolas militares, pois os oficiais — utilizando o vocabulário dialético — misturavam a torto e a direito contradições e contradições, não sabendo mais redigir nem sequer um relatório coerente! Sabe-se também como os filósofos oficiais, na URSS e em outros lugares, escorados nas posições do "dia-mat", opuseram-se aos progressos da ciência e da técnica: cibernética, teoria da informação, lógica e pesquisa operacionais, etc.

Para os defensores da dialética, ela tendia a restringir-se a um procedimento de "purificação" mental, à crítica dos preconceitos (Gurvitch²), à negatividade filosófica, ao espírito de contestação (H. Marcuse³). O pensamento dialético foi atacado em seu ponto fraco: a ligação com a lógica. A lógica progrediu; o pensamento dialético, não. Entre os pensadores, a reflexão dialética não tem mais fundamento objetivo, nem referência teórica, nem base prática, nem referência social.

Para outros, o emprego "rigoroso" das discontinuidades suprime a dialética, substituindo as transições por cortes, afastando do inteligível o que é transitório, em favor dos objetos bem delimitados, das estruturas bem estabelecidas. Segundo essa perspectiva, a dialética não é um método, mas uma peça do hegelianismo.

2. Cf. Georges Gurvitch, *Dialética e Sociologia*, trad. portuguesa, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1970, bem como toda a teoria do "hiperempirismo dialético". Cf., todavia, os "procedimentos operatórios", *op. cit.*, p. 160.

3. Cf. *Razão e Revolução* (ed. brasileira, Editora Saga, Rio de Janeiro, 1968); mas também e sobretudo *Ideologia da Sociedade Industrial* (ed. brasileira, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1968), conclusão.

12. Redução da dialética?

Existe uma *redução dialética*, esclarecida há alguns anos, muito diferente da redução fenomenológica e da redução semântica. Com efeito, a redução dialética afasta o conteúdo não-somente para reencontrá-lo: para situá-lo e restituí-lo.

O modelo exemplar da redução dialética se encontra no primeiro capítulo de *O Capital*. Marx afasta qualquer conteúdo da forma da mercadoria, o valor de troca. Mostra seu caráter formal, ligando-o explicitamente à forma lógica "pura", e, depois, as propriedades duais (forma relativa, forma equivalente). Deixando de lado a referência à praxis (revolucionária ou não), ele tenta *demonstrar* — e, se se deseja usar tais expressões, dar um "fundamento teórico" ao conhecimento (crítico) do capitalismo — tomando como ponto de partida a forma lógica. Por conseguinte, ele expõe — a propósito do valor de troca — a forma, a estrutura inerente a essa forma, as funções que dela resultam (circulação monetária, etc.). Depois, reencontra — elucidado — o conteúdo inicialmente reduzido, a saber: *imediatamente*, o trabalho social (com seu movimento dialético: parcial-global, qualitativo-quantitativo, etc.); e, *mediatamente* as relações sociais de produção. Assim se explicita em Marx o "mundo da mercadoria", com sua lógica imanente e com a dialética que o conduz, arrasta e corrói. Isso, ao mesmo tempo, abre um caminho, evoca uma *teoria geral das formas*, que o tratado aqui resumido devia conter e que não parece ter perdido seu interesse. A tentativa deve ser retomada. Trata-se de algo diverso de uma *epistemologia* que consagre e fixe em modelos a divisão social do trabalho intelectual, constituindo núcleos isolados de um saber que se supõe definido e definitivo.

Estabelecido isso, pode a própria dialética ser reduzida? Pode desaparecer no formalismo? Não. Em diversas ocasiões, há já alguns anos, a irreduzibilidade do movimento dialético, sua restituição, tornaram-se evidentes. De um número finito de elementos, de signos sem significação (letras, fonemas), nasce um número ilimitado de significantes (as palavras e frases cuja combinatória admite a repetição, cuja extensão não é fixa). Disso decorre uma *complexificação* que vai do finito ao infinito. Melhor: surge um conflito entre a metalinguagem que dispensa referencial (que tem como referência e modelo apenas a própria linguagem, de preferência a linguagem *escrita*) e os referenciais. De modo que, ao cabo de certo tempo, essa "prática teórica" permite dizer e escrever qualquer coisa, contanto que sejam respeitadas as regras da metalinguagem. Todavia, a noção de *produção*, — eliminada inicialmente — reaparece para resolver as contradições e responder às questões abertas (Chomsky).

13. Sobre a música

Pode parecer surpreendente inserir considerações sobre a música numa sequência de reflexões sobre a lógica. Mas será algo mais estranho que falar das reflexões de Marx sobre a mercadoria (o valor de troca), que ele relaciona com a forma "pura" da lógica? A filosofia não terá também nascido no espírito da música? Não podem ambas transformar-se — ou morrer — conjuntamente?

a) O som é uma espécie de abstração sensível; purificado dos conteúdos (dos ruídos), é emitido por um objeto abstrato (abstrato-concreto), ou seja, bem delimitado e bem separado do mundo: corda estendida, tubo percorrido pelo sopro. O *continuum* assim definido (bem melhor que pelas vozes) é recortado, de modo descontínuo, em *intervalos*. Podemos deixar aqui de lado o fato de que uma parte do Oriente não separou o som da percussão (ruído), o que não impediu o refinamento da escala sonora. A forma sonora permite a constituição de uma ordem: de um conjunto ordenado, com um duplo aspecto, contínuo e descontínuo, qualitativo e quantitativo, teórico e prático. Os intervalos se articulam com os timbres (harmônicos) ligados aos sons "expressivos".

b) A melodia, que se desloca sobre a escala dos sons e encadeia os intervalos, e o ritmo, que ocupa o tempo, são preliminarmente distintos. Ora domina a melodia (canto), ora o ritmo (dança). A música grega (ocidental) ora se liga ao Logos e ao Ethos (pela lira), ora ao Pathos (pela flauta, aulos), sendo assim apolínea ou dionisíaca. A melodia e o ritmo permitem, ao mesmo tempo, a constituição e exploração do campo musical.

c) No curso dessa exploração, descobre-se a estrutura da forma sonora (do campo), ao mesmo tempo que a função dessa forma (socialmente: a festa e o drama, o canto e a dança). O que desde o início, surpreende, nesse campo explorado, é a *identidade das oitavas*. Os gregos encontraram nisso o princípio do *sistema*. Há "sistema" porque há identidade do número e da qualidade sensível, identidade e repetição dos sons ao longo da escala, propriedades determináveis, ciclos e diferenças, etc. Uma filosofia, uma prática, se entrecruzam e interferem (é assim que se elabora paulatinamente o *modelo harmônico* do pensamento).

d) A *harmonia*, de início, é um elemento subordinado: um terceiro termo. Canta-se em uníssono (na oitava para homens, mulheres e crianças), embora não se deva concluir desse fato que a harmonia tenha sido inteiramente inventada no Ocidente e pertença apenas a ele. Pouco a pouco cresce, no Ocidente, a importância da harmonia, simultaneidade das notas, acordes, sons fixos, verticalidade; a escritura musical lhe confere o primado sobre a

melodia. A harmonia se revela *racionalidade e até mesmo lógica* (papel da tonalidade, inversão dos acordes, recorrência dos encaideamentos). E isso ao mesmo tempo em que põe em jogo os prolongamentos, as ressonâncias ilimitadas dos sons bem definidos. A harmonia parece ser o código da mensagem musical considerada como linguagem. Mas isso é um erro. Ela não esgota nem o ritmo nem a melodia. As controvérsias sobre esse tema encheram o século XVIII. A harmonia concebida racionalmente (Rameau) integra em si a melodia e o ritmo. E isso através do romantismo, movido "inconscientemente" pela lógica concreta da harmonia, pela redução do objeto musical a uma linguagem.

e) Finalmente, a harmonia se esgota, explode. Mostra sua *finitude*. Ela não contém, não diz o infinito, mas apenas o desejo do infinito; não era divina, não era inesgotável. O que deixa ela em seu lugar? Uma lógica das diferenças que não privilegia nenhum elemento (a-tonalidade)? Um retorno ao rítmico, ao modal? Uma combinatória? Um jogo aleatório de elementos tomados ao acaso nas percepções auditivas? Um movimento dialético "som-ruído", isto é, "forma-conteúdo"? De qualquer modo, a música se abre para o tempo e para o espaço sensível (para o possível-impossível). Não está morrendo, mas em transformação. Está passando, como a filosofia (e talvez como outras atividades "produtivas"), para *além* de si mesma.

14. Contradição lógica e contradição dialética

A contradição dialética não é o absurdo lógico. Em outras palavras, se o pensamento dialético se baseia (ou se "funda") naquilo que o lógico declara absurdo, até mesmo impossível, o dialético não concebe esse absurdo ou essa impossibilidade como tais; ao contrário, vê neles um ponto de partida e a inserção numa inteligibilidade que ele declara concreta. Vê mesmo o "princípio" de uma re-produção, em e pelo pensamento, do que foi produzido (gerado) no tempo, ou seja, numa história. O dialético marxista afirma que entre o *conceito de produção* e a *concepção dialética do devir* existe reciprocidade indissolúvel. Não há produção sem contradição, sem conflito, a começar pela relação do ser social (o "homem") com a natureza através do trabalho.

As proposições que "expressam" uma contradição dialética não constituem uma incoerência lógica. Deve-se recusar algumas ilustrações freqüentes do pensamento dialético. Não basta mostrar o branco e o preto, depois o cinzento, para legitimar o pensamento dialético. Nem mostrar uma semente, uma batata em germinação, um embrião, a água fervendo, etc.

Se as proposições que derivam da lógica tivessem um conteúdo, ou se houvesse um conteúdo lógico das proposições, a dialética estaria em grave perigo. As coisas ocorrem diferentemente se a lógica por excelência é a tautologia, a identidade pura (transparente, vazia, *neutra*). Enquanto identidade, pode transparecer e re-aparecer na contradição dialética. Manifesta essa contradição como algo concreto. A formulação dos conflitos fornece seu conteúdo à identidade tautológica e, portanto, abre-a para o ato prático. Finalmente, a identidade coincide com a exigência de uma "solução". A contradição dialética se identifica com o problema (com a "problemática"), que é inútil tentar reduzir mediante sua logificação.

Quanto ao terceiro termo, já está em todas as partes. "Não há dois sem três". Se se parte do *Topos* ou dos *Topoi*, deve-se cedo mostrar, ao lado da isotopia e da heterotopia, a *utopia*, relação e suporte irredutíveis à pura lógica. E eis aqui o carecimento, o trabalho, a fruição — ou o outro, o outrem, o estranho, etc. Cada triplicidade tem seu movimento específico. Todavia, a *superação* só tem sentido em um caso, naquele da historicidade. Pode-se dizer que esta define aquela. Em outras palavras: o terceiro termo pode degenerar, nascer e logo desaparecer, coagular-se, sem que haja "história". E, vice-versa, a onipresença dos três termos não permite afirmar, sem referência teórica e prática, a universalidade dos processos chamados "dialéticos". Uma análise crítica da *historicidade* deverá juntar-se à lógica formal e dialética para determinar-lhes os limites e a saída.

15. Sobre a dialética como método

"A dialética hegeliana não é um método de pesquisa ou de exposição filosófica, mas a descrição adequada da *estrutura* do Ser, bem como da realização e do aparecimento do Ser" (Kojève, *Introd. à la Phil. de Hegel*, p. 525).

Se a dialética hegeliana não pode se distinguir da armadura (da estrutura) do sistema hegeliano, as afirmações metodológicas de Marx a propósito de *O Capital* (pôr sobre seus pés a dialética hegeliana, expressão de um mundo de cabeça para baixo) são nulas e sem importância.

"Dizer que o Ser é dialético, é dizer inicialmente (no plano ontológico) que ele é uma *Totalidade* que implica a *Identidade* e a *Negatividade*. É dizer, em seguida (no plano metafísico), que o Ser se realiza não apenas enquanto *Mundo natural*, mas também como um *Mundo histórico* (ou humano); e que esses dois Mundos esgotam a realidade do real objetivo (não existe mundo divino). É dizer, finalmente (no plano fenomenológico), que o real objetivo

existe empiricamente e aparece não apenas como coisa inanimada, planta e animal, mas também como *indivíduo livre histórico* essencialmente temporal ou mental (que luta e que trabalha)". Dessa interpretação, F. Châtelet extrai conseqüências (cf. *Hegel*, Seuil, Paris, 1968), não sem um dogmatismo e uma arrogância que encontram explicação se pensarmos que a filosofia instituída e especializada continua hoje a basear sua autoridade nas instituições, na permanência (triumfalmente constatada) e na autoridade do Estado.

Entretanto, vamos nos remeter à *Lógica* de Hegel e à sua leitura por Lênin (nem os anti-hegelianos sistemáticos nem os neo-hegelianos tentaram ainda desacreditar essa leitura como "romântica").

A lógica não pode ser concebida apenas como ciência da forma do pensamento, separada de qualquer conteúdo; com efeito, a forma do pensamento é já conduzida além de si mesma e não pode se conservar pura (puramente formal). Com suas preocupações práticas (políticas), Lênin apreende muito bem o fato de que, em Hegel, o método "não é um movimento separado do conteúdo da doutrina" (cf. E. Fleischmann, *La science universelle ou la Logique de Hegel*, p. 354). Para Hegel, a ciência é fruto do trabalho intelectual das gerações, que "reduziram o caos empírico" a noções, princípios, verdades; em suma, ao pensamento (*idem*). Para Lênin, como para Hegel, o conceito se desenvolve superando as oposições da forma e do conteúdo, do teórico e do prático, do subjetivo e do objetivo, do "para-si" e do "em-si" (cf. *Cahiers de Lénine sur Hegel*, coll. Idées, 1968, p. 154). O método não deve desdenhar a lógica formal, mas retomá-la. Portanto, o que é esse método? É a consciência da forma, do movimento interno do conteúdo. É "o próprio conteúdo", o movimento dialético que este tem em si, que o impele para a frente, incluída a forma. A lógica dialética acrescenta, à antiga lógica, a captação das transições, dos desenvolvimentos, da "ligação interna e necessária" das partes no todo. Ao mesmo tempo, mostra a ligação, sua necessidade, e "a origem imanente das diferenças", ou seja, segundo Lênin, "a lógica interior objetiva" do desenvolvimento e a "luta das diferenças polarizadas". A lógica se assemelha à gramática, mas "tal como aparece ao linguista" (p. 157), pois a gramática é uma coisa para quem dela se aproxima, e outra para quem regressa a ela enriquecido com um vasto saber. Assim, e somente assim, a lógica oferece "a essência dessa riqueza", a riqueza da representação da natureza, do mundo, da história e do espírito: "Em si mesmo, o sistema da lógica é tão-somente o "reino das sombras".

Não se poderia dizer melhor que só existe dialética (análise dialética, exposição ou "síntese") se existir *movimento*; e que só há movimento se existir processo histórico: *história*. Tanto faz

ser a história de um ser da natureza, do ser humano (social), do conhecimento! É isso o que dizia (não sem de-negá-lo e re-negá-lo) Hegel; e o que Marx e Lênin repetem (comprovando-o, *fazendo-o*). A história é o movimento de um conteúdo, engendrando diferenças, polaridades, conflitos, problemas teóricos e práticos, e resolvendo-os (ou não).

A noção estruturalista de corte (descontinuidade) veio confundir a questão. Há descontinuidade (corte) histórica (e política) em 1842-43, quando Marx rompe com a teoria hegeliana do direito e do Estado. Ele atribui à história outras forças motrizes, outras causas e razões, um outro sentido. E, antes de mais nada, ela continua. O motor do movimento histórico não é a razão, mas a prática social (incluindo as classes e suas relações na prática industrial). O suporte da racionalidade não está nem nas classes médias (funcionários, burocratas), nem na burguesia, mas na classe operária, etc. Entretanto, Marx conserva, superando, o conceito de história. Ele conserva, principalmente, a tese da *luta de vida ou morte*. Para que exista história, é preciso que as forças em presença levem seu conflito até o fim, até a resolução por uma vitória ou derrota. Para Marx, o espírito do mundo — o *Weltgeist* — não é mais Napoleão, e sim a classe operária, cuja *negatividade nada mais tem de especulativo*. Marx retoma assim o método dialético (imaneente, analítico e sintético, no que se refere a todo processo histórico).

Continua a valer o fato de que não se deve "dialetrizar" a torto e a direito, ou instalar-se especulativamente no processo, mesmo se se concebe *regressivamente* o ponto de partida e *progressivamente* o ponto de chegada. Vejamos como Marx procede a fim de acompanhar o capitalismo e a sociedade burguesa em sua totalidade, sob seu duplo aspecto: no tempo (formação e dissolução) e na atualidade (coerência, auto-regulação). Para atingir a história, ele não parte de um estudo histórico. Vamos repetir mais uma vez: parte da lógica. Extrai uma *forma*, o valor de troca. Mostra sua *estrutura* (um conjunto de equivalências) e seu *funcionamento* (troca, circulação, constituição do dinheiro e da moeda). Depois, passa para o *conteúdo*: o trabalho social produtivo, com suas perequações coerentes, os meios sociais (produtividade média de uma sociedade determinada, etc.). Atinge assim o *histórico* (divisão do trabalho, acumulação do capital, formação da burguesia).

Como diz Lênin, *O Capital* não pode ser compreendido sem a *Lógica* de Hegel. Reciprocamente, ele mostra (literalmente: exhibe) a relação: lógica formal — lógica dialética — dialética (método e teoria).

Suponhamos agora que a estagnação coagule o movimento por meio de decretos e da vontade do Estado, por meio de "estrutura-

ções" forçadas e coativas. Suponhamos que, por hipótese, os estados estacionários sejam colocados "teoricamente" acima das transições, ou o equilíbrio fora e acima do desenvolvimento. A dialética perde seus direitos. Ao mesmo tempo que a história e a historicidade, isto é, que o movimento. Mas, nesse caso, o pensamento dialético transforma-se em linguagem dialética, que cobre e oculta não apenas os conflitos e as contradições no "real", mas a própria contradição entre ele e o real. O pensamento dialético se transforma em seu contrário: numa *ideologia*, porém aperfeiçoada, capaz de dissimular seu caráter ideológico.

De conhecimento, aquele dos movimentos históricos, e de projeto revolucionário para transformar o "mundo", o pensamento dialético se converte em projeto de ação estatal para coagular o mundo, estancando a história: destruição do movimento, autodestruição de si enquanto movimento, afirmação enquanto metalinguagem.

16. A dupla determinação

Esse princípio, peça importante da dialetização da lógica e da "logicização" da dialética, vai mais longe do que parece à primeira vista. Não se trata somente dos pares "disjunção-conjunção" ou "pertinência-exclusão", nem das propriedades duais.

Traço com o lápis uma linha AB. Realizo esse trajeto de uma vez, rapidamente. Posso refazê-lo, marcar um ponto C e conceber em seguida que, com um buril, corto em C a linha AB finita.¹ Recomeço agora a operação e imagino que, como o demônio de Maxwell, torno-me cada vez menor, indefinidamente, e cada vez mais perto da ponta cada vez mais fina — próxima de um ponto — de meu lápis. A partir desse momento, qualquer um dos fragmentos da linha AB coloca-se diante de mim como seqüência infinita. Aproximar-me-ei indefinidamente de C, sem jamais atingi-lo.

Cada ponto se revela ponto de acumulação e acumulação de pontos. Surpresa: é a ordem perfeita (do contínuo) que surge, que toma forma diante de mim, demônio imaginário e lógico. É o *mesmo* (segmento) que se revela *outro*, e o *outro* que se identifica com o mesmo: *finito e/ou infinito*.

Passemos à questão, tão controversa, do *sujeito*. A relação entre o "eu" e o "mundo" não pode ser concebida no estranho e no alheio, sem o outro e o outrem, o próximo e o longínquo, que são *mesmos* (dois aspectos da *mesma* relação). O "mundo" chega a esse "eu", que sou eu, por dois caminhos: a história inteira, o passado, o tempo biológico e social — e a biografia individual, o tempo singular. Por um lado, um infinito, uma ordem longínqua.

Por outro, uma ordem próxima, o finito, *minha* finitude. Minha "presença". Não seria essa a *dupla determinação* do "meu" "ser humano", de minha "subjetividade"? Eu não sou nada e sou a totalidade. Sou um ínfimo detalhe no mundo e sou o mundo. Sou uma pequena coisa e sou Deus (se existe um!). Mas posso dizer (e não posso deixar de dizer) a mesma coisa de qualquer outro que diga "eu". É o *único* e é o *substituível*, o absoluto e o relativo. "Minha" consciência racionante, substituível — ponho-me no lugar de outro através do pensamento —, é relativa. Meu corpo, não substituível, mortal, é um absoluto. O "sujeito" parece se eclipsar? Mas eu sou *os dois* (o infinito e o finito, o único e o substituível, o relativo e o absoluto), embora isso não ocorra sob o mesmo aspecto, numa identificação confusa, mas sim numa *identidade* (dupla).

Nesse sentido, a *consciência é o inconsciente*. Em outras palavras: a consciência e o inconsciente "são" a dupla determinação, a dupla denominação do mesmo (ato), da mesma (identidade). O mesmo (ato), portanto, poderá ser dito em termos de consciência, de "eu", de sujeito; e em termos de inconsciente, de desejo. Mas não se trata apenas de duas linguagens para dizer a mesma coisa (o que seria redundante, pleonástico, dissimulando a identidade vazia; a tautologia). A dupla determinação revela a diferença que ela implica, numa identidade concreta.

Surge sempre a tentação de *substancializar* uma determinação, seja o finito ou o infinito, seja a consciência (o "eu", o "mim", o "sujeito") ou o inconsciente; e de construir assim um *modelo filosófico*. Ora, a operação sempre fracassa, pois — ao se forçar uma determinação — perde-se ou abole-se a outra.

17. Dupla determinação e lógica dialética

Se aprofundada, a lógica formal não profunde o pensamento dialético. Ao contrário: mostra a possibilidade dele, abre-se para a sua exigência, sua espera, seu trajeto; "funda" a necessidade desse pensamento. A lógica formal remete à dialética, pela mediação da lógica dialética. Depois, esse movimento se inverte, e a lógica formal aparece apenas como redução do conteúdo, abstração elaborada, elemento neutro (vazio, transparente) de toda investigação.

Caberia retomar a demonstração — esboçada mas incompleta — que aparece na primeira redação deste Tratado.

Argumentos de peso poderiam ser extraídos da análise (inaugurada pelos lógicos, filósofos e lingüistas) de proposições singulares, tais como: "Ela não está chorando porque sinto dor." Enunciado afirmativo, caso o "locutor" pare al...

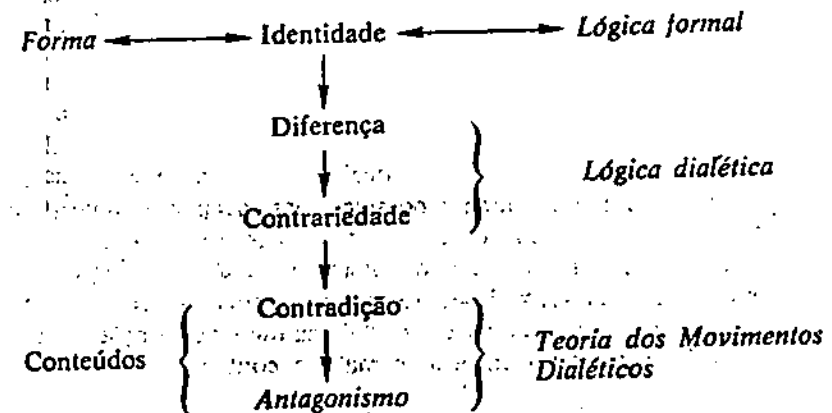
ciado interrogativo e hipotético, caso se indique: então, por que ela está chorando? Enunciado disjuntivo, caso o locutor concretize: "Ela não está chorando porque sinto dor, mas porque deve partir".

A análise lógica ou semântica recorta e desmembra a frase em proposições; essa análise é falsa. "Ela não está chorando"; ora, ela está chorando, e a frase significa que ela está chorando! Essa afirmação tem "valor de verdade". O que não basta, talvez, para reconciliar a verdade com o valor, mas testemunha uma tentativa de reunir as duas determinações (para ampliar as noções relativas à ligação de significado com significante).

b) A noção de *lógica concreta* e aquela de *lógica dialética* convergem. Por lógica concreta, deve-se entender a pesquisa de relações entre a *ordem próxima* e a *ordem distante* no espaço, no tempo, no discurso, etc.

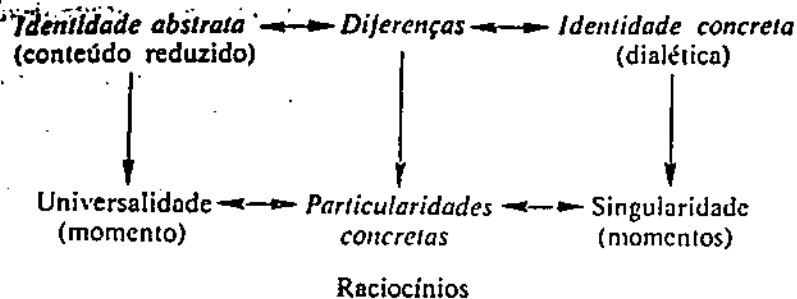
18. Lógica dialética

Para situá-la como mediação, pode-se propor o seguinte quadro com setas:



Dependem da lógica formal as relações abstratas e gerais, tais como "inclusão-exclusão". Da lógica dialética, as relações duais e mais concretas, tais como reciprocidade, complementaridade, dupla determinação, bem como recorrência, simetria, repetição e diferença, etc. Esse esquema, que nada tem de novo, é satisfatório? Não! Em particular, são mal determinados os limites que separam os vários níveis. O local da *diferença* pode dar lugar a controvérsias. Finalmente, os movimentos da reflexão, como a indução e a dedução, não estão situados.

Vejamos um outro esquema:

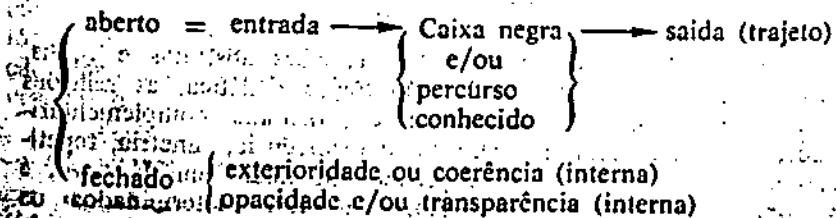


De acordo com esse quadro, a lógica dialética coincide com a lógica concreta, definida ela própria pela diferença. O domínio da lógica formal estende-se da tautologia à demonstração, da coerência à estabilidade. O que não ocorre sem ameaças para o domínio da dialética.

E, não obstante, existem movimentos dialéticos (no caso de existir, a partir do momento em que nasce o movimento, *historical*)...

19. Lógica dialética (continuação)

Pode-se conceber, sob esse vocábulo, um encadeamento tão desprovido de conteúdo quanto possível, mas incapaz de libertar-se do conteúdo; e que trataria não apenas de oposições formalizáveis (reduzíveis a operadores), como "inclusão-exclusão", "conjunção-disjunção", mas também de oposições mais concretas, como "aberto-fechado". Isso permitiria o estudo analítico de relações determináveis, intermediárias entre a forma e o conteúdo:



Talvez fosse necessário acrescentar a esse domínio misto algumas relações, tais como:

parte participação (na teoria dos conjuntos)
dobrado recortado (no movimento geral do abstrato ao concreto, ou antes, do *abstrato científico ao concreto captado* enquanto tal).

Decerto, poder-se-ia chegar mesmo a conceber uma *lógica dos paradigmas* (oposições pertinentes, relação formal que dá conteúdo à forma lógica pura e vazia). Isso é concebível? Sim, já que o conhecimento atualiza, coloca *in praesentia*, um conjunto de termos que jamais são dados todos juntos no "vivido", mas estão *in absentia* (não simultaneamente reais), embora captáveis a partir de cada termo. (Eu escrevo que eu escrevo: e tomo "eu" entre os pronomes, além de conjugar "escrevo", de acordo com uma estrutura sintática que me permite *produzir* essa frase.) A atualização de um paradigma não faz nada; e, não obstante, faz tudo. Nada acrescenta ao conjunto, salvo constituí-lo enquanto totalidade, subordinando-o a um encadeamento em ato. A *lógica dialética*, nesse quadro, seria o modo operatório das atualizações, mostrando o caráter total, específico, aberto, dos conjuntos paradigmáticos. Estudaria a presença-ausência e a coerência interna dos códigos, bem como suas relações com as mensagens "estruturadas" (efetivamente produzidas).

É de notar que se pode considerar paradigmaticamente, por exemplo, a seqüência dos números inteiros. Com isso, a teoria dos conjuntos seria integrada à lógica dialética. Isso é suficiente para precisar o "estatuto teórico" dela?

20. Lógica e ideologia

Se se aceita a definição marxista da ideologia (ou seja, que não se trata apenas de uma re-presentação incompleta e mutilada do "real", mas, primeiramente, de uma apresentação desse real que o inverte, coloca-o de cabeça para baixo, e, em seguida, que oculta e dissimula suas contradições), é então concebível como a lógica, separada, fetichizada, possa servir à ideologia, ou mesmo *servir como ideologia* (ser uma ideologia).

Nesse sentido, a filosofia inteira, enquanto ideologia, interpretou a lógica e apresentou a lógica como interpretação do mundo (como grade fixada sobre o "mundo", fazendo desaparecer milagrosamente o caos e o entrelaçamento dos conflitos, substituindo *magicamente* a desordem pela ordem, a opacidade pela transparência). Toda a metafísica se edificou por extrapolação e redução, a partir da lógica.

O fato de que a forma lógica se converta em magia é algo ainda perfeitamente visível e sensível na filosofia contemporânea. Notadamente no estruturalismo, mas sem esquecer o formalismo e o funcionalismo sistematizados. Como qualquer outra, tampouco essa magia é inocente. Oculta uma estratégia ou estratégias (de classe, através da prioridade e da primazia da abstração fetichizada, filosófica ou científica). A ideologia tem uma função política.

A análise dialética pressupõe a forma lógica, que permite evidenciar as contradições e sua "hierarquia" (contradições essenciais ou subordinadas, aspecto principal da contradição; cf. o conhecido texto de Mao Tsé-tung, "Sobre a Contradição", *Obras Escolhidas*, Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1961, vol. 1, pp. 288 e ss.). A análise dialética revela, dissocia as contradições emaranhadas no novelo da sua unidade. Permite, portanto, revelar as ideologias como tais, inclusive aquelas que se imiscuem na lógica e na dialética.

Hoje, a análise dialética, entre outras, assume a forma da análise institucional, que capta de dentro e de fora a implicação das ideologias e das instituições. O que não pode ser feito sem uma crítica em ato; a análise implica um analista, uma diagnose e um diagnóstico.

21. Lógica e ideologia (continuação)

Pode-se conceber uma polarização do conhecimento e da prática, indo do pólo lógico (tautologia vazia e transparente) ao pólo do conteúdo (prática social, relação com "objetos reais", resistentes, opacos).

Quanto mais uma proposição ou seqüência de afirmação se aproximam do pólo lógico, tanto menos têm um conteúdo conflitual móvel, dramático e histórico, ligado às relações de classe, às estruturas sociais, aos objetos da percepção sensível e da "natureza". Essa implicação, todavia, pode revestir-se de ideologia, servir como pretexto ou suporte para uma ideologia. (Por exemplo: uma determinada representação do espaço, aparentemente formal, pode ocultar uma ideologia; o espaço mental, homogêneo, isotópico, a partir do momento em que é apresentado ou representado como social, passa a ser ideológico.)

Propor um saber absoluto, ou uma substância inicial (do sujeito ou objeto erigidos em verdades metafísicas), é o que define uma ideologia: a filosofia. O que parece transcendente ou inconsciente, já que inerente a toda atividade consciente, a toda operação mental, não é isso que é a lógica? Essa impressão de transcendente

ou de "inconsciente" é dada pela sua presença-ausência. Mas, na verdade, a lógica é o inverso do absoluto metafísico: é o relativo integral (integrada em toda relação e, ao mesmo tempo, integradora das relações, especificidades e diferenças). Portanto, é necessário; diante disso, denunciar a ilusão filosófica que objetiva, substantiva, reifica.

O pensamento metafísico pode então ser representado polarizadamente. Haveria:

a) A metafísica da substância, do "ser" (de acordo com a identidade: "o ser é", "o ser é o que ele é").

b) A metafísica do sujeito (de acordo com a identidade: "eu sou o que sou", o "eu" absoluto; cf. Fichte).

Nos dois casos, a identidade lógica é identificada com o conteúdo absoluto (hipóstase). O pensamento metafísico extrapola ao introduzir um conteúdo fictício (ideológico) na forma, identificando-o com a forma. Quando, na verdade, a identidade lógica é o elemento neutro, vazio, transparente, de qualquer pensamento. Inclusive do pensamento chamado filosófico.

Além do mais, seria fácil mostrar como muitos dos "pensadores" modernos oscilam entre dois postulados:

a) As implicações do funcionamento do "espírito" se "reduzem" à forma lógica, guia da reflexão, que ordena e escalona os caminhos do pensamento.

b) Essas implicações (cujo caráter "transparente e vazio" já é conhecido) não deixam por isso de constituir um sistema fechado, uma substancialidade que se mantém "inconsciente" no funcionamento real do pensamento (cf. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1970, onde se manifesta plenamente essa confusão latente). (Cf. também, do mesmo autor, *Le Cru et le Cuit*, pp. 19-29, bem como numerosos fragmentos sobre a inconsciência do espírito.)

22. Lógica de classe?

A teoria lógica das classes (classificação das proposições ou hierarquização das coisas) não pode ser identificada com a teoria social e política das classes. Não se trata do mesmo nível de realidade, de reflexão, de elaboração conceitual. Embora haja conexão e embora a teoria das classes — socio-lógicamente — comporte uma "lógica social".

É possível, usando rigorosamente os termos, falar de "lógica de classe"? Não. Se se concebe a lógica como o elemento transparente e vazio, inerente e imanente a todo conjunto de pensa-

mentos encadeado coerentemente e dotado de conteúdo, então a lógica é "neutra". Qualquer "alguém", escolhido entre as classes médias, pode *raciocinar* ou *desatinar*, discorrer de modo incoerente ou correto; talvez esse "alguém" desatine mais facilmente e mais frequentemente que um proletário habituado a uma prática estrita em locais definidos, ou que um "intelectual" conhecedor tanto da lógica quanto da retórica. Mas esse "alguém", se raciocina *corretamente*, terá de encadear logicamente palavras e conceitos. A lógica serve a todas as classes (assim como o faz a língua). Todavia, ela só é "neutra" enquanto é *vazia*; e na medida em que, implicando a possibilidade de pensar, não seja *um pensamento*. Nenhum pensamento, nenhuma idéia, nenhuma "reflexão" que tenham objeto e conteúdo podem ser completamente neutros. Nem mesmo as matemáticas! Elas não são neutras quando estão a serviço, quando entram na prática social, quando se prestam a uma pedagogia que se dirige a determinadas pessoas e não a outras, etc. Todo pensamento *tem* um conteúdo, um objeto. Ao mesmo tempo, é uma vontade, uma escola. Existe alguma proposição que não implique responsabilidade? Não existe. Quem pensa inocentemente? Ninguém.

Por metonímia e abuso de linguagem, pode-se falar de uma *lógica de classe* quando um *conteúdo político* é tratado logicamente, sistematizado, erigido em regra e norma social. Uma *estratégia de classe* levada até o fim, implacavelmente, obedece a tal lógica. Inclui ou exclui, através da lei ou da morte, da violência. Pode-se assim falar de uma lógica ou logística do espaço, de uma lógica do urbanismo ou do objeto (dos objetos), da vida cotidiana ou da "cientificidade", etc. Essas "lógicas" sistematizantes podem legitimar uma espécie de extremismo teórico; esse extremismo é evitado através do recurso a um "estatuto epistemológico", ainda mais contestável, já que desse modo, e precisamente desse modo, homologa-se a divisão social do trabalho (intelectual). *Com essas reservas*, a lógica concreta, a "praxiologia", revela sempre, decerto, uma "lógica de classe", uma estratégia aparente ou oculta numa ideologia e inerente a esse véu "ideo-lógico". Todo estudo sociológico seria o de uma lógica social e política, de uma lógica de classe. Embora haja uma "lógica da repressão", ou uma "lógica do terror", não se pode confundir o conteúdo com a forma, responsabilizar a forma pelo conteúdo que ela recebe. A mesma coisa acontece quando se fala de uma "lógica da paixão", ou de uma "lógica da vontade", ou mesmo de uma "lógica do efêmero", "da moda", etc. A lógica da diferença em geral, do mesmo modo, depende da lógica dialética; mas poder-se-ia falar, com algumas reservas, da lógica de uma diferença, desta diferença singular, no caso de alguém levá-la até o fim, de afirmá-la com força e rigor.

23. Que é a lógica? (Lógica e linguagem)

Na hipótese aqui afirmada (malgrado os obstáculos e as dificuldades), a lógica não é:

- a) uma substancialidade, mais ou menos elaborada em conceitos, mais ou menos enformada, proveniente dos "objetos" ou de um absoluto (Idéia);
- b) uma modalidade do *sujeito* (da reflexão, da reduplicação reflexiva a propósito dos objetos);
- c) um *corpus* (um código geral, um sistema formal);
- d) um "fundamento epistemológico" ou uma "ciência das ciências" fundamental.

Ela se define como e por uma transparência inicial e não final para o pensamento reflexionante; e final e não inicial para o pensamento que busca captar em si mesmo os conteúdos, os objetos na praxis. Esse *duplo movimento* é necessário para definir a lógica, lugar comum, *elemento neutro* dos conjuntos ordenados (de modo geralmente incompleto) pelo pensamento. Isso a distingue das outras ciências que tratam desses conjuntos ordenados, inclusive da lingüística e da semântica. A lógica, tomada com suas regras: (que prescrevem a coerência), seria mais um *thesaurus* que um *corpus*.

Isso implica uma lista de proibições do domínio do saber, correlativa a uma lista de permissões (e transgressões) na literatura. Nesta, a coerência é de outro tipo. O saber se funda, se assim se pode dizer, na proibição da metonímia (a passagem da parte ao todo é do todo à parte deve ser rigorosa) e, mais ainda, na proscrição do anacoluto. Funda-se também sobre a proibição da metáfora e sobre a supressão dos brancos (os vazios são preenchidos, os saltos cedem lugar aos encadeamentos, etc.). Nesse aspecto, a lógica não entra na semântica geral. Ela a domina. A tese segundo a qual o todo nada mais é que a junção das partes, não obstante diferir delas, pois é algo mais e algo diverso das partes e de sua soma, essa tese é inerente à lógica dialética.

Ainda que a lógica seja uma ciência e implique gramática e sintaxe do saber (normas e encadeamentos), não se reduz nem à lingüística nem à semântica. Nem por isso deixa a *lógica dialética* de ser aquela que assegura a passagem da tautologia para a lógica das proposições, das propriedades; para a lógica concreta, para a lógica matemática, algébrica, etc.

Poder-se-ia dizer que a lógica dialética estabelece a linguagem do numerável, do incompletamente ordenado; mas continua a existir o não-numerável, bem como a relação *dialética* entre contínuo e descontínuo (o local da penetração da lógica dialética no tempo

é no movimento dialético, que dependem sempre de uma historicidade). Mas essa formulação ainda não é satisfatória.

24. Lógica e linguagem

A lógica formal, com a lógica dialética anexa, não seria uma espécie de "grau zero", inerente e imanente ao primeiro grau (denotativo) e ao segundo grau (conotações, discursos sobre o discurso, metalinguagem, retórica ou sistemas semióticos derivados)? Se definirmos o primeiro grau como "linguagem-objeto", o grau zero poderia se reduzir à forma "pura". Sem que essa colocação dependa de um modelo lingüístico particular, o de Hjelmslev, Jakobson ou Chomsky. Mas convindo a todos eles: seu lugar comum.

Todavia, algumas questões perturbadoras se colocam. Há um grau supremo? Um código último? (Código da ideologia? Filosofia? Sistema de interpretação último?) Existiria passagem de código a código, de grau a grau, rumo ao ilimitado, ao indefinível? Ou, ao contrário, qualquer decodificação pode ser defendida, mantida, afirmada? O resíduo da redução, da "purificação" (que afasta o conteúdo), é irreduzível? Há um conteúdo último, aquém dos graus conhecidos e cognoscíveis, das lexias sucessivas e dos tipos de discurso, um conteúdo que dependesse de uma ontologia?

Resposta: não há código último, não há metalinguagem filosófica, decodificação suprema, hermenêutica estabelecida. Abaixo do grau zero, aquém de toda linguagem, de qualquer código ou forma, há o nível sublingüístico: o desejo, sua trama temporal no espaço. Acima do *enésimo* grau assinalável e designável, haveria o pensamento dialético (irreduzível à ideologia, aos conhecimentos fragmentários, aos tipos de discursos codificados) que envolve o conjunto.

Mas nem todas as dificuldades desaparecem. Todavia, não se trata de restabelecer em seus direitos a velha filosofia. A problemática é de tal natureza que a filosofia, necessária, não é suficiente. Passa-se à *metafilosofia*, incluída nela a *teoria geral das formas*, que busca a ligação entre as formas abstratas e as formas concretas, entre o mental e o social. E, ademais, a crítica de toda metalinguagem, inclusive daquela que deseja passar por filosofia, por decodificação absoluta, por hermenêutica soberana.

25. Lógica e linguagem

(continuação)

Como poderia não existir correspondência (e correspondência garantida, articulação) entre a grade dos lugares (topias) e a grade

da linguagem, ambas postas sobre uma "realidade" infinitamente complexa e caótica, contraditória, a natureza que o leitor-ator lê e decifra (uma na outra, uma pela outra), a fim de agir e conhecer?

As duas grades não coincidem, não são idênticas, mas ambas se compõem de trajetos e percursos, movimentos produzidos por uma ação. Ambas preenchem um tempo e ocupam um espaço. Em ambas, vai-se de um "ponto" a outro "ponto"; e não necessariamente, nem sempre, pelo caminho mais curto, porém através de uma diversidade de caminhos, uns diretos e outros sinuosos. Como é que essas grades se aplicam uma à outra? Uma sobre a outra? São dois códigos distintos e ligados a uma mesma mensagem, indistinta, a mensagem da "natureza"? Em sua interdependência, há distância e diferença. É indispensável que o "sujeito" possa se afastar do "objeto" e que o "subjetivo" (mental e social) possa ir para seu lado. E é inevitável que a língua se constitua em seu lugar próprio, acima da nomenclatura das "topias" ocupadas por coisas e pessoas, envolvendo-a. A lógica (inclusão-exclusão, relação de pertinência e de recusa) não desempenharia, também, o papel de articular as grades? Mas é apenas enquanto *vazio* (tautologia) que ela está em toda parte presente e em toda a parte ausente. Na violência tumultuosa e no silêncio, no fundamento e no cume, na base e na abóbada, não se encontram tautologias? O desejo é o desejo (tudo e/ou nada). O pensamento é o pensamento; o ser é o ser. A natureza é natureza, assim como a ordem numa sociedade. Onde param as redundâncias? As saturações? Diante das contradições. A lógica situa-se, ao mesmo tempo, aquém e além de oposições tais como "significante-significado", "fala-linguagem" ou "palavra-escritura". E, ao mesmo tempo, interna e externa a tais oposições. Inelutável na linguagem, é suposta pela linguagem. As contradições "nascido-morto", "número-drama", "desejo-realidade", etc., dependem do pensamento dialético. Quanto à lógica dialética, ela implica essas e outras oposições, descobertas no percurso (o corte e a sutura, a dobra e a fissura, o ângulo e as bordas, etc.).

Por seu turno, o desejo tece sua trama e seu drama. Não dispõe de uma grade determinada, colocada sobre "o mundo". Deve dispensá-la e servir-se das diferentes grades para dizer-se e realizar-se. Estaremos diante do aspecto *dinâmico* de uma "realidade" cujas "topias" seriam o lado estático? Concepção simplista e redutora. Aquilo que o desejo trama interfere e se entrelaça com as grades dos lugares e das palavras: o desejo de um com o desejo de outro, o desejo de ser desejado ou de ser desejado e o desejo do desejo — as tramas do desejo com os lugares e os não-lugares, com o dito e o não-dito, com o impossível de dizer. O espaço está semeado de signos do permitido e do proibido. O de-

sejor-se vê assinalado e consignado. Recai no carecimento. Tor-
na-se o u-tópico. E é assim que perde o prumo e sub-tende, que
envolve as *topias*, que as destrói ao supervalorizá-las. Que se
torna essencial ao fazer-se accidental e eterno ao se revelar efêmero.

26. Lógica, tópica, dialética

No começo, era o Topos. E o Topos indicava o mundo, pois
era lugar; não estava em Deus, não era Deus, pois Deus não tem
lugar e jamais o teve. E o Topos era o Logos, mas o Logos não
era Deus, pois era o que tem lugar. O Topos, na verdade, era
poucas coisas: a marca, a re-marca. Para marcar, houve traços,
dos animais e de seus percursos; depois, sinais: um seixo, uma
árvore, um galho quebrado, um *cairn*. As primeiras inscrições,
os primeiros escritos. Por pouco que fosse, o Topos já era "o ho-
mem". Assim como o silex seguro pela mão, como a vara erguida
com boa ou má intenção. Ou a primeira palavra: o Topos era o
Verbo; e algo mais: a ação, "*Am Anfang war die Tat*". E algo
menos: o lugar, dito e marcado, fixado. Assim, o Verbo não se
fez carne, mas lugar e não-lugar.

Partir do lugar, mental e social, lugar da identidade e da
diferença, *lugar marcado* (logo destacado) e *nomeado* (lugar dito),
logo ligado e religado — por que não? A direção e a
orientação, o trajeto e o percurso, vão de um lugar para outro.
Existe, a partir de então, o *outro lugar* (marcado, separado, dis-
tinto, mas o mesmo: a isotopia) e o *lugar-outro* (marcado, ligado,
alcançado: a heterotopia). E, finalmente e também, há o alhures
e lugar nenhum, o próximo e o distante (a ordem próxima e a
ordem ampla); isto é, o outro e o estranho. O espaço, conjunto
de lugares, é inicialmente marcado, ou seja, *escalonado e orien-
tado*. A forma do quadriculado e a forma concêntrica são a
mesma coisa, antes de serem separadas. A grade do espaço, com-
plexa desde o início, comporta em primeiro lugar, antes de ser
reduzida, os *quatro cantos* da rosa-dos-ventos, dos céus (norte,
sul, leste, oeste) e do seu encontro terrestre. E, portanto, o *alto*
e o *baixo*, (o céu e a terra). E, nesse quadro, múltiplas possibi-
lidades, trajetos e percursos. E o *aquí* e o *alhures* (o centro e o
horizonte, o céu e o inferno). Logo, a *u-topia* (o *antilugar* em
contraste com o *lugar-comum*). Outrossim, não é inútil recordar,
com vigor, que o espaço social não é tão-somente espaço mental,
mas espaço de comportamentos. E que é no comportamento (prá-
tica), e não na re-presentação, que o tempo mental se realiza
socialmente.

A grade do espaço, inclusive nas simplificações analíticas e
racionalistas (industriais e urbanas), foi sempre uma *rede*.

27. Sobre a árvore e a rede

A imagem ou representação global do conhecimento foi to-
mada de empréstimo à árvore: a árvore da ciência e a árvore das
ciências. Numa série de trabalhos científicos, inclusive em mate-
mática e em lingüística, essa imagem (ou, se se prefere, esse
símbolo) foi formulado, esquematizado. A árvore é uma grafia;
pode-se reencontrá-la na teoria dos conjuntos e das estruturas.

Ora, uma série de pesquisas — que vão desde a lógica algé-
brica e a álgebra de Boole até a análise do espaço social (urbano)
— permite introduzir as redes e afirmar a "superioridade" cien-
tífica da rede sobre a árvore, sua *validade* e seu valor de verdade
mais elevados.

Numa árvore, o trajeto de um ponto a outro é obrigatório
(coativo e único); passa inevitavelmente por esse e por aquele
cume e pela hierarquia dos cumes. Define-se apenas por relações
binárias (bifurcações, dicotomias, etc.). Assim, o espaço é com-
pletamente *ordenado*. Em troca, as redes e semi-redes permitem
múltiplos percursos para ir de cada ponto a cada ponto (e até
mesmo um número ilimitado de percursos).

A árvore é a figura (grafia) da organização burocrática;
explicita a estrutura dela, ao mesmo tempo mental e social, prática
e teórica; determina a projeção da ordem hierárquico-burocrática
em múltiplos domínios (tanto na fisiologia do sistema nervoso
quanto no funcionamento das máquinas de informar — quanto no
espaço urbanístico!).

Embora árvore e rede não apresentem uma diferença "quali-
tativa" tão marcada entre os lógicos e os matemáticos, pode-se
introduzir um "valor" nessas formas, cujo critério e cujo referen-
cial seriam a prática (social). A rede implica e permite uma
racionalidade aguçada, mais *complexa*. A noção de complexidade,
ou melhor, de *complexificação*, a idéia segundo a qual o pensa-
mento vai do complexo (analisado por redução) ao mais complexo
(captado por re-produção), tal como a própria prática social, essas
teses se apóiam em bases científicas e não em argumentos filosó-
ficos. Pode-se supor que, hoje, uma série de procedimentos ana-
líticos envolvendo o espaço e suas "aplicações" técnicas vão se
deslocar da árvore para a rede. Inclusive a análise do espaço
mental e social, do conhecimento, da linguagem, dos processos
sociais, da realidade urbana. É de notar que se trata de espaços
não completamente ordenados, ou seja, de estruturas semi-rigorosas

(lattices), não de estruturas rigorosas, como crêem, ou parecem crer, os estruturalistas.

Imitando (ou parodiando) o discurso ideológico do Sr. Michel Foucault, dir-se-ia que a *drvore* (o esquema, a grafia) pertence à arqueologia do saber, enquanto a *rede* pertence à sua atualização. Do mesmo modo como a *urbanística*, na "episteme", suplanta a *ergológica*.

28. A problemática

Não se trata de dissimular as incertezas, ou mesmo as debilidades do pensamento dialético. Por exemplo: ele não é "operatório", no sentido hoje habitual desse termo. Nem seus conceitos teóricos, nem suas leis e suas regras, permitem hierarquizar, classificar, separar, recortar ou agrupar o que quer que seja. Daí a violenta controvérsia entre o pensamento dialético e a ideologia (dogmatismo) estruturalista, que reduz, extrapola, escorando-se numa concepção filosófica da lógica. Mais que isso: os conceitos do pensamento dialético se referem às transições, às passagens (por exemplo, de um modo de produção a outro, de uma estrutura a outra), que tendem a ser *excluídas* da inteligibilidade definida pela estabilidade. O estruturalista não gosta dos processos. A estruturação não evita os processos de *desestruturação* e, menos ainda, a *formação das estruturas*. O estruturalista gosta ainda menos que se indiquem as *desestruturações* que agem no coração das estruturas, desde a *formação delas*.

Qual o alcance operatório do pensamento dialético? É um pensamento global, isto é, *político*. Implica a *historicidade* e perde seu sentido caso não exista, ou não mais exista, história. Nesse quadro global, ele permite *colocar em seu lugar* (subordinado, secundário) os conceitos operatórios que cada conhecimento parcial — através da ideologia — tende a erigir em absolutos.

Tese: a debilidade do pensamento dialético não é o que faz a sua força? O mesmo acontece com o conceito de alienação. "Denunciado como equívoco e pré-científico por J.-M. Domenach e por L. Althusser, a noção hegeliano-marxista de alienação encontrava um campo de aplicação no estudo da vida cotidiana e suscitava violentos debates..." (A. Schnapp e P. Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, 1969, introd., p. 10). Com efeito, a noção de alienação não é nem operacional, nem formalizável. Todavia, *revela* as condições e situações concretas. Um grau superior de conhecimento não é atingido, porventura, quando se leva à linguagem, ao conceito teórico, o "vivido", o fato de que o sentimento da alienação provoque atos, energias?

A polaridade "conhecimento-espontaneidade" não deve *reduzir* esse último termo, nem a *forma lógica* fazer o mesmo com o pólo da praxis! Se é verdade que a ação e o pensamento *se desenvolvem* no seio das contradições, e que essas contradições trazem conteúdo a um pensamento que, sem elas, se fecharia nas tautologias, não é menos verdade que o discurso e a ação (a palavra e o escrito) implicam a forma, exigem a coerência, recorrem à mediação da lógica formal e da lógica concreta (das diferenças) e se esforçam para resolver os problemas que surgem com as contradições.

29. A problemática (continuação)

Não é certo que o pensamento dialético possa hoje *resolver* (superando-o) o conflito que opõe, no plano da reflexão filosófica, o *sentido* (a significação) e a *verdade*.

Sabe-se (e como se sabe!) que a ilusão e a mentira têm um sentido, que o fictício e o imaginário nunca carecem de sentido que a *ideologia* (mesmo claramente mentirosa, revelada como ideologia de classe) não é desprovida de significação e que essa pode se intensificar a ponto de se realizar ideo-lógica. Mas não existem apenas a "re-presentação", as invenções estranhas no campo do conhecimento, os erros e as sombras. Existe também a *arte*. Na medida em que a arte existe (mas talvez morra e essa seja a sua verdade), há nela aparência, ilusão e ficção, ou mesmo mentira, e talvez *liberdade conquistada pela aparência* diante do real, diante das normas. Talvez toda *obra* não seja senão um meio a serviço de uma ação, de uma estratégia...

A verdade? Supondo que *alguém* a salve, não seria ela ao mesmo tempo impotente e trivial? A verdade encontra o real quando revela, desmascara, põe a nu; traz à luz do dia, indica as ilusões e mentiras. Possui ainda, ela, essa capacidade crítica? E, em caso positivo, se for salva enquanto verdade, onde levará?

O pensamento dialético pode hoje, no plano teórico, deixar de aprofundar essa contradição até torná-la insuportável? Será que vai declarar (decretar) que, sendo a verdade revolucionária, o que se deve produzir é a destruição das aparências, das ilusões, das mentiras, das ideologias? Não corre o risco, o próprio pensamento dialético, de converter-se em afirmação ideológica, o que exclui a verdade na exata medida em que a verdade destrói a ideologia?

A dialética vai recorrer à lógica para definir o "valor de verdade" e o *sentido do verdadeiro*? Se é a história e a historicidade

dade que unem *verdade e sentido*, que resta dessa união dialética, dessa determinação ligada às perspectivas históricas?

No que se refere ao conhecimento, existe — de um lado — não um *impensado* (obscuramente substancial e impenetrável), oculto sob o pensamento, ou no pensamento, mas um *impensável*: a nulidade de pensamento, o vazio que é pensável quando se introduz nele uma diferença, vazio que não é "alguém", o sujeito pensante, mas que não é tampouco o "idempotente". E, do outro lado, no outro pólo, um outro *impensável* que não é "algo", que não é nem o sujeito nem o objeto, mas que é um e outro, que se chama ou é chamado impulso, pulsão, *conatus*, força, vontade, potência, vontade de potência, vitalidade, violência, energia, desejo, "id", ela ou instinto vital, mas também "instinto de morte", Eros e Thanatos, que seria antes o *indesignável*, mas que não deixa por isso de ser onipresente, onipotente, algo que ninguém pode captar, mas que não pode deixar de pressupor se quer expor o drama. Ora, os extremos — os dois "impensáveis", ou antes, o impensável e o indesignável — encontram-se, acham-se, formam um anel. A poesia forma ou fecha, ou tenta fazê-lo, esse anel. Não é, não é mais, um sistema (filosófico). Há um dilema. Ou se busca o deciframento último, e ele foge; ou se diz tê-lo encontrado, e ele se afirma, se conserva — e o que se tem nas mãos é uma outra coisa qualquer (um código, uma ideologia!).

Portanto, não pode surpreender:

a) que toda tentativa de interpretação final do "mundo" de tipo filosófico, que toda "hermenêutica" que se quer última e decisiva (buscando ou não comprovar-se de modo psicológico, psicanalítico, sociológico, histórico, etc.), oriente-se — através do "pluralismo" — para o indeterminado, marche de interpretações para re-interpretações, não possa se concluir; não possa transcender a ideologia, abrindo-se (se assim se pode dizer) para o paradeiro das tautologias;

b) que toda tentativa de semântica ou de semiologia, tentando estabelecer (de acordo com um modelo científico) um código último do "real" ou uma instância superior de decodificação, ou seja, tentando *se fechar*, não possa fornecer outra coisa que "alguma coisa": um objeto arbitrário e brutalmente posto como privilegiado (esse objeto, de preferência estético, obra ou gênero, depende de um estatuto social e mental, de uma instituição como a Igreja ou o Estado, que ele valoriza e consolida, constituindo assim uma ideologia).

Acaba de se realizar, no plano teórico, um choque silencioso, embora violento, entre as tentativas contemporâneas, umas provenientes da filosofia tradicional, que pretendem prolongar sua história, e outras de ciências e técnicas bem definidas (decodificações,

deciframentos). A tentativa aqui recordada e resumida escapava desse destino, situando-se já *além*, naquilo que receberia depois o nome de *metafilosofia*. Desse choque, resulta a derrocada simultânea da filosofia (já em ruínas) e dos modelos especializados. Os modelos econômicos, políticos (e, entre eles, o modelo do socialismo de Estado), ideológicos, históricos, não resistiram aos choques e ao gasto. Tiremos as conclusões! Mas, diante "nós", está o vazio ou o (muito) cheio? O mais importante não seria o desaparecimento daquilo que atravanca o caminho? Ora, existem os que acreditam que um caminho triunfal está aberto à sua frente; e os que supõem que um monte de escombros lhes impede os passos...

HENRI LEFEBVRE

Abril de 1969

A Lógica é a arte de bem conduzir a própria razão no conhecimento das coisas...

(*Logique de Port-Royal*, início.)

É certo que a noção de inteligibilidade, de inteligência, de razão, não é dada de uma vez por todas como um conceito escolástico. Tão-só artificialmente separa-se o pensamento do ser; com efeito, o pensamento se desenvolve, se determina, se realiza através do seu próprio esforço para apreender e conhecer o ser, não como o imaginamos, mas como ele é e vive... Os progressos da biologia, da psicologia, das ciências sociais, da moral, da civilização, modelarão certamente... uma razão superior. E talvez essa razão, cada vez mais rica e concreta, venha a ser menos separada e separável dos outros aspectos do conhecimento que a razão puramente lógica...

(BOUTROUX, prefácio ao *Traité de Logique*, de Goblot, p. XV.)

Aforismo. Não se pode compreender *O Capital* de Marx e, em particular, seu primeiro capítulo sem ter estudado e compreendido toda a *Lógica* de Hegel. Portanto, meio século depois de Marx, nenhum marxista o compreendeu...

(LÊNIN, *Cadernos Filosóficos*.)

INTRODUÇÃO

O *Dicionário Filosófico* do Sr. Lalande (ainda em uso atualmente nos ginásios e faculdades) não contém a menor alusão ao "materialismo dialético". A evolução tão característica e importante da palavra "dialética" não é nele sequer mencionada; a palavra continua a ser tomada em sua significação antiga (arte da discussão, atividade inteiramente subjetiva do pensamento que compara as teses contraditórias).

Para que o materialismo dialético fosse "reconhecido" (como dizem os diplomatas) na França, e admitido entre as grandes correntes do pensamento moderno, foi preciso esperar a *Enciclopédia Francesa*. No tomo I dessa publicação, que apresenta aliás um ecletismo bastardo, o Sr. Rey consagrou uma página clara e muito bem informada ao materialismo dialético.

Mais ou menos na mesma época, isto é, pouco antes da guerra de 1939-45, o Sr. Jean Wahl supunha ainda poder "executar" essa tendência filosófica e científica com um breve poeminho satírico (publicado na *ex-Nouvelle Revue Française*, e inspirado — muito longinquamente — nas *Xênias* de Goethe).

Essa situação é facilmente explicável. A resistência (se é permitido empregar essa palavra neste caso) da filosofia estabelecida contra todas as inovações é um fato bastante conhecido. Einstein, no domínio científico, Freud na psicologia, bem como muitos outros, experimentaram esse fato de modo por vezes penoso. No caso do materialismo dialético, a inércia natural da escolástica moderna foi reforçada por outros motivos, ainda mais profundos, aos quais se evita fazer referência; a filosofia estabelecida revela-se — com toda sinceridade, com toda boa consciência — a expressão e a guardiã da ordem estabelecida, ou seja, da desordem congênita de uma determinada estrutura social, o capitalismo.

Para muitos pensadores mais ou menos oficiais, uma ação subversiva — dos "agitadores" ou "políticos" do marxismo — reveste-se de ideologias, de mitos, de disfarces filosóficos, sem nenhuma relação racional com essa ação.

(Um fato significativo, que se deve observar desde agora: essa teoria da ideologia já é aquela do materialismo dialético; foi tomada dele; isso faz com que seus adversários já se situem *no seu próprio terreno*; vêm-se obrigados a abandonar sua teoria tradicional das idéias "transcendentes" ou independentes da ação; abrigados a discutirem e lutarem num plano que já não é mais o deles, tentam virar contra o materialismo dialético as próprias armas que este forjou; não podem fazer mais do que *mistificar* a nova concepção do mundo!)

Entre as condições que permitem essas manobras ideológicas e essas mistificações, inclui-se a ausência de qualquer exposição do materialismo dialético *em seu conjunto*, enquanto concepção do mundo que se esforça no sentido da expressão total da realidade.

Entre os que aderiram ao marxismo, isto é, ao materialismo dialético, foram muitos os que o adotaram por razões parciais e limitadas: práticas, políticas, econômicas, etc. Compreendiam mal, com freqüência, o fato de que a universalidade do método dialético — sua racionalidade — não suporta nenhuma restrição.

—Esse método dialético, ademais, não é um fenômeno intelectual, um fato cultural entre outros, que viria ajuntar-se aos existentes e complicar um pouco mais uma cultura já bastante complicada. Esse método vem ordenar, desobstruir e organizar a consciência do mundo e do homem.

Não é um método cujo domínio de aplicação se restrinja à ação política, ou à ciência econômico-social.

O método dialético aplica-se à vida e à arte: tanto à vida individual e cotidiana quanto à mais refinada vida estética. Sem perder de vista o sólido fundamento do ser humano na natureza e na prática (na vida econômica e social), ou, mais exatamente, porque não perde jamais de vista esse fundamento, o método do materialismo dialético introduz ordem e clareza nos domínios mais afastados da prática imediata e da ação. Assim, e somente assim, pode ele tornar-se a "nova consciência do mundo" e a "consciência do homem novo", ligando a lucidez do indivíduo e a universalidade racional.

A presente série de estudos sobre o *Materialismo dialético* esforça-se no sentido de preencher uma lacuna e de apresentar, em toda a sua amplitude, a concepção dialética do mundo, bem como, em toda a sua eficácia, o método dialético. Parte dos problemas colocados pela teoria do conhecimento e pela lógica, culminando nos problemas da estética.

O tomo I determina as relações exatas entre a lógica formal e a lógica dialética. Reabilita e coloca em seu legítimo lugar, contra

todas as doutrinas do imediato, os *meios do conhecimento*: o raciocínio ou noção e, por fim, a idéia.

O tomo II examina as questões colocadas pela metodologia das ciências especializadas (matemáticas, física, química, biologia, história, sociologia, psicologia), em função do método dialético geral.

O tomo III conterà uma história da dialética, do materialismo e do materialismo dialético, desde Heráclito a nossos dias. Mostrará sua lenta formação, através dos complexos atalhos das ideologias e dos acidentes das lutas históricas.

O tomo IV determinará com precisão, em primeiro lugar, as relações entre *materialismo histórico e materialismo dialético*. Em segundo lugar, e sobretudo, mostrará a aplicação detalhada do método à sociologia científica moderna (análise da estrutura social do capitalismo, de suas formas políticas, de sua crise geral e das transições para uma estrutura nova e mais racional).

O tomo V desenvolverá os temas do humanismo concreto, o humanismo que supera as abstrações, os sentimentalismos, a retórica vazia. Determinará a idéia de *Homem Total*.

O tomo VI será consagrado ao exame das complexas questões levantadas pela moral: crítica das morais e costumes superados; constituição de uma nova ética, fundada sobre o conhecimento e sobre a idéia do homem total.

O tomo VII se esforçará por determinar a estrutura concreta da individualidade, ou seja, tentará aplicar o método dialético à análise dos múltiplos conflitos através dos quais se realizou e ainda se realiza o desenvolvimento da consciência individual.

O tomo VIII, finalmente, fornecerá as grandes linhas de uma estética fundada na análise das complexas relações entre a forma e seu conteúdo.

É preciso ter em mente que tal obra representa apenas uma tentativa individual, no quadro geral de um grande movimento de pensamento e ação.

Obra individual, conterà as vantagens e os inconvenientes desse fato: audaciosa e talvez mesmo inovadora em certos pontos, inevitavelmente deficiente em alguns outros.

Se despertar um número suficiente de críticas para exigir um aprofundamento ou uma ampliação das teses — se, em algum dia próximo, este ensaio sobre o *Materialismo dialético* puder se transformar num trabalho coletivo mais vasto — então terá cumprido seu objetivo!

Uma grande experiência, aquela da *Enciclopédia* no século XVIII, mostra que — num movimento de pensamento fundado no movimento social e político de uma classe em ascensão — as mais

diversas individualidades podem surgir e se manifestar; há lugar para todos os esforços e para todas as iniciativas.

O leitor não deve se deixar desencorajar pela aridez (mais aparente que real) das questões da Lógica. O movimento da dialética materialista vai essencialmente do abstrato ao concreto. O concreto (e o sentido concreto da Lógica) será descoberto nos volumes subsequentes.

Alguns talvez se espantem de encontrar nesse trabalho tão frequentes referências a Hegel; talvez cheguem a contestar o interesse e a validade de um esforço para retomar "de modo materialista" a Lógica de Hegel.

Pede-se a tais leitores que se remetam imediatamente aos textos e notas que, para tornar mais leve a exposição, encontram-se em Apêndice, nota *a*. (As letras *a*, *b*, *c*, etc. remetem às notas do Apêndice.)

Não parece que o grande representante do idealismo *objetivo*, Hegel, possa ser considerado pelos marxistas apenas como um respeitável ancestral do materialismo dialético. Ele continua a ser para nós o que foi para Marx, Engels e Lênin: o grande mestre da dialética. Lênin não temeu escrever o aforismo que serve como epígrafe a esta obra e que é retomado nas notas do Apêndice. É indubitável que Lênin considerou o esforço para emprestar um sentido materialista à lógica hegeliana — aos termos hegelianos, à teoria do juízo, do silogismo, do conceito, da idéia — como uma tarefa urgente e essencial dos materialistas. Este volume deve ser tomado como uma tentativa, como um passo nessa direção.

Os problemas levantados pela elaboração materialista da dialética hegeliana serão expostos no volume consagrado à história do materialismo dialético. No presente momento, basta recordar a complexidade de tais problemas. (Cf. a Introdução aos *CADERNOS* de Lênin.)

O emprego da terminologia hegeliana — indispensável — apresenta um certo risco, sobretudo para o leitor insuficientemente informado: pode ocorrer a tentação de interpretar de modo idealista fórmulas e noções que, precisamente, recebem aqui um *conteúdo* materialista.

É incontestável que existe o perigo de uma tal interpretação; não se pode negar a possibilidade de um desvio neo-hegeliano do materialismo. Num artigo recente do Sr. Kojève ("Hegel, Marx et le christianisme", *Critique* n.º 3-4, agosto-setembro de 1940), pode-se encontrar um exemplo desse neo-hegelianismo, que esquece certos aspectos do difícil problema colocado pela passagem do idealismo objetivo ao materialismo dialético. O verdadeiro dialético deve passar entre Caribdes e Cila: entre uma simples adap-

tação de Hegel às circunstâncias atuais, que omite a "inversão" materialista do hegelianismo — e uma "inversão" brutal, que pretende tomar de Hegel, de modo mecânico e formal, o movimento dialético, omitindo e mesmo esquecendo o conteúdo objetivo de sua doutrina.

A fim de evitar a interpretação neo-hegeliana, numerosas passagens desta *Lógica* insistem — sem temer as repetições — sobre a importância e o sentido primordial do *conteúdo* da forma lógica.

Alguns leitores talvez pensem (ora recusando, ora aprovando essa iniciativa) que o materialismo dialético, tal como é exposto aqui, implique uma transformação do que tradicionalmente é chamado de "materialismo". Essa opinião será aquela dos leitores que, hoje, têm extraído suas informações sobre o materialismo tão-somente de exposições muito simplificadas. O ensino oficial, em particular, dirigiu sempre sua crítica contra um materialismo grosseiro, simplista, mecanicista, tentando atribuí-lo aos marxistas! Se, em alguns casos, deveu-se à ignorância, essa falsificação nem sempre foi involuntária. De qualquer modo, já não mais tem hoje nenhum pretexto ou desculpa. As citações de Marx, Engels e Lênin, inseridas no texto e ainda mais no Apêndice, mostram de modo suficiente a riqueza — já explicitada ou apenas virtual — do materialismo dialético, bem como a complexidade dos *problemas* para os quais ele se abre (ao invés de ser um dogmatismo rígido e fechado).

O pequeno volume intitulado *O Materialismo Dialético* (Alcan, 1939, destruído em 1940, 2.ª edição em 1947) era apenas um primeiro esboço da atual obra, insuficiente em muitos pontos, notadamente no que se refere à relação do materialismo dialético não só com as ciências, mas também com a metodologia das ciências.

O autor sente-se aqui na obrigação de agradecer ao Sr. Norbert Guterman (de Nova Iorque) e ao Sr. Marcel Guibert (de Toulouse), que lhe prestaram o concurso de sua vasta informação e de sua vigilância crítica.

HENRI LÉFEBVRE

Toulouse, setembro de 1946

28/09

— u —

05/10

Capítulo I

TEÓRIA DO CONHECIMENTO

1. Teoria do conhecimento e "problema" do conhecimento

O conhecimento é um fato ^{concreto}: desde a vida prática mais imediata e mais simples, nós conhecemos objetos, seres vivos, seres humanos.

É possível — e mesmo indispensável — examinar e discutir os meios de aumentar esse conhecimento, de aperfeiçoá-lo, de acelerar seu progresso; mas o conhecimento em si mesmo deve ser aceito como um fato indiscutível.

Em termos filosóficos, o *sujeito* (o pensamento, o homem que conhece) e o *objeto* (os seres conhecidos) agem e reagem continuamente um sobre o outro; eu ajo sobre coisas, exploro-as, experimento-as; elas resistem ou cedem à minha ação, revelam-se; eu as conheço e aprendo a conhecê-las. O sujeito e o objeto estão em perpétua *interação*; essa interação será expressa por nós com uma palavra que designa a relação entre *dois* elementos opostos e, não obstante, partes de um todo, como numa discussão ou num diálogo; diremos, por definição, que se trata de uma interação *dialética*.

Quais são as características mais gerais do conhecimento enquanto fato?

a) Em primeiro lugar, o conhecimento é *prático*. Antes de elevar-se ao nível teórico, todo conhecimento começa pela experiência, pela prática. Tão-somente a prática nos põe em contato com as realidades objetivas. Imaginemos um ser que tivesse uma consciência semelhante à consciência humana, mas que fosse — se é possível imaginá-lo — inteiramente passivo, sem atividade prática, sem carecimentos, sem movimento, sem poder sobre as coisas através de seus membros e de suas mãos; em um tal ser, as próprias

impressões se desenvolveriam como uma espécie de sonho; ele nem sequer imaginaria o que pode ser um conhecimento que penetra nas coisas e investiga o que elas são em si mesmas.

b) Em segundo lugar, o conhecimento humano é social. Na vida social, descobrimos outros seres semelhantes a nós; eles agem sobre nós, nós agimos sobre eles e com eles. Estabelecendo com eles relações cada vez mais ricas e complexas, desenvolvemos nossa vida individual; conhecemos tanto eles quanto nós mesmos. Além disso, esses outros seres humanos nos transmitem — pelo exemplo ou pelo ensino — um imenso saber já adquirido.

c) Finalmente, o conhecimento humano tem um caráter histórico. Todo conhecimento foi adquirido e conquistado. Há que partir da ignorância, seguir um longo e difícil caminho, antes de chegar ao conhecimento. O que é verdadeiro para o indivíduo é igualmente verdadeiro para a humanidade inteira: o imenso labor do pensamento humano consiste num esforço secular para passar da ignorância ao conhecimento. A verdade não está feita previamente; não é revelada integralmente num momento predestinado. Na ciência, tal como no esporte, por exemplo, todo novo resultado supõe um longo treinamento; e todo novo desempenho, todo melhoramento de resultados, são obtidos de modo metódico.

2. O "problema" do conhecimento

A expressão freqüentemente empregada pelos filósofos e pelos tratados de filosofia, ou seja, "*problema do conhecimento*", deve ser considerada com desconfiança crítica (b).

É inegável que o conhecimento põe certos problemas; todavia, o conhecimento em si mesmo *não é um problema*, mas *um fato*.

Para que o conhecimento se torne um "problema", é preciso que a análise separe e isole o que é dado *efetivamente* como indissolúvelmente ligado: os elementos do conhecimento, o sujeito e o objeto.

Essa operação, precisamente, foi efetuada pela maioria das doutrinas do conhecimento. Elas definem isoladamente o sujeito e o objeto. Por definição, designaremos como "*metafísicas*" (b) as doutrinas que isolam e separam o que é dado efetivamente como ligado. Então, no mesmo movimento, o conhecimento torna-se um problema, e um problema insolúvel. Como relacionar duas realidades assim definidas, ou seja, uma exterior à outra e uma sem a outra? Com esse método metafísico, que define os seres e as idéias fora de suas relações e de suas interações, será muito fácil concluir que o conhecimento é *impossível*, quando, na verdade, trata-se de *um fato!*

Muitos metafísicos raciocinam do seguinte modo: "O sujeito do conhecimento, o ser humano, é um indivíduo consciente, um eu; que é um eu? É um ser consciente *de si e*, portanto, fechado em si mesmo. Nele, não pode haver senão estados subjetivos, estados de consciência. Como poderia sair de si mesmo, transportar-se para fora de si a fim de conhecer uma coisa diversa de si? O objeto, caso exista, está fora do seu alcance. O pretense conhecimento dos objetos, a própria existência destes, não são mais que uma ilusão...".

A filosofia empenhou-se com freqüência em sutilezas metafísicas inúteis. Chegou mesmo a negar, mais ou menos completamente, a existência do mundo exterior. Berkeley não afirmou sobre os objetos, numa célebre fórmula, que "*their esse is percipi*", que o ser deles consiste em serem percebidos, o que significa simplesmente que não existem fora de nós e de nossos estados de consciência? E Kant, por sua vez, não afirmou que nosso conhecimento não se refere às coisas em si mesmas, já que conhecemos apenas o que colocamos de nós em tais coisas? (d)

Os metafísicos em questão esqueceram essa constatação primária do bom senso e da prática: estamos em relação com um mundo, com objetos, com seres vivos e humanos. Essa relação faz parte de nosso próprio "ser"; nosso "eu" não pode se isolar; não está fechado em si mesmo, fora do mundo e da natureza, "império num Império", seguindo a justa expressão de Spinoza.

Se olho em volta de mim, e percebo a vinte metros uma árvore, um carvalho de folhas sombrias e de tronco rugoso, o metafísico da escola *idealista* que estamos criticando dirá nesse momento: "Sim, você tem uma sensação de verde e de castanho escuro; sem nenhuma dúvida! Mas, quando você pretende perceber um carvalho a vinte metros, é que está projetando fora de você esses estados subjetivo. É possível que nada exista fora de você; e que essa projeção seja inteiramente ilusória... Ou ainda: pode ser que o que exista fora de você não tenha nenhuma relação com essas impressões subjetivas, que são, por conseguinte, desprovidas de objetividade, de relação com o objeto...".

Essa argumentação torna incompreensível não apenas o conhecimento e a ciência, mas até mesmo a mais simples sensação. É preciso retrucar: "O bom senso, isto é, a vida prática, apesar destes seus argumentos, continua a crer nos objetos e num certo conhecimento humano desses objetos. E também a ciência!... Eu continuo afirmando que existe aí, diante de mim, a vinte metros, um objeto chamado carvalho, que sei tratar-se de uma árvore de folhas cadentes, gerada a partir de uma bolota, etc.". Podemos traduzir em termos filosóficos esse fato, essa convicção: significa que o "dado imediato da minha consciência", na expressão de

Bergson, não é — como Bergson o supõe — uma seqüência de estados subjetivos e internos, mas *uma relação* do meu ser consciente com um organismo (meu corpo, meus olhos, etc.), por um lado, e, por outro, com outros seres que não eu, com um mundo...

Um filósofo contemporâneo, Husserl, cuja doutrina aliás criticaremos oportunamente, disse: "Toda consciência é consciência de alguma coisa". Nesse ponto, Husserl refutava, de modo excelente, aquelas doutrinas do conhecimento que tornam este impossível e inconcebível, sob o pretexto de analisá-lo!

Essas doutrinas atribuem ao conhecimento características exatamente opostas àquelas que nossa breve análise pôde determinar:

a) Nenhum desses metafísicos que descrevem ou creem só pela metade no mundo exterior deixa por isso de beber, de comer, ou não se importa em ser atropelado pelos automóveis. Não é de excluir, ademais, que sua atitude comporte certas conseqüências práticas em sua maneira de viver: por exemplo, uma certa distração, um certo desprezo pela vida concreta, um desinteresse pelos problemas humanos, uma falta de capacidade para imaginar os sofrimentos e as aspirações dos demais seres. O fato é que sempre subsiste um hiato entre sua teoria e sua prática. Sua teoria não pode passar à prática, ou só pode indiretamente, inconscientemente. A metafísica consiste sempre numa teoria desligada da prática, sem unidade com a prática, sem ligação direta e consciente com a mesma. A metafísica encontra seu domínio favorito da vida real, nas nuvens, num além do mundo físico (que é o sentido mesmo da palavra "metafísica"), num "aquém-mundo" — como diz Nietzsche — que serve indubitavelmente para depreciar o mundo real e seus problemas vivos.

b) Essa pretensa verdade metafísica, que postula a separação entre a prática e a teoria, entre a vida e o pensamento, resulta de uma inspiração ou de um raciocínio *individuais*. Os sistemas metafísicos foram sempre a obra de *um* filósofo, que acreditava sempre estar trazendo a chave para todos os enigmas, de modo que, segundo ele, a história do homem e do pensamento desembocavam nele e chegavam com ele ao seu ponto terminal. Sem tal convicção, não há "sistema", não há "doutrina" dogmática, não há metafísica. Mesmo quando uma metafísica — pela persuasão ou pela propaganda — se difunde e passa a ter conseqüências sociais; mesmo quando toma alguns dos seus elementos da vida de uma sociedade, da cultura e das tradições de um povo, ela não é explicitamente, conscientemente, um pensamento social, nem pode — sem negar a si mesma — afirmar a natureza social do pensamento. Ao contrário: a vida social faz parte daquela realidade prática da qual o metafísico se separa e se abstrai, com a finalidade de extrair sua verdade do próprio esforço e do seu pensamento *individual*.

c) Uma tal "verdade" metafísica se apresenta sempre como um bloco, dogmática e sistematicamente; como uma revelação que o metafísico atribui a si mesmo, ou que generosamente empresta à espécie humana, sob a forma de "idéias inatas", ou sob aquela da participação num pensamento super-humano, divino. No fundo, essa "verdade" metafísica aparece sempre como pronta e acabada; ela existe previamente, em Deus, por exemplo, que tudo sabe e tudo vê. Se nosso pensamento humano muda e se transforma, isso provém não de sua força, mas de sua fraqueza; não de seu poder, mas de sua imperfeição. Já que é incapaz de apreender de um só golpe a verdade absoluta que pressente e que o atrai para si, o pensamento humano deve avançar tateando. Seu progresso (se é que o metafísico admite a existência de progresso) não é considerado como um sintoma favorável, mas como um mau sinal! A metafísica confessa-se profundamente anti-histórica; repugna-lhe admitir esta idéia tão simples, tão próxima de nossa experiência prática: a de que o homem vai da ignorância ao conhecimento; que conquista progressivamente, mediante uma sucessão de vitórias sobre a ignorância, o saber.

3. Metafísica e idealismo

Esses metafísicos, portanto, põem o conhecimento como algo acabado (numa idéia misteriosa, num Deus) antes de ter começado. Põem o conhecimento antes daquilo de que é conhecimento; o espírito antes da natureza; o pensamento absoluto (divino) antes do pensamento humano e da experiência humana. Invertem a ordem real: põem o carro adiante dos bois e empreendem a análise do conhecimento de cabeça para baixo.

Considerando o conhecimento como algo acabado e previamente produzido, condenam-se necessariamente a tomar uma pequena parte do conhecimento, uma parcela da ciência atingida em seu tempo, e a transportá-la no absoluto. Foi assim que Leibniz, ao inventar o cálculo diferencial, atribuiu-o ao Deus metafísico que ele imaginava: "*Dum deus calculat, fit mundus*".

Chamamos de "metafísica", por definição, aquele pensamento que separa o que é ligado. Chamaremos de "idealistas", por definição, as doutrinas que elevam ao absoluto uma parte do saber adquirido, fazendo de tal parte uma idéia ou um pensamento misteriosos que, segundo eles, existem antes da natureza e do homem real.

Essas definições, em seguida, voltarão a aparecer sob novos aspectos. Mostraremos que elas são adequadas ao uso habitual dessas palavras e, mais ainda, que são fecundas, permitindo escla-

crítica em relação
à metafísica
pois o conhecimento
é construído
Tudo atitudes, sob-
metido a ele e -
construído

de acordo com a
definição

recer numerosas questões filosóficas e suprimindo problemas "falsos" ou mal colocados.

Disso resulta que *todo idealismo é metafísico*. (A recíproca não é verdadeira: muitas metafísicas são idealistas, mas existem outras doutrinas metafísicas não idealistas, ou seja, certos tipos de materialismo.)

Pode-se agora perguntar: "Como é que uma tal doutrina, que separa do real e do saber real uma parcela com o fim de hipertrofiá-la, chegando mesmo a nada mais ver além dessa parcela e a levá-la ao absoluto, como é possível uma tal doutrina, que divide e estanca a atividade do conhecimento humano?"

Em outras palavras, a metafísica exigia do conhecimento seus documentos de identidade, colocando a questão: "Como é possível o conhecimento? Como é que o sujeito encontra o objeto? Como são possíveis a ciência matemática e suas aplicações ao real objetivo, como a física, etc.?" Eram precisamente essas as questões colocadas pelo metafísico Kant. Nesse momento, em nome do conhecimento considerado como fato prático, histórico e social, perguntamos o inverso: "Como foi possível a metafísica?"

Nos tempos primitivos (e mesmo atualmente, entre aquelas populações que, por estagnação ou degenerescência, não saíram dessa situação de "primitivos"), reinam algumas convicções que, até hoje, deixam marcas entre nós. Sem conhecerem sua própria estrutura física e as leis do mundo material que os cerca, os primitivos interpretam, a seu modo, determinados fenômenos psíquicos ou físicos muito simples: a imagem no espelho, a sombra, o sonho, etc. Acreditam que os seres humanos — em particular os mortos — surgidos nos sonhos são almas destacadas de seus corpos. O indivíduo que aparece num sonho é considerado responsável e passível de punição pelos atos, ainda que "irreais", que sua aparição cometeu durante o sonho. Também o sonhador se considera responsável pelos atos que comete em sonho.

A imagem no espelho é considerada como o "duplo" real, vivendo a seu modo, daquele que se olha. A sombra é também vista como uma parte da alma humana. Em certas regiões rurais, por se supor que a alma do morto possa "voltar" nos espelhos, estes são cobertos depois de cada falecimento. Conhece-se também o célebre conto de Chamisso, *Peter Schlemihl*, o homem que perdera sua sombra, ou seja, que vendera a alma ao diabo.

Ao que parece, primitivamente, o indivíduo humano só tomava conhecimento de si através de uma espécie de desdobramento material. Mas deve-se observar que, posteriormente, o desdobramento se aprofunda; a vida social se diferencia e se aperfeiçoa; surge a divisão social do trabalho e, notadamente, a separação entre trabalho material e trabalho intelectual. Um intelectual espe-

cializado, matemático ou filósofo, ignora mais ou menos tudo aquilo que se refere à vida prática; e, quando age praticamente, na vida cotidiana, encontra-se num outro plano e, por assim dizer, numa outra região de sua consciência, diversa daquela em que se situa quando pensa. Para ele, o desdobramento no interior de si mesmo torna-se um fato; seu pensamento poderá muito bem esquecer os ensinamentos de sua vida real, aliás freqüentemente mutilada. Mas o desdobramento material do primitivo, a teoria do duplo e da sombra errante fora do corpo, vieram fornecer símbolos, uma linguagem, uma expressão poética a esse desdobramento real *interior* que tem lugar numa consciência já mais diferenciada. Assim, Goethe — que não acreditava no diabo pessoal — expressou os sofrimentos do intelectual moderno diante de sua *vida real* incompleta, mutilada, desamparada pelo pensamento abstrato, através de uma lenda antiga, segundo a qual um alquimista vendia sua alma ao diabo a fim de reconquistar a juventude: Fausto.

Primitivamente, supunha-se que a alma que abandonava o corpo com o último respiro — *spiritus* — devia sobreviver, mas apenas por um certo tempo, durante o período dos ritos funerários e pós-funerários que mantinham sua "vida". Depois, ela se perdia na sombra amorfa de todas as almas dos ancestrais, já que era impossível, apesar dos ritos mais minuciosos, manter todas as almas passadas! Pouco a pouco, foi se atribuindo a essas almas passadas um resíduo de longínqua existência, inteiramente abstrata, impessoal e ineficaz, sem relação direta com os vivos; essa relação era reservada aos mortos recentes, salvo nos casos excepcionais de heróis, santos, etc. Foi então que se concebeu a existência "espiritual"; deve-se observar, outrossim, que no início, notadamente entre os gregos, essa existência "espiritual" não aparecia como uma recompensa ou consolação, mas como uma triste fatalidade, um tédio interminável. Posteriormente, porém, essa terminologia — "vida espiritual", "espírito", etc. — forneceu um simbolismo para exprimir a situação das consciências e dos pensamentos infinitamente distantes da vida real, destacados do real e da ação.

A questão das relações entre o ser e o pensamento, a natureza e o espírito, o objeto e o sujeito do conhecimento, foi sempre a questão fundamental de toda filosofia. Trata-se de saber qual das duas séries de termos em presença foi primordial: o ser ou o pensamento, a natureza ou o espírito, a matéria ou o conhecimento.

Mas essa questão, enquanto "problema metafísico" do conhecimento, tem suas raízes nas concepções dos primitivos; com efeito, a relação que se busca é algo "dado"; é um fato, o fato do conhecimento. A separação metafísica entre sujeito e objeto — que, ao mesmo tempo, coloca o problema e o torna insolúvel — reproduz e agrava, nas condições da consciência moderna, :

separação imaginária, o desdobramento fictício entre a parte lúcida de nosso ser (a alma, o espírito) e a parte "natural" (o corpo, o mundo).

Para eliminar esse problema insolúvel, basta considerar a relação em questão como um fato, tomando-a tal como se apresenta: o sujeito e o objeto, o pensamento e a natureza, são *diferentes* mas *ligados*, através de um liame que é uma interação incessante.

O famoso "problema" do conhecimento alcança assim suas verdadeiras proporções. Pode-se examinar os instrumentos do conhecimento com o objetivo de aperfeiçoá-los; e este é o papel, em particular, da lógica. Mas não é admissível pôr em questão o próprio conhecimento.

4. Lógica e teoria do conhecimento

O exame do "problema" do conhecimento é substituído por uma *teoria do conhecimento*. A palavra "teoria", por sua parte, é tomada num sentido bastante próximo à sua acepção científica: a análise e o encadeamento de um conjunto de fatos. Essa teoria do conhecimento pode ser apenas uma *história do conhecimento*, subdividida num certo número de capítulos, notadamente:

- a) história das ciências e de seus métodos particulares;
- b) história das formas, métodos e instrumentos gerais do conhecimento; a preparação dos mesmos para as atuais condições do saber humano;
- c) história social das idéias.

A lógica, sem ignorar os demais capítulos da teoria do conhecimento, tratará mais particularmente da segunda questão (e).

5. Teoria do conhecimento e materialismo

Não existe conhecimento sem objeto a conhecer; não existe ciência da natureza sem uma natureza. Ou nosso conhecimento não passa de uma grande ilusão, de um sonho perseguido imperturbavelmente, de uma construção falaz; ou, ao contrário, existe fora de nós, diante de nós — e, por conseguinte, antes de nós e sem nós —, um mundo exterior, uma natureza, que é conhecida por nossas ciências: física, química, biologia, geologia, etc.

O cientista, enquanto cientista, é necessariamente — e mesmo nos casos em que, "enquanto" metafísico ou teólogo, renega sua convicção científica — um *materialista*. O materialismo, de um modo geral, considera a natureza como o elemento primordial. Opõe-se assim ao idealismo, que admite o primado do espírito com

relação à natureza, do pensamento com relação ao mundo. O pensamento, a consciência, o espírito humano são realidades; por separá-los de todo o desenvolvimento biológico e social do homem, que levou a tais realidades, o metafísico idealista coloca-os no absoluto, fora da natureza e do devir, conferindo-lhes um primado abstrato.

Chama-se de *idealistas* esse filósofos que, não tendo consciência senão de sua existência e das sensações que se sucedem dentro deles mesmos, não admitem nada mais. Sistema extravagante... sistema que, para vergonha do espírito humano, é o mais difícil de combater, embora seja o mais absurdo de todos.¹

Com efeito, Berkeley (já citado anteriormente) escreveu:

Prevalece de modo singular, entre as pessoas, a opinião de que as casas, as montanhas, os rios, numa palavra, os objetos sensíveis, têm uma existência natural ou real, diferente daquela que têm no espírito que os percebe.

Para ele, essa opinião é uma contradição:

Pois que representam os objetos, se não objetos percebidos por nossos sentidos? Ora, que percebemos, se não nossas idéias e nossas sensações? E não é simplesmente absurdo crer que combinações de idéias e de sensações possam existir sem serem percebidas?

E Filonous afirma tranquilamente:

That there is no such thing as what philosophers call material substance, I am seriously persuaded (Estou seriamente convencido de que não existe isso que os filósofos chamam de substância material).²

Os idealistas modernos mais perspicazes compreenderam perfeitamente a situação paradoxal na qual se encontra sua doutrina.

É possível sustentar que o cientista só é materialista em palavras, levado por uma ilusão que lhe é tão natural quanto a alucinação visual para o fumador de haxixe. O cientista, em sonho, se vê no fim de sua obra; atinge o universo tal como este é em si... O cientista, então, absorve-se no mundo; seu estado é literalmente aquele do êxtase. A crítica desperta o cientista.³

Essa citação é particularmente significativa. O conhecimento científico, assumido pelo cientista como conhecimento do mundo

1. Diderot, *Œuvres*, Paris, 1875, I, p. 304.

2. Berkeley, *Diálogo de Hylas e Filonous*, I, p. 8.

3. Léon Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain*, 1905, p. 8.

real, seria uma alucinação, um sonho. O físico, com seus instrumentos matemáticos e físicos, estaria em estado de êxtase! O idealismo só encontra argumentos (se é que são argumentos!) se inverter não apenas o processo real do conhecimento, mas também a situação do homem que conhece. Atribui ao cientista o êxtase metafísico. O paradoxo, a que é levado o idealismo moderno, é o juiz do alcance de sua "crítica".

Apesar dessa "crítica", é claro que quando um físico interpreta num sentido idealista sua própria ciência ele o faz não como físico, mas enquanto filósofo; e, enquanto tal, inspira-se na metafísica clássica, sobretudo na de Berkeley. O célebre físico Eddington, quando escreve as linhas que a seguir citaremos, não aparece como um metafísico no estilo de Berkeley?

Creio que, antes de concluir, devo abordar a seguinte questão: o mundo exterior, descrito pela física, realmente existe?... A dificuldade consiste no fato de que as palavras *existência* e *realidade* exigem definição... De minha parte, toda noção que tenho do fato de existir é extraída de minha própria existência.*

6. Materialismo e idealismo

Do ponto de vista filosófico, a oposição e a incompatibilidade de materialismo e idealismo são absolutas.

Eles formam duas correntes fundamentais, em luta perpétua; um considera a natureza como o fator primário, enquanto o outro faz exatamente o contrário.

Admitindo-se o problema filosófico, todos os filósofos podem ser situados num ou noutro desses dois grandes campos, no que se refere a essa questão suprema de toda filosofia.

Poucos metafísicos tiveram a coragem filosófica de Berkeley. A maioria deles contentou-se com fórmulas equívocas, de compromisso; pressentiram a necessidade científica do materialismo, sem querer se comprometer com esse caminho, por causa do caráter pretensamente escandaloso do materialismo, mas recuando, por outro lado, diante das conseqüências extremas do idealismo. Assim, Leibniz emitiu uma fórmula bastante conhecida:

Nada existe no entendimento que não provenha dos sentidos... a não ser o próprio entendimento, *nise ipse intellectus*.⁴

4. Eddington, *Les Nouveaux Sentiers de la Science*, Hermann, Paris, 1936, p. 32.

5. *Nouveaux Essais*, II, 1, secção 2.

Leibniz retoma com uma mão o que concede com a outra. Tudo provém dos sentidos, do mundo e da experiência; mas, apesar disso, nada provém daí!

Kant admite que os conhecimentos provém efetivamente da experiência (ver, em particular, *Crítica da Razão Pura*, ed. Tremasaygues, p. 34). Mas, segundo ele, as sensações, os fenômenos, são completamente transformados pelo sujeito que conhece; nosso espírito, incapaz de sair de si mesmo, encontra nas coisas tão-somente aquilo que nelas pôs: sua marca, a "forma" conferida ao conteúdo ou matéria sensível (completamente "informe" em si mesma) do conhecimento. Onde provém essa forma? De uma atividade inteiramente interior, e de origem misteriosa (metafísica), do nosso espírito. Assim, ao seu "realismo empírico", Kant acrescenta um "idealismo transcendental". Revoga a concessão feita ao "realismo", à existência do mundo exterior, para se refugiar num idealismo mais sutil.

Nessas doutrinas, o conflito latente entre o materialismo e o idealismo se resolve em favor do idealismo.

Segundo Kant, as verdades científicas, referentes aos fenômenos, possuem apenas um alcance restrito, aquele do conhecimento humano. Existe um domínio de verdades absolutas, eternas, "numerais", vedado à nossa consciência, e que atingimos apenas indiretamente, por meio da crença. Essas verdades "numerais" constituem um universo ideal, espiritual, infinitamente mais real que o mundo material, embora inacessível à nossa limitada condição: se nosso pensamento fosse de outro tipo e capaz de atingi-las, tais verdades explicariam o mundo sensível.

Leibniz também parece admitir o papel dos sentidos e da experiência; mas afirma que o entendimento faz parte de nossa consciência e que essa consciência "de si" é uma "monada" que não tem "nem portas nem janelas"; nela não se entra "como em um moinho" (*Monadologia*). Por conseguinte, nosso entendimento e nossa consciência não são reflexos de uma natureza e de um mundo exterior. Onde provém?

"Tão-somente Deus é o objeto imediato que nos inspira tanto nossas sensações quanto nossas idéias", responde Leibniz nos *Novos Ensaios*.

Assim, é possível classificar inequivocamente tais doutrinas, que num primeiro momento podem parecer confusas, como fazendo parte do campo idealista.

Mas as filosofias podem ser examinadas sob outros ângulos que não o do "problema" doutrinário que contrapõe materialismo e idealismo. Do ponto de vista da *história das idéias*, as doutrinas idealistas e materialistas não se mantiveram uma diante da outra;

penetraram-se reciprocamente; reagiram entre si numa interação perpétua, umas criticando as outras e esforçando-se por completá-las; umas e outras, nessa crítica recíproca, tinham razão.

Em particular, a história dos meios do conhecimento (formas, instrumentos, métodos) deve atribuir um grande papel às doutrinas idealistas.

Quando se trata do alcance e do valor de nossos meios de conhecer, deve-se distinguir entre idealistas *objetivos* (que admitem um certo valor para nossos instrumentos de conhecimento) e idealistas *subjetivos* (segundo os quais todo nosso conhecimento não passa de uma construção artificial). Em sua versão extrema, aquela de Berkeley, o idealismo subjetivo chegaria ao "solipsismo", doutrina segundo a qual somente o pensador existiria e nada mais; esse paradoxo, que ninguém afirmou seriamente, não deixa por isso de ser a conclusão lógica dessa metafísica subjetivista, conforme a qual a consciência é uma "mônada" consciente apenas "de si". — E, não obstante, o inventor da "mônada", Leibniz, no momento em que descobriu o cálculo diferencial e soube aplicá-lo a problemas reais (antes de atribuí-lo a Deus!), raciocinou como idealista objetivo.

De modo ainda mais nítido, Hegel admitia que se encontra na origem do mundo uma existência misteriosa, inteiramente espiritual, a "Idéia". O mundo real, assim, aparece para Hegel como a encarnação de uma idéia eterna, que o espírito humano descobre e reencontra pouco a pouco, conquistando, por conseguinte, uma consciência verdadeira do mesmo. Os métodos humanos de conhecimento, portanto, têm para Hegel um alcance objetivo. *O idealismo dele é um idealismo objetivo.*

Quando se trata desta questão precisa — "qual é o exato alcance dos nossos meios de conhecer? Qual a relação entre nossas idéias sobre o mundo e o próprio mundo? Nosso pensamento pode conhecer o mundo? Podemos, em nossas idéias e concepções do mundo, alcançar uma imagem da realidade?" — a oposição entre materialismo e idealismo deixa de ser absoluta. Essa questão faz parte da teoria do conhecimento e se coloca — no que se refere aos métodos empregados no curso das diferentes etapas do desenvolvimento humano — na história do conhecimento. Quanto a esse ponto determinado, existe acordo entre os *idealistas objetivos* e os *materialistas*.

7. Importância do idealismo objetivo

Basta dizer que, na teoria e na história do conhecimento, não se pode pensar em rejeitar em bloco todos os sistemas idealistas, tão-somente pelo fato de classificarmos as filosofias em duas

categorias — idealismo e materialismo — e de afirmarmos que apenas o materialismo responde às exigências do pensamento científico!

Na verdade, e muito ao contrário, os "sistemas" idealistas foram freqüentemente muito mais ricos, complexos e repletos de conteúdo vivo que as doutrinas materialistas. Os instrumentos mais penetrantes do conhecimento foram forjados por idealistas, no seio de doutrinas idealistas (f).

Precisamente por razões exteriores a seu pensamento, sem as perceberem — por razões *sociais* —, vários grandes pensadores interpretaram num sentido idealista a própria contribuição que fizeram à ciência da natureza.

Tomemos um exemplo concreto. *Descartes* aperfeiçoou a álgebra e inventou a geometria analítica; descobriu a lei da refração, os reflexos fisiológicos e uma parte do mecanismo da circulação sanguínea. Enquanto fisiólogo e físico, acreditava na existência objetiva da *res extensa*, do espaço geométrico sobre o qual incidiam os novos instrumentos matemáticos que inventara. Ao mesmo tempo, é o metafísico idealista que define a existência através do puro pensamento e da consciência de si: "*cogito, ergo sum*". Por motivos decorrentes de todas as crenças e de todos os preconceitos e limitações de sua época, concebe seu próprio pensamento e sua própria existência imperfeitos como uma espécie de participação num Deus perfeito, infinito, absoluto. (Ver *Discurso do método*, 4.^a parte; *Quinta Meditação*, etc.) Seu sistema metafísico, portanto, conduz a conclusões idealistas; ele justapõe seu idealismo metafísico e seu materialismo científico num "dualismo" discutível: o corpo e o pensamento, a natureza e o espírito, existem cada um de seu lado, distintos, cada um com suas leis próprias.

Entre seus adversários filosóficos, Descartes encontrou um materialista convicto: Gassendi. A controvérsia entre eles ainda é instrutiva. As críticas de Gassendi contra Descartes são perspicazes, cheias de bom senso, perfeitamente fundadas. Gassendi tem razão contra Descartes. Mas, apesar disso, a contribuição de Descartes à ciência é muito superior à de Gassendi; e a riqueza do pensamento dele — malgrado suas contradições ou, melhor, *por causa delas* — é bem maior.

É precisamente por isso que a história do conhecimento não pode se ater às discussões abstratas dos sistemas, à crítica recíproca entre eles. Deve buscar, fora da história da filosofia tomada separadamente, as bases, fundamentos e materiais desses sistemas. Deve ser uma *história social das idéias*.

A contribuição do idealista "absoluto" Hegel ao aperfeiçoamento de nossos instrumentos de conhecimento e, em especial, à

Descartes
182

elaboração da lógica foi — como veremos — particularmente importante.

8. O materialismo moderno

Na mesma proporção em que a história do conhecimento deve ser matizada, deixando lugar a todas as variedades e esforços do idealismo, nesse mesma proporção — no plano filosófico — deve-se delimitar rigorosamente a questão.

O "realismo ingênuo" do homem normal, como é frequentemente chamado com desprezo, não tem por que ser alterado ou invertido por uma doutrina paradoxal, que vê precisamente nessa inversão da vida e da ordem reais a condição de toda "profundidade".

Esse homem normal, que não passou por um asilo de loucos nem por uma escola de filósofos idealistas, admite a existência da natureza, do mundo, das coisas independentemente de nossa sensação, de nossa consciência, de nosso eu e do homem em geral. A prática cria em nós essa convicção de que existe em volta de nós objetos e outros seres humanos, e não simples agrupamentos de nossas sensações. O materialismo põe expressamente, na base de sua teoria do conhecimento, essa convicção ingênua, prática, de todos os seres humanos — inclusive dos filósofos idealistas!

O idealismo metafísico é incompatível com as afirmações das ciências naturais, como, por exemplo, da geologia. Feuerbach, há mais de um século, abandonou o idealismo porque

... as ciências da natureza, pelo menos em seu estágio atual, nos conduzem fatalmente a uma época na qual as condições necessárias à existência humana ainda não existiam, na qual a natureza e a terra ainda não eram objeto de observação para o olho e para a consciência humana, no qual a natureza, por conseguinte, era um ser estranho ao humano (g).

A matéria orgânica, viva, bem como o organismo humano, são os produtos de uma longa evolução (h).

A concepção materialista do universo, nos últimos 150 anos, fez progressos que forçam o seu exame e mesmo a sua aceitação.

A teoria da evolução — esboçada por Lucrecio, Diderot e Buffon, formulada por Lamarck, tornada científica por Darwin, aprofundada a partir de então pela descoberta das mutações bruscas, dos cromossomas e dos gens — veio apoiar um pressentimento muito antigo. A espécie humana saiu da natureza. Os seres orgânicos não constituem uma coleção de tipos fixos (tese fixista

Celestamine
zaropk 215 me
3x di
ati 1847

de origem teológica e metafísica). Esses seres se transformam pela ação do meio externo (Lamarck); ou na luta pela vida, por causa da seleção que se processa no curso dessa luta (Darwin); ou, finalmente, sob a influência de certas modificações em sua substância germinal (teoria genética). De suas transformações, resultam espécies novas, que chamamos de "diferenciadas" ou "superiores" porque são adaptadas ao meio (lamarckismo), ou à luta, e à ação sobre esse meio (darwinismo), e cada vez mais móveis, mais ativas, mais conscientes.

Não nos surpreendemos por ver uma criança crescer e ampliar sua força e sua consciência; é um fato natural; a consciência clara, a razão — aperfeiçoados pela vida social — aparecem nela a partir do momento em que seu organismo e seu cérebro estão suficientemente desenvolvidos. Do mesmo modo, o crescimento da inteira espécie humana pode e deve ser considerado como um processo natural, sob dois aspectos: um biológico, outro social.

Um organismo não é um todo misterioso, mas um conjunto de células, cujo nascimento, propriedades e interações podem ser estudados pela biologia.

Na natureza inorgânica aparecem forças que não são fluidos misteriosos (como o "flogístico" ou "calórico" dos primeiros químicos), mas manifestações da energia, diferentes formas do movimento universal, que se transformam umas nas outras de acordo com certas relações quantitativas.

Graças a essas descobertas,

... estamos em condições de mostrar, em suas grandes linhas, não apenas as relações que existem entre os fenômenos da natureza nos diferentes domínios, mas também as relações entre esses domínios, apresentando assim um quadro geral das relações da natureza sob uma forma mais ou menos sistemática, por meio de fatos fornecidos pelas ciências naturais experimentais. Essa era, entretanto, a tarefa do que se designava como filosofia da natureza... Ela só podia fazê-lo substituindo as relações reais ainda desconhecidas por relações puramente fictícias e fantásticas, completando os fatos que faltavam com idéias, preenchendo as lacunas... com a simples imaginação... Desse modo, teve muitas idéias geniais, mas disse também várias tolices.*

Esse quadro da natureza, capaz de substituir as antigas tentativas metafísicas, só pode ser materialista.

Mas, dir-se-á, você deve começar provando a falsidade do idealismo! Demonstre o seu materialismo!

*6. Engels, Ludwig Feuerbach, Editions Sociales, Paris, 1946, p. 36.

Logicamente, é impossível "provar uma falsidade". Jamais se demonstrará que o idealismo é um erro. Sempre será possível a um idealista — por motivos "íntimos" que, na verdade, são motivos sociais e simples preconceitos, já que, como disse admiravelmente Hegel, o mais interno é frequentemente também o mais externo — afirmar que ele é que tem razão, que sua consciência lhe fala e lhe diz a verdade; também será sempre possível a um ser consciente afirmar que só ele existe no mundo (solipsismo) e que os outros seres não passam de um sonho ruim.

Não se demonstrou jamais que Júpiter e Vênus não existissem. E eles continuam a existir "esteticamente", na língua simbólica e afetiva da poesia, do teatro, da pintura e da escultura. Todavia, a existência real dos deuses tornou-se inimaginável!

Certos objetos que serviam aos ritos mais secretos de antigas religiões, como a bola e o círculo mágico (arco), persistem entre nós como brinquedos infantis. Os bonecos serviram originariamente às "terríveis" práticas da feitiçaria: apertava-se o coração de um boneco modelado à imagem de um homem para com isso matá-lo magicamente. O jogo da cabra-cega, tão conhecido, tem uma origem metafísica oriental, descrevendo as tribulações da alma no caminho da vida, obrigada a atravessar todo tipo de provás e mesmo a morrer para recomeçar sua vida (metempsicose, eterno retorno e renascimento) antes de chegar à tranquilidade final no seio do nirvana, do nada divino. Também as cartas de baralho foram (e continuam a ser em mãos das cartomantes) objetos sagrados. Nada desaparece no "espírito humano", mas tudo se transforma e ganha um novo sentido. Virá um dia em que o idealismo metafísico, tornado inconcebível, deixará de ser levado a sério, de torturar as consciências, e entrará no anedotário, nos contos literários, nas brincadeiras de espírito, passando a ter apenas esse sentido! O "espírito" não será mais que "o espirituoso".

Mas, atualmente,

... a admissão do mundo exterior, da existência dos objetos fora da nossa consciência e independentemente dela, é o postulado fundamental do materialismo.⁷

Ou seja: o materialismo parte de um "postulado". É provado apenas por sua coerência interna e por seu conteúdo, por suas conseqüências práticas, por seu acordo com a prática e com os resultados da ciência, o que é bastante suficiente como conjunto de provas. Não pode ser demonstrado formalmente, como um

7. Lênin, *Matérialisme et empiriocriticisme*, E. S. I., Paris, 1928, p. 59.

teorema. Quais seriam as hipóteses que serviriam de ponto de partida para essa demonstração? E, ademais:

A discussão sobre a realidade ou irrealidade do pensamento, isolada da prática, é algo puramente escolástico.⁸

9. Materialismo metafísico e materialismo moderno

Poder-se-á, contudo, apresentar a seguinte objeção: o próprio materialismo é uma metafísica, não do espírito ou da idéia, mas da matéria.

Ele admite uma realidade absoluta; aceita o impensável, o inconcebível, uma "coisa em si": a matéria situada fora da consciência e da experiência, até mesmo do conhecimento. Como os metafísicos e os místicos, os materialistas saltam no desconhecido, admitindo a existência de algo na outra margem, além dos limites do conhecido. Reconhecendo nossas sensações como a única fonte de nossos conhecimentos, os materialistas não se atêm a sensações efetivamente experimentadas, aos "fenômenos"; admitem a "coisa em si" (expressão kantiana que designa a realidade absoluta), duplicando assim o mundo dos fenômenos através de um mundo absolutamente real e verdadeiro (i).

Essa crítica atinge um tipo de materialismo hoje ultrapassado: o atomismo, o mecanicismo.

O atomismo de Epicuro e de Lucrecio leva em conta certas propriedades simples dos objetos materiais — a dureza, a elasticidade — e os eleva ao absoluto, definindo através deles uma matéria eterna. Segundo esses dois pensadores, o mundo se forma pela aglomeração instável de pequenos corpos, os átomos, que são os elementos últimos, irreduzíveis, simples, do universo material.

Quando o materialismo afirma, com Karl Vogt, que "o pensamento tem com o cérebro a mesma relação que a bÍlis com o fígado"; ou, com certas escolas de psicologia, que a consciência é um "epifenômeno" sem eficácia e que somos "autômatos conscientes" (Huxley); esse materialismo nega uma parte da realidade: a consciência e sua história biológica e social; leva ao absoluto um fato fisiológico; a secreção; o reflexo.

O materialismo metafísico envolve-se em contradições. Para explicar como os átomos inertes podem entrar em movimento e se prenderem uns nos outros, os atomistas da antiguidade viram-se forçados a complicar a hipótese, atribuindo aos átomos formas variadas e emprestando-lhes uma força misteriosa capaz de des-

8. Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, em Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 51.

vi-los dos trajetos verticais e paralelos a que seriam levados pela simples ação do peso (teoria do "clinament").

A escola de materialismo "epifenomenista" chega a afirmar que, sem a consciência, os seres humanos — através tão-somente dos seus reflexos e comportamentos automáticos — continuariam a realizar as mesmas ações; e que, mesmo sem consciência, automaticamente, Descartes teria escrito "penso, logo sou".⁹

A essas sutilezas grosseiras, correspondem as sutilezas igualmente grosseiras do idealismo. Bergson chega a provar (no início de *Matière et Mémoire*) que o mundo é apenas um conjunto de "imagens" e que o próprio cérebro não é mais que uma "imagem" — embora, na verdade, uma imagem "privilegiada". Afir-mar que o cérebro é condição do pensamento, diz Bergson¹⁰, significaria afirmar que "a parte é o todo".

Parece até que, quando um traumatismo atinge gravemente ou destrói o cérebro de um homem, é apenas uma pequena parte de suas "imagens" que desaparece!

O idealismo contemporâneo, notadamente com Bergson, obstina-se em replicar ao materialismo que:

... temos certeza imediata apenas da idéia, seja a idéia do pensamento ou das coisas corporais. Mas... a idéia das coisas corporais não pode por si mesma atingir um objeto que, caso exista, está além dela e cuja existência, por conseguinte, é um problema.¹¹

Essa metafísica idealista corresponde a uma afirmação — e a uma "experiência" — do caráter subjetivo da consciência, concebida como um "eu" fechado em si mesmo; ora, mostramos como esse "eu" não é mais que o "eu" do intelectual separado da vida prática, efetivamente fechado em si mesmo. O idealismo leva ao absoluto uma pequena experiência humana muito suspeita, ou seja, a consciência puramente subjetiva.

O materialismo vulgar responde negando o "eu", a consciência, a atividade humana; levando ao absoluto constatações de detalhe (por exemplo, os reflexos), sai desse círculo vicioso da consciência, mas para renunciar à consciência, que, na opinião dele, continua a ser um círculo vicioso!

Por essas razões, tal materialismo conserva-se brutalmente "mecanicista"; aplica aos processos da natureza química e orgânica

9. Godfernaux, em *Revue Philosophique*, 1904.

10. *Energie spirituelle*, À propos du "Parallélisme psychophysique" pp. 202-223.

11. Delbos, *La Philosophie Française*, p. 35.

tão-somente os métodos de exploração e explicação puramente mecânicos. Assim, leva em consideração apenas as propriedades mais elementares — e, portanto, num certo sentido, as mais abstratas — da natureza material. Negligência a variedade inúmerável das formas de energia e de potência criadora na natureza; e, além disso, deixa de lado todos os processos históricos, a história humana e mesmo a história da natureza, naquilo que essa tem de complexo e de evolutivo. Por isso, o idealismo conservou até bem pouco tempo uma espécie de monopólio efetivo no que se refere à teoria do pensamento e ao conhecimento da sociedade; tão-só ele — à sua maneira — abordava os problemas respectivos a essas áreas, que eram negligenciados ou tratados superficialmente pelo materialismo mecanicista.

O pensamento oscilava incessantemente entre essas duas variedades da metafísica, o idealismo e o materialismo, desencorajado por seus paradoxos e contradições, indo de um suicídio pela negação mecanicista de si mesmo a um outro suicídio pela negação idealista do mundo, sem motivo para se fixar, ora seduzido pelo encantamento idealista, ora atraído pelo realismo materialista.

O materialismo moderno ultrapassa resolutamente essas controvérsias estereis, porque as define como uma oposição no interior da metafísica; e ultrapassa resolutamente os "problemas" metafísicos.

A única propriedade atribuível filosoficamente (na teoria do conhecimento) à "matéria" e cuja admissão define o materialismo moderno é o fato de existir fora de nossa consciência, sem nós, antes de nós — qualquer que seja essa existência.

Um "sistema" fechado da natureza, que pretendesse abarcar e definir tudo, notadamente a "matéria", é incompatível com esta lei: o conhecimento humano progride da ignorância à ciência. Um sistema desse tipo, pretendendo fechar o saber, paralisa o trabalho da ciência. Ora, a ciência da natureza — e somente ela — descobre pouco a pouco o que é essa existência "material", essa realidade objetiva; e a descobre progressivamente: certas descobertas inauguram períodos novos do saber e nos obrigam a revisar todas as nossas velhas idéias. Quaisquer que sejam as transformações da ciência da natureza, mantém-se o fato de que ela conhece uma natureza!

Cada época deve esforçar-se por organizar, sistematizar numa "síntese", o conjunto dos conhecimentos sobre a natureza. Mas nenhuma dessas sínteses pode se pretender definitiva.

Esse materialismo moderno, em particular, constata a existência — real, efetiva, eficaz — da consciência e do pensamento. Nega apenas que essa realidade possa ser definida isoladamente e destacar-se da história humana (social), do organismo humano e

da natureza. O espírito, se se deseja empregar esse termo, é distinto da natureza, mas a ela ligado. E isso é um fato.

Os produtos da fantasia são ainda aqueles da natureza, pois o poder da imaginação, como as demais forças do homem, é também... uma força da natureza. O homem, porém, é um ser diferente do sol, da lua, das estrelas, das pedras, dos animais e das plantas; diferente, em suma, de tudo o que existe e daquilo a que ele aplica o termo genérico de natureza. As imagens que o homem se faz do sol, da lua, etc., são assim produtos da natureza, mas que diferem daquilo que elas representam.¹²

E Feuerbach concretiza:

Meu nervo gustativo é, como o sal, um produto da natureza; não decorre disso que o gosto do sal seja uma propriedade do sal... O homem é um produto da natureza... mas a natureza na cabeça e no coração do homem difere da natureza fora de sua cabeça e do seu coração.

Em outras palavras, não há "identidade" entre as sensações e representações humanas, por um lado, e, por outro, os seres da natureza que elas representam, mas sim uma *correspondência de fato*, que a ciência deve experimentar, aprofundar, criticar. Quando Eddington escreve que "nenhuma das imagens que constituem nossa percepção sensorial é aplicável ao mundo físico" e que, por conseguinte, a experiência é "um código cifrado"¹³, cuja cifra é a seu ver idealista, ele chega ao idealismo a partir de uma visão sumária do materialismo, a partir de uma concepção vulgar e limitada do materialismo. O materialismo coerente não afirma que os objetos são tais como percebemos, ou que nossas representações imediatas e banais coincidam com o real; o materialismo supõe, ao contrário, que elas correspondem ao real segundo uma lei, que não cabe investigar.

Tentando fundar uma variante sutil de idealismo, o Sr. Brunschvicg escreveu:

Acredito tocar e ver o que me envolve; na realidade, a casa que afirmo estar diante de mim não se me apresenta de modo diferente do que, nesse mesmo instante, se me apresenta o lago que me recordo ter atravessado no ano passado; não apreendo o mundo diretamente... porque não posso sair de mim sem deixar de ser eu; o mundo que é conhecido está em mim.¹⁴

12. Feuerbach, *Œuvres*, VII, p. 516.

13. *Op. cit.*, p. 21.

14. *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 5.

E, mais adiante:

Se pudéssemos, supor... que nossos sentidos, bruscamente, se abrissem para recebê-lo, esse mundo se nos apareceria como um caos.¹⁵

O mundo, para o Sr. Brunschvicg, é de fato infinitamente múltiplo, mutável, contraditório; e é o "espírito" que, por análise e síntese, organiza esse caos e cria "em nosso espírito e por nosso espírito" (p. 59) uma ordem, objetos e um todo.

Nossa primeira resposta a tal afirmação será a de que esse trabalho de organização é, inicialmente, um trabalho *prático*. O mundo humano organizado, o mundo da percepção, dos objetos determinados, é o *produto do trabalho* e não o produto do "espírito".

Prossigamos. Deixemos seu lugar ao idealismo. Aceitemo-lo inteiramente. Sim, deve-se concordar com Berkeley que é contraditório atribuir existência objetiva a nossas sensações, ao gosto do sal e à cor azul. Sim, é preciso concordar com Kant e com o Sr. Brunschvicg que o mundo "dado", os fenômenos, são uma poeira múltipla, mutável, *contraditória* de sensações. Mas, dessa suposição, deve-se tirar a conclusão inteiramente inversa. Deve-se inverter o raciocínio idealista porque ele inverte o processo real do conhecimento. Tão logo olho uma estrela, sei que *ela não é* um pequeno ponto brilhante perdido a algumas centenas de metros no azul sombrio do céu. E, certamente, foram necessários séculos de pesquisas para descobrir que as estrelas são mundos, imensas esferas ardentes em movimento, cercadas talvez por planetas tal como o nosso sol, mundos que nascem, vivem e morrem. As estrelas foram comparadas ou identificadas a pregos de ouro cravados numa esfera de cristal, a seres angélicos ou divinos — mas sempre a *algo diverso* de um ponto minúsculo brilhando no vazio. Sei que o sal não é o gosto do sal, que é *algo diverso*, com coisas diversas, mas que, num primeiro momento, ele é *isso para mim*. A *sensação é uma contradição: incessante: é e não é*. Meu olho me faz ver como algo quebrado a vara imersa na água; e minha mão que tateia me prova que ela não é quebrada. Sensorialmente, a peça de moeda que olho não é jamais redonda, mas uma elipse sempre variável, ou um retângulo. Um objeto qualquer é o mesmo e, não obstante, jamais é o mesmo: pequeno ou grande, conforme se afaste ou se aproxime, e rico de aspectos diversos. A coisa oculta, do ponto de vista sensorial, desaparece e deixa de ser; seu reaparecimento é uma ressurreição, e a criança em seus jogos (de "esconde-esconde", etc.) reencontra algo da surpresa e dos ritos mágicos do primitivo diante da ressurreição do sol. Desde a Antiguidade, o

15. *Idem*, p. 50.

o mecanicismo se fundava nessas contradições, como, por exemplo, na "ilusão" da vara quebrada; e, a partir disso, criticava nossos sentidos como sendo incapazes de alcançar a verdade. Dessa "ilusão", a ciência extraiu conclusões inteiramente diversas: a lei da refração. Ela resolveu a contradição entre o olho e o tato! A ação prática e o conhecimento superaram, resolvem as contradições sensoriais, penetrando mais fundo, através deles, nos objetos — superando-os. Dessas contradições, portanto, não se deve concluir que o mundo não exista ou que seja uma criação do nosso espírito, mas sim que a prática e o conhecimento são necessários para penetrar nas profundezas reais da natureza — pois nós vamos da ignorância à ciência!

Ademais, o ser é uma questão aberta a partir do ponto em que nossa vista alcança.¹⁶

E pode-se dizer que a matéria, enquanto categoria filosófica (não no uso corrente e vulgar da palavra), designa simplesmente a realidade objetiva dada. Sob esse aspecto, tal noção não pode tornar-se anacrônica. A palavra "natureza" designa a mesma realidade, mas essa palavra foi empregada metafisicamente, com um sentido às vezes ambíguo (Spinoza: "*Deus sive natura*": a natureza, ou seja, Deus). É por isso que as palavras "matéria" e "materialismo", apesar do sentido mecanicista hoje anacrônico, são preferíveis, na condição de que sejam tomadas num sentido renovado.

O materialismo moderno, assim, restitui ao pensamento materialista a variedade, a riqueza, a poesia que havia perdido desde a Antiguidade (desde Lucrecio, em quem a poesia já se unia com dificuldade a um mecanicismo atomista já frio e ressecado): O materialismo moderno nos restitui a natureza, ou, melhor, no-la dá em sua imensidade, em sua potência destrutiva e criadora, em sua fecundidade de formas e de seres — e isso não como uma existência mística e sagrada, que caberia adorar com humildade (panteísmo), mas como uma realidade que é nosso bem humano, que possuímos (enquanto espécie humana saída do seu seio) pelo poder do trabalho e do conhecimento.

Sumarizemos esse primeiro esboço de uma teoria do conhecimento:

o conhecimento supõe: um "objeto" real exterior, a natureza ou matéria penetrada progressivamente — no curso da história da prática, da ciência e da filosofia — pelo "sujeito" humano ativo, cujas representações, imagens e idéias correspondem ao objetivo de modo mais ou menos exato;

b) o ser humano é um "sujeito-objeto": ele pensa, é "sujeito", mas sua consciência não se separa de uma existência objetiva, seu organismo, sua atividade vital e prática. Ele age, enquanto tal, e é objeto para outros sujeitos agentes;

c) o sujeito e o objeto, o pensamento e a matéria, o espírito e a natureza, são ao mesmo tempo distintos e ligados: em interação, em luta incessante no seio de sua própria unidade;

d) para o materialismo moderno, o idealismo se define e se critica por sua unilateralidade. Mas os materialistas não devem permitir que se simplifiquem as verdades primeiras do materialismo, que elas recaiam ao nível do materialismo vulgar, através do esquecimento dos preciosos resultados obtidos pelos idealistas na história do conhecimento e, em especial, na lógica. Ao contrário: o materialismo deve dar todo seu sentido e todo seu valor aos instrumentos do conhecimento forjados pelos grandes idealistas.

10. Materialismo e positivismo

Alguns filósofos colocaram de modo simultaneamente histórico e social o "problema" do conhecimento, rejeitando ao mesmo tempo a metafísica. É o caso, notadamente, de Auguste Comte.

Em seu *Cours de philosophie positive*, ele formulou a célebre pretensa lei dos "três estados". O espírito humano, segundo Comte, atravessou inicialmente uma etapa teológica, na qual atribui os fenômenos a causas sobrenaturais, ou seja, à ação de poderes arbitrários análogos à personalidade humana (espíritos mais ou menos fantasistas e conscientes, favoráveis ou cruéis). Em seguida, teria surgido o período metafísico, que explica os fatos naturais através de abstrações, de qualidades ocultas tais como a "pedridade" da pedra, a "virtude dormitiva" do ópio, o horror da natureza pelo vazio; a qualidade gravitacional dos corpos pesados, etc.

Finalmente, na era positiva ou científica, à qual chegamos, o espírito renuncia a conhecer as causas, estuda o "como" e não o "por quê" dos fenômenos e se contenta em descobrir as relações constantes e regulares entre esses fenômenos, suas leis.

Teremos mais tarde oportunidade de criticar o positivismo (que se apresenta como uma completa filosofia das ciências) sob outros aspectos. No momento, formularemos apenas algumas observações:

a) a lei dos três estados se apresenta como uma lei do espírito, como uma espécie de fatalidade que seu autor não explica (seria contrário ao "espírito" do seu sistema buscar o por quê delas, sua explicação). Comte não a relaciona de modo satisfatório

16. Engles, *Anti-Dühring*, Ed. Costes, Paris, 1931, t. I, p. 47.

com a atividade humana, com as relações mais simples e fundamentais do homem com a natureza. Essa "lei" se conserva ao ar: é uma "lei" metafísica e idealista.

Se houve modificação no modo humano de considerar a natureza, essa modificação foi adquirida; foi justificada pelos seus resultados práticos; fundou-se na ciência e no efetivo poder do homem sobre a natureza.

Débil diante da natureza, o primitivo — como diz Comte — inventou efetivamente "explicações" fantasistas (e imaginativas) para os fenômenos; essas explicações desapareceram porque a natureza já não mais nos aparece, ou nos aparece em menor grau, como algo esmagador e hostil.

b) Quanto mais se estuda o "pensamento primitivo", tanto mais se constata que ele envolve certos germes de um pensamento racional; e inclusive, num certo sentido, contém ele elementos superiores ao pensamento das épocas subseqüentes. Os sociólogos e etnógrafos, depois de Comte, e em parte inspirados por ele, afirmam que todos os primitivos têm a impressão de uma potência obscura, onipresente, que consideram sob um ângulo religioso (o "mana"). Sem entrar no exame detalhado da questão, observemos que essa imagem envolve um sentimento direto e profundo da natureza, de sua *unidade*. Quando o pensamento se torna mais diferenciado e também mais abstrato, mais analítico, esse sentimento espontâneo se perde. Subsiste apenas na arte; e é essa a razão por que a poesia, e mesmo as artes em geral, retornam obstinadamente ao primitivo (ou à infância que, em certo sentido, é o que em nós corresponde à vida primitiva). A consciência primitiva, portanto, comporta elementos válidos, os quais, precisamente hoje, são recolhidos por nós, embora superados, depurados de suas interpretações místicas, elevados a um nível superior.

c) Do mesmo modo, a época que Comte chamou de "metafísica", a época da abstração, foi também aquela na qual foram inventados os instrumentos do pensamento e, em particular, a lógica (de Aristóteles e Hegel); não pode assim ser condenado em bloco.

d) Nossa época está longe de ser exclusivamente científica. Continua penetrada por elementos de pensamento teológico e metafísico, que não podem ser tratados — como diz a escola sociológica — como simples *sobrevivências*. Essas pretensas "sobrevivências" devem conservar um sentido e, por conseguinte, uma relação com a vida real; manifestam-se não apenas na vida cotidiana, mas nas ciências ou pretensas ciências.

177. Lévy-Bruhl, *Moralité et science des mœurs*, p. 273.

Quando, durante anos, e ainda há bem pouco tempo, os economistas investigavam o papel do ouro na economia política, reunindo-se inutilmente em congressos e comissões internacionais com o objetivo de regulamentar as questões relativas à distribuição do ouro no mundo, o ouro aparecia como uma coisa dotada de poder sobre os homens. Essa coisa, esse produto humano, escapa ao controle e à razão dos homens! *Os homens modernos e os economistas assumem diante do ouro a atitude do primitivo diante de um fetiche*. Atribuem ao ouro um poder independente deles; e esse fetiche, que não é mais que o produto dos homens, reina efetivamente sobre eles e adquire esse poder.

Em outras palavras: em todo setor não dominado, como, por exemplo, na economia, a atitude "teológica" ou "metafísica" subsiste; particularmente no setor social onde o homem ainda não domina suas próprias obras.

e) O dever da ciência é um dever social. A ciência matemática nasceu no Egito, na Jônia, na Grécia, antes mesmo do início da era metafísica; e isso por razões precisas, sobre as quais voltaremos a falar.

A lei dos três estados, portanto, representa uma tentativa interessante para colocar em termos históricos e sociais o "problema" do conhecimento; mas não é mais que uma primeira tentativa, muito insuficiente. Em sua brevidade, além do mais infecunda, a lei de Comte não pode substituir uma história precisa do conhecimento, nos diferentes povos e nas diferentes culturas que se sucederam.

A ciência da Idade Média admitia o horror da natureza pelo vazio, explicando assim, a seu modo, o fato já conhecido de que os líquidos, quando aspirados, sobem pelos tubos. E procedia assim por motivos teológicos: o vazio parecia indigno da potência divina. Num certo momento, nas condições da civilização urbana mais aperfeiçoada da época, os encarregados das fontes em Florença viram-se diante de um problema prático: bombear a água a uma altura bastante grande. Constataram que a água no interior das bombas jamais ultrapassava um certo nível; acima, o vazio. Esse fato entrava em contradição com o princípio então admitido; e essa contradição, que tinha de ser resolvida, estimulou as reflexões de Torricelli. (Descoberta da pressão atmosférica e do barômetro.)

Esse exemplo simples mostra que se exerce uma atividade propriamente intelectual (condicionada historicamente) sobre dados práticos, sociais, experimentais. Essa atividade intelectual é uma reflexão que assume forma determinada e, por conseguinte, *metódica e lógica*.

Quando Kepler começou seu estudo dos movimentos planetários, imaginava que cada planeta era dirigido por um anjo,

"angelus rector"; em sua opinião, a figura descrita sob essa direção angélica devia ser tão bela e tão simples quanto possível. Portanto, tentou inicialmente situar as posições observadas sobre círculos, mas fracassou. Depois, tentou a elipse; foi bem sucedido e houve, nesse sucesso, uma parcela de sorte. Na história do conhecimento (os exemplos poderiam ser multiplicados), a atitude "teológica" — *embora em contradição com a atitude científica* — nem sempre impede as descobertas, *pelo menos em escala individual*. (Socialmente, o problema se coloca de modo inteiramente diverso.) E isso porque existe, em toda descoberta, ao mesmo tempo que um processo de pesquisa intelectual e lógica, uma parcela de imaginação e de fantasia individual, uma parcela de gênio individual, que pôde em certos casos ser estimulada pelos temas ou problemas teológicos ou metafísicos (j).

O positivismo de Comte, portanto, simplifica exageradamente a história complexa, acidentada, multiforme, do conhecimento. Em particular, subestima a importância do instrumento, do método intelectual forjado pelos metafísicos: a lógica.

11. Teoria do conhecimento e sociologia

A escola sociológica contemporânea pretende captar a questão de mais perto. Descobre na vida social a origem das noções científicas, como as de tipo, gênero e espécie, de causa e de lei.

O tempo do qual fala a ciência seria o tempo social.

Não é meu tempo que é assim organizado, mas o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização.¹⁸

A lógica, "lugar comum das inteligências", bem como a objetividade da ciência (a pesquisa da verdade independentemente dos sentimentos, dos interesses, das preferências do pesquisador), seriam fatos sociais.

Foi sob a forma do pensamento coletivo que o pensamento individual revelou-se à humanidade.¹⁹

A essa teoria, faremos as seguintes objeções:

a) Nada se ganha estendendo ao conjunto das consciências subjetivas reunidas numa sociedade o problema da objetividade. Se as consciências são fechadas em si mesmas, se a consciência ou

18. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 14.

19. *Idem*, p. 623.

pensamento social é fechado em si mesmo, a "impessoalidade" assim explicada separa-se da objetividade.

A objetividade deve ser definida pela *correspondência entre as idéias do sujeito e o objeto*, e relacionada à prática. Nada se ganha transformando num "sujeito" coletivo o sujeito individual.

b) Ora, a escola sociológica tende precisamente a representar de modo abstrato a vida social, desligando-a de qualquer relação com uma *prática social* determinada, com uma estrutura social concreta e com uma precisa organização das relações recíprocas dos homens em sociedade e destes com a natureza. Os sociólogos em questão falam correntemente de "alma coletiva", de "ser social", de "representações coletivas". Chegam a tais noções através da análise da sociedade em geral, isto é, através da noção *abstrata* de "sociedade". As consciências individuais — afirma Durkheim — são "associadas, combinadas"; e, assim, "penetrando-se, fundindo-se, as almas individuais dão nascimento a um ser".²⁰

Esse "ser social" é apenas uma abstração, uma definição vaga de qualquer sociedade, levada ao absoluto mediante uma operação de metafísica idealista.

As *sociedades reais* e seu estudo concreto são negligenciados em favor de uma definição metafísica da sociedade em geral; depois, com ajuda dessa abstração, pretende-se explicar as sociedades reais. Assim, o metafísico idealista parte das maçãs, das peras, das cerejas para criar a idéia abstrata de fruta; mas, depois, pretende explicar as frutas reais através da idéia da fruta "em si", da "essência eterna" da fruta, do "arquetipo" da fruta (Platão).

A história do conhecimento não pode ser relacionada à história abstrata do "ser social", mas à história concreta da prática social. As três características que atribuímos ao conhecimento (características prática, social e histórica) formam um todo indissolúvel.

c) O pensamento lógico e científico é *objetivo* (corresponde a seu objeto), ou não é nada. É também *universal*, ou seja, impõe-se com uma necessidade racional a todo homem capaz de concebê-lo — ou não é nada.

Ora, do ponto de vista da "consciência coletiva", as sociedades só podem ser originais se forem diferentes até o ponto da incomensurabilidade, como se fossem individualidades plenas. O sociologismo não pode fundar um progresso para a objetividade e para a universalidade; e, menos ainda, a universalidade determinada.

20. *Règles de la méthode sociologique*.

"consciência coletiva de classes"

(consciência) individualizações

(consciência) individualização

As sociedades originais podem ser comparadas sob um aspecto: o grau de poder que atingem sobre a natureza.

Ora, a objetividade não pode ser separada desse poder. Há permanente reação de uma sobre o outro; o conhecimento objetivo permite o poder sobre a natureza; e o poder alcançado permite estender a exploração e o conhecimento.

Em certo grau de desenvolvimento e de poder adquirido sobre a natureza, a sociedade humana deixou de existir no nível da natureza. Emergiu acima da natureza, sem deixar de estar a ela ligada. Ultrapassou a vida e a comunidade naturais do primitivo e do bárbaro; a civilização assim alcançada tornou-se, ao mesmo tempo, menos natural (como o dizia J.-J. Rousseau) e mais humana. Nesse momento, os instrumentos do conhecimento atingiram um grau superior de objetividade.

Isso ocorreu na época grega (o "milagre grego"), criadora da matemática, de uma certa ciência da natureza, bem como da primeira lógica (lógica formal) enquanto instrumento universal do conhecimento. A ciência grega, embora limitada, foi a primeira ciência. O homem instintivo não se separa da natureza. Isso só ocorre quando se alcança um grau superior de conhecimento; e as "categorias" de seu pensamento, nessa etapa, são momentos de importância capital na história do conhecimento que compreende e domina o universo.

De acordo com o acima dito, o desenvolvimento humano tem um duplo aspecto: qualitativo (criação de culturas e de civilizações diversas, originais) e quantitativo (progresso no poder sobre a natureza; na objetividade do pensamento, na precisão e na verdade das formas do conhecimento).

As condições do "milagre grego" foram múltiplas: intensidade dos intercâmbios materiais e intelectuais; vida urbana e comercial já desenvolvida; língua admirável, desde o início, pela sua precisão e flexibilidade; existência de homens livres, dedicados, pelo menos em parte; ao florescimento individual físico e filosófico, etc. Essas condições históricas e sociais não são simples. Os gregos, embora tenham inventado a verdade lógica e matemática, nem por isso deixaram de ser os maiores mentirosos da Antiguidade; o tipo poético de Ulisses, nos poemas homéricos, confirma isso. E, se tiveram o sentido da forma, da beleza harmoniosa e da precisão, tiveram igualmente o sentido do trágico. O estudo do espírito grego deve levar em conta esses elementos diversos, originais e contraditórios. O que importa aqui é que um grau novo do desenvolvimento humano foi alcançado por eles; e que houve, no plano da ciência, com a invenção da lógica e da matemática, um salto, uma

brusca ruptura com o que precedia, uma descontinuidade: uma nova ordem de preocupações intelectuais.

Ao que parece, nossa época — sob certos aspectos — é comparável à época grega. Caminhando através de inúmeras dificuldades, resolvendo contradições multiformes, o pensamento moderno eleva-se a um grau novo, ingressa num novo contexto de preocupações, questões e conhecimentos.

Hoje, o problema não é mais apenas o de dominar a natureza, mas o de dominar racionalmente e de organizar os produtos da atividade humana: a vida econômica e social, a própria natureza do homem. Esse problema novo — que não é, por outro lado, simples "invenção" de alguns indivíduos, mas um problema que se impõe na vida real e na prática — é tão vasto quanto o problema resolvido pelo gênio grego e tão importante quanto ele para o subsequente desenvolvimento da humanidade.

Para resolver esse problema, é necessário aperfeiçoar e flexibilizar as formas e instrumentos do pensamento. Os gregos inventaram uma lógica; nossa época, a partir de Hegel, determina progressivamente uma metodologia e uma lógica novas, fundadas não somente sobre o conjunto dos resultados das ciências da natureza, mas também sobre o estudo dos fatos e das questões históricas e sociais.

12. Filosofia, cultura e teoria do conhecimento

Quando falamos do idealismo metafísico, pusemos em evidência o papel da divisão das atividades humanas (divisão do trabalho, separação entre trabalho intelectual e trabalho material) com suas conseqüências: separação da teoria e da prática, da alma e do corpo, do pensamento e do objeto.

Essa divisão teve um aspecto positivo: permitiu o desenvolvimento das técnicas especializadas; as ciências, confundidas inicialmente (ainda entre os gregos) com a especulação metafísica, separaram-se progressivamente da filosofia e se diferenciaram: a geometria, com Euclides; a física, com Torricelli, Galileu, Descartes; a química, com Lavoisier; a fisiologia, com Claude Bernard, etc. Essa separação, essa especialização, foram condições do progresso das ciências. Tão-somente assim puderam elas atingir a independência diante dos preconceitos e hipóteses aventurosas da metafísica; estabeleceram solidamente seus métodos de investigação e de verificação e tornaram-se "ciências positivas".

Mas essa separação teve igualmente um lado negativo. O especialista concentra-se numa ciência ou mesmo, com frequência,

numa parte ínfima de uma ciência: a química dos corantes ou o estudo de determinada família de funções. Ignora o resto da ciência e o resto das ciências. A atividade analítica e a divisão parcelar do trabalho fragmentam a ciência e a própria sociedade numa poeira, numa justaposição informe de resultados. Frequentemente se atribui à "cultura geral" e à filosofia a missão de compensar essa situação deficiente. Mas, na verdade, uma cultura geral *abstrata* (exterior com relação às ciências, ou baseada ainda quase exclusivamente sobre o estudo das línguas mortas, o latim e o grego, bem como sobre uma metafísica idealista) é ajuntada às ciências dispersas, sem alcançar uma verdadeira concepção de conjunto.

A metafísica pretende situar-se acima das ciências, "transcendente", num outro estágio do pensamento, conforme uma metáfora de Lachelier. Pretende alcançar um "mundo inteligível" além do sensível (Platão), "causas primeiras" além de todas as causas "segundas" (Aristóteles). Na época moderna, Bergson quer fundar a filosofia sobre uma faculdade superior à inteligência científica; a "intuição". Mas como essa metafísica organizaria verdadeiramente o *corpus scientiarum*, o conjunto das ciências, a visão unificada do universo fundado sobre as conquistas do pensamento científico? A metafísica idealista, que reflete *inconscientemente* as condições humanas reais, práticas, nas quais vive o filósofo, é também ela profundamente dividida. Os "sistemas" se opõem e discutem incessantemente, aparecendo como obras de arte, "encarnação" do gênio pessoal do filósofo.²¹ A filosofia metafísica distingue e separa o "problema" teórico, aquele do conhecimento e dos "julgamentos de realidade", do "problema" prático, aquele da conduta humana e dos "julgamentos de valor". Em Kant, esses "problemas" são expressamente colocados um fora do outro, em dois planos diferentes: um no plano da crítica racional, da análise do conhecimento e da razão puramente teórica; o outro no plano da crença, da razão puramente prática. A filosofia metafísica introduz, portanto, no interior de si mesma, a cisão, a dispersão, a situação intolerável à qual deveria pôr fim!

Eis porque nossa época sente profundamente a necessidade de uma atividade unificadora, de um método de superação dos conhecimentos dispersos. Trata-se, para nós, de reunir racionalmente, lucidamente, a prática e a teoria, o objeto e o sujeito, a realidade e o "valor" do homem, o conteúdo e a forma do pensamento, a ciência e a filosofia, todos os elementos da cultura. Uma tal unificação — que não deve ser imposta de fora, mas provir dos próprios elementos, de modo racional e, portanto, livre, ou

21. E. Boutroux, em *Revue de métaphysique et morale*, 1911.

seja, segundo uma necessidade interna compreendida e dirigida — reclama métodos novos, uma lógica ao mesmo tempo rigorosa e flexível, que se mantenha *ao nível* do trabalho do pensamento científico, sem por isso se contentar em registrar passivamente as técnicas e os resultados das ciências separadas.

A metafísica idealista não pode, por definição, responder a essa necessidade, visto que, também por definição, move-se num outro plano. Se ela leva ao absoluto uma parcela da realidade, como poderia organizar o conjunto?

De acordo com o espírito "positivo" de Auguste Comte, a filosofia deve estudar:

As generalidades das diferentes ciências, concebidas como submetidas a um método único... descobrir suas relações e seu encadeamento, resumir... todos os seus princípios próprios num número menor de princípios comuns.²²

Essa fórmula condena a filosofia a nada trazer para os cientistas, a não ser abstrações. Um discípulo recente de Comte pôde afirmar que a filosofia, sendo apenas um "resíduo" das ciências, devia desaparecer com elas, depois de lhes ter dado nascimento.²³

O positivismo esquece que o cientista não é uma inteligência pura, mas um ser humano, um ser social, que pensa em condições socialmente definidas. A história das ciências, portanto, não pode ser feita em cada domínio (matemática, física, etc.), levando-se em conta tão-somente as pesquisas e resultados obtidos nesse domínio. A história das ciências é uma história social, fragmento da história geral do conhecimento. Auguste Comte tem razão quando coloca a questão de uma metodologia geral, de uma lógica unificada; e também quando coloca a questão das relações e do encadeamento das ciências. Mas essa questão não pode ser resolvida se nos mantivermos no interior de cada ciência tomada isoladamente, nem através de uma simples soma dos resultados atingidos.

A filosofia, liberada da metafísica idealista, encontra-se assim diante de questões novas: teoria do conhecimento como história do conhecimento e da prática; crítica social das idéias e preconceitos que, em certos casos, foram alimentados pelos cientistas; lógica geral; organização do conjunto do conhecimento (k).

Certas questões podem ser resolvidas apenas através de uma *cooperação*. A especialização estreita não impede somente uma

22. *Cours de philosophie positive*.

23. Cf. Goblot, *Le système des sciences*, notadamente p. 213.

concepção de conjunto; por vezes, chega até a paralisar a própria pesquisa científica. Não devemos esquecer que Pasteur, cuja contribuição à medicina foi considerável, não era médico; que a geologia foi renovada graças a considerações físicas sobre a resistência dos materiais e a plasticidade das rochas, etc. A ciência tende, a partir de seu próprio seio, a quebrar os limites fechados e a criar um *espírito de equipe*. Ora, numa equipe, a fantasia individual deve ser disciplinada e organizada, sem com isso quebrar a iniciativa e o talento ou gênio dos indivíduos. Trata-se de uma exigência contraditória que deve ser resolvida praticamente. Por outro lado, hoje em dia, a questão já não é mais interpretar o mundo de maneira fantasiosa, mas sim resolver os problemas objetivos, colocados pelas "coisas humanas", isto é, pelos produtos da atividade humana (técnicas, indústria moderna, economia, etc.); esses problemas concretos, que devem ser resolvidos mediante uma ação fundada no conhecimento, não podem ser examinados ou resolvidos separadamente.

13. Lógica formal e lógica concreta (dialética)

A lógica assim compreendida define-se de maneira nova com relação à lógica tradicional e, inclusive, com relação a certas teorias lógicas mais recentes, fundadas sobre o estudo de certas ciências tomadas isoladamente, quais sejam, as ciências experimentais (física, química, biologia).

a) De acordo com a concepção tradicional da lógica, a de Aristóteles, existe um parentesco estreito entre a lógica e a gramática (l).

A gramática se funda sobre uma distinção capital entre o conteúdo e a forma da linguagem. Uma afirmação falada implica o agrupamento de certo número de palavras: "está chovendo"; "o céu é azul", etc. Pode ser verdadeira ou falsa; designa certos objetos; tem um sentido, um conteúdo. A gramática deixa de lado o sentido, o conteúdo, a verdade ou a falsidade da afirmação. Ocupa-se unicamente da maneira de agrupar as palavras; define certas características gerais, certas "classes" de palavras que constituem termos gramaticais e devem regulamentar seu emprego: o substantivo, o adjetivo, o verbo, o sujeito, o atributo, etc.

Dadas essas classes de palavras e as regras de seu emprego numa determinada língua, a gramática se ocupa unicamente da correção da linguagem, ou seja, da conformidade com as regras. A distinção entre verdadeiro e falso é substituída, do ponto de vista da gramática, por aquela entre correto e incorreto. A gramática determina formas gramaticais independentes (pelo menos em aparência e do ponto de vista do gramático) de qualquer conteúdo.

A lógica de Aristóteles, ou lógica *formal*, opera de maneira similar. Aristóteles buscou as condições de uma língua universal, as regras para um emprego necessário de termos criados pela prática social, pela linguagem corrente. Tal como o gramático, que distingue os termos, as proposições, as frases, a lógica formal distingue e define: os termos lógicos (idéias ou *conceitos*, isto é, sobretudo os substantivos ou adjetivos substantivados, como "branco" ou "brancura"); os julgamentos (implicando um sujeito, um verbo, um atributo); os raciocínios. Finalmente, a lógica formal — deixando de lado qualquer conteúdo, qualquer sentido que possam ter esses termos lógicos, qualquer objeto por eles designado — determina através do puro pensamento as regras do seu emprego correto, ou seja, as regras gerais da *coerência*, do *acordo do pensamento consigo mesmo*. (Por exemplo: é uma regra de todo pensamento corrente que ele não deve ser destruído por uma *contradição*.)

A concepção aristotélica da lógica, depois de ter reinado quase absolutamente até Descartes, começou a ser seriamente criticada (e foi praticamente abandonada) a partir de então. É conveniente reabilitá-la, parcialmente e num determinado sentido.

Aristóteles teve razão em buscar um *organon*, um instrumento universal, um método racional de conhecimento. Teve razão (ou seja, a razão encontra-se ainda hoje de acordo com sua obra) em buscar, a partir da linguagem, enquanto forma já elaborada da prática social e do contato ativo com o real, as condições de uma expressão racional — objetiva, universal, necessária — da realidade. E, em certa medida e sob um certo aspecto, ele alcançou isso. E, e será sempre verdadeiro que o pensamento deve ser coerente. Temos aí uma lei universal, necessária, objetiva, que se impõe, por conseguinte, a todo ser humano capaz de reflexão. Toda contradição admitida *inconscientemente* no pensamento, sem ser expressamente assinalada e refletida, introduz uma *incoerência*, uma *incoerência* que apresenta o risco de destruir esse pensamento enquanto pensamento, de rebaixá-lo ao nível de uma seqüência de constatações, ou de um sonho, de um delírio (m).

Entretanto, Aristóteles não levou suficientemente longe sua comparação com a gramática. O gramático jamais vai além de codificar o uso prático de uma determinada língua; as formas gramaticais não podem jamais separar-se de sua utilização; quando se deseja tomá-las isoladamente, cai-se no *formalismo*. Não basta falar ou escrever corretamente, é preciso ter algo a dizer! A correção, por si mesma, produz apenas o tédio do "academicismo".

O verdadeiro escritor conhece a gramática, mas sabe também contornar as regras estritas, de modo a provocar conscientemente a surpresa do leitor, a incitá-lo; ou, então, de modo a expressar

mais adequadamente os sentimentos confusos, complexos, espontâneos, afastados da zona das idéias e das formas elaboradas. Os poetas extraem grande parte dos seus efeitos da *repetição* (das assonâncias, das terminações em rima, das palavras ou membros da frase), embora os formalistas da gramática e do estilo probam essa repetição. E Verlaine, expressando a experiência poética francesa de Racine a Baudelaire, chega mesmo a recomendar a imprecisão — mas uma imprecisão consciente, desejada — no emprego dos termos, visando com isso dar-lhes uma ressonância mais sutil, um prolongamento, uma distância entre eles e eles mesmos, uma dimensão poética:

E, sobretudo, não escolha tuas palavras sem um certo desprezo.

A precisão formal, gramatical, cria a chatice, a monotonia, o tédio (quando se trata de expressão concreta, não de ciência ou de filosofia); e, com isso, a língua não evolui, não se enriquece, a não ser quando rompe a forma gramatical adquirida, quando deteriora as regras estabelecidas. Por exemplo, quando dizemos um *costume-tailleur*, ou uma *tarte-maison*, essas fórmulas são incorretas do ponto de vista da gramática francesa, cuja sintaxe analítica exigiria a formulação de todas as articulações do pensamento: "roupa (*costume*) para mulher feita por um costureiro (*tailleur*)", etc. E, não obstante, aquelas fórmulas elípticas correspondem a uma necessidade da vida moderna e enriquecem a língua.

As observações precedentes não tendem a provar que basta ser incorreto para enriquecer a língua; a maioria das expressões, palavras e fórmulas incorretas criadas voluntariamente são eliminadas por uma espécie de seleção natural. Para que entrem em uso, devem corresponder a uma necessidade social e prática. Responde a tal necessidade tão-somente uma locução criada naturalmente, não de modo artificial. Essas observações visam apenas a mostrar que a gramática tem um alcance tão-somente relativo e uma aplicação limitada.

A relação entre pensamento e linguagem — estudada tanto sob o ângulo psicológico quanto sob o lógico — não é uma relação simples. O acordo entre a linguagem e o pensamento é obtido através de uma luta, de um conflito, resolvendo uma contradição que sempre renasce. A linguagem — ou seja, o escritor ou o orador — luta para extrair do imenso conteúdo da vida prática e social (conteúdo obscuro, mas não impenetrável, inexpressado, mas não inexpressável) formas definidas de expressão; e, por outro lado, o escritor volta-se incessantemente para tais formas a fim de impedir que elas se coagulem fora do conteúdo: a fim de libertá-las do *formalismo*.

O direito conduz a um código, a um conjunto de formas jurídicas e de regras de procedimento. É *formalista*, juridicamente,

o magistrado que se atém à aplicação das regras, sem mais se ocupar dos casos concretos, das situações.

As relações correntes entre as pessoas humanas são igualmente reguladas por um código de boas maneiras. É formalista o homem que transforma num cerimonial, numa etiqueta mundana, esse conjunto de regras práticas.

A lógica formal, como a gramática, tem um alcance apenas relativo e uma aplicação limitada.

Não tem sentido fora do conteúdo, mas assume todo seu sentido e todo seu alcance quando nosso pensamento *negligencia expressamente uma grande parte de seu conteúdo* e dirige-se para o limite extremo: para o ponto em que o conteúdo se desvanece e em que resta quase que somente a *forma*. Teremos muitas oportunidades de mostrar que nosso pensamento realiza necessariamente uma tal eliminação (parcial e momentânea) de seu conteúdo; e que essa é uma fase, uma etapa, um aspecto, um momento de sua atividade: o momento da *abstração*. A lógica formal, lógica da forma, é assim a lógica da abstração. Quando nosso pensamento, após essa redução provisória do conteúdo, retorna a ele para reapreendê-lo, então a lógica formal se revela insuficiente. É preciso substituí-la por uma lógica concreta, uma lógica do conteúdo, da qual a lógica formal é apenas um elemento, um esboço válido em seu plano formal, mas aproximativo e incompleto. Já que o conteúdo é feito da interação de elementos opostos, como o sujeito e o objeto, o exame de tais interações é chamado por definição de *dialética*; por conseguinte, a lógica concreta ou *lógica do conteúdo* será a *lógica dialética*.

De modo geral, a *forma* do pensamento é diferente do *conteúdo*, embora ligada a ele. Assim, o sujeito é distinto do objeto, mas não pode ser separado dele. A forma é sempre forma de um conteúdo, mas o conteúdo determina a forma.

Assim, na vida prática e social, onde se esboçam, num nível inferior, essas distinções teóricas, a forma do vaso é determinada pelo conteúdo, embora, tomada separadamente, ela lhe seja indiferente. O pote de doces não tem a mesma forma do pote onde se cozinha a sopa. No plano do pensamento teórico, a forma é um aspecto do conteúdo, um elemento *destacado momentaneamente* desse conteúdo. O conteúdo do pensamento, quando analisado e encarado sob um certo prisma, torna-se forma. E, reciprocamente, a forma volta a ser conteúdo. (Por exemplo: quando as relações sociais são codificadas e o conjunto das leis redigidas torna-se um elemento jurídico que reage sobre a prática e sobre o conjunto das relações sociais.)

Entre a forma e o conteúdo se opera, assim, uma interação e um movimento incessantes. Quando a forma é tomada

isoladamente, o que é sempre possível, cai-se — qualquer que seja o domínio considerado — no formalismo. Não é a lógica formal enquanto tal que deve ser julgada com severidade, mas sim o formalismo lógico, o que é coisa inteiramente diversa.

b) Chama-se freqüentemente com o nome de "lógica", na filosofia moderna, o estudo dos métodos científicos: método das matemáticas, das ciências experimentais, etc. A essa metodologia, atribui-se algumas vezes a denominação de "lógica concreta".

Com efeito, durante séculos, na época em que as filosofias discutiam abstratamente sobre as regras da lógica formal ou as empregavam abstratamente, sem fazer progredir o saber (escolástica medieval); ou quando, falta ainda mais grave, inseriam em considerações lógicas e abstratas suas especulações metafísicas, chegando assim a desdenhar e negar o conhecimento da natureza (doutrinas "platônicas"), as ciências provavam o conhecimento, do mesmo modo que, segundo uma anedota célebre, Diógenes provava o movimento: andando. Elas avançavam, conheciam a natureza e constituíam, fora da lógica pura, seus métodos próprios (método da análise matemática; método experimental dos físicos).

Mas essa metodologia das ciências pode ser apenas um aspecto dos estudos de lógica geral. Se ela constituísse a lógica concreta, essa concepção positivista suprimiria pura e simplesmente a teoria platônica do conhecimento e do pensamento; a lógica se dispersaria em várias lógicas: matemática, experimental ou indutiva, etc. Mais exatamente: já não existiria lógica geral, e sim uma espécie de estudo "filológico" (a palavra "lógica" passando a significar, nesse composto, não mais "forma racional geral", mas "linguagem", como na palavra grega *logos*) das diferentes ciências, consideradas como várias línguas bem fabricadas, mas diferentes e carentes de liame interno e necessário. A lógica concreta não pode consistir num simples registro passivo dos procedimentos empregados praticamente pelos cientistas. Ao constituir-se, ela encontrará nas diferentes ciências, ou seja, nos diferentes conteúdos, *movimentos de pensamento* e *formas* comparáveis ou mesmo idênticos. Assim, mais fiel que certos positivistas contemporâneos à inspiração de Auguste Comte (ver mais acima, parágrafo 11), essa lógica concreta produzirá uma metodologia única e sistemática, uma teoria das relações entre as diferentes ciências. Portanto, ela não pode se contentar com uma simples reflexão sobre os métodos tomados isoladamente; a lógica concreta, sem se separar das ciências e dos seus métodos, deverá ao contrário, *elucidar* esses métodos, inseri-los numa visão de conjunto do trabalho do pensamento e da atividade humana. Deve trazer alguma contribuição aos cientistas e às ciências, quebrar os compartimentos estanques, penetrar nas ciências tanto *de dentro* (em nome do próprio movimento e conteúdo específicos delas) quanto *de fora* (em nome da necessidade

de unidade, de conjunto, em nome das relações concretas entre a ciência e a vida, entre a teoria e a prática).

c) A lógica é freqüentemente definida como o estudo das "condições da verdade" ou das "condições do pensamento verdadeiro".

Essa fórmula é suscetível de duas interpretações. Se se entende por isso condições subjetivas e individuais, condições apenas *no pensamento*, a fórmula é falsa. Retoma-se assim, agravando-o, o formalismo; essa fórmula separa a forma do conteúdo. Elimina o conteúdo objetivo, histórico, prático e social, do conhecimento.

Mas, se se entende por "condições do pensamento verdadeiro" precisamente a análise histórica do conhecimento, o qual, em contato com o real, forja os *instrumentos*, as *formas* objetivas do conhecimento, as formas do imenso conteúdo da vida, então, nesse caso, pode-se efetivamente dizer que a lógica estuda as condições mais gerais do pensamento verdadeiro, as *formas verdadeiras* do pensamento, isto é, aquelas que correspondem ao conteúdo objetivo. E pode-se mesmo declarar e estipular que a correspondência do pensamento com o seu objeto representa a condição geral "formal" (necessária) do pensamento verdadeiro.

d) A lógica seria o "conhecimento do conhecimento", *noésis noéseos*? — Resposta: sim e não. Não, se essa fórmula é apenas uma variante daquela outra, anteriormente discutida, e significa uma reflexão abstrata, subjetiva, sobre o conhecimento adquirido. Não, se se contenta em analisar ou confrontar na lógica os resultados mortos ou dispersos das diferentes ciências, bem como seus instrumentos metodológicos tomados isoladamente, inertes, fora do movimento de conjunto do pensamento humano. Sim, se se estuda os resultados ou métodos das ciências no movimento total que lhes dá nascimento, ou seja, nas ciências vivas, compreendidas como matizes da atividade humana, como aplicações da razão humana. Sim, também, se se entende por isso que as regras diretoras mais gerais do conhecimento devem ser extraídas, elas mesmas, de um conhecimento efetivo do real, isto é, se elas devem ser *leis do real*.

Como diz o Sr. Bachelard (*Nouvel Esprit Scientifique*, cap. IV), no pensamento moderno, são as leis descobertas na experiência que, em seguida, são "pensadas sob a forma de regras". Como poderia a lógica geral escapar a esse progresso de nosso pensamento? Então, as leis e regras fecundas da lógica serão as *leis mais gerais da natureza*, descobertas pelo conhecimento científico e, em seguida, elucidadas, formuladas, convertidas em "formas", em *instrumentos* da análise, em regras da pesquisa. A lógica concreta será então concebida como a teoria de um prática: o conhecimento.

e) A lógica é uma arte, a arte de pensar, ou é uma ciência do pensamento? Essa questão clássica, ao que parece, não tem grande importância e nem sequer um sentido bem definido.

Se se entende por "ciência" uma compreensão ineficaz, uma *contemplação*, enquanto só a arte é considerada ativa e eficaz, então a lógica não será jamais uma "ciência" desse tipo, ou, caso contrário, cometerá suicídio. Mas nenhuma ciência corresponde a essa definição.

Se se entende por "ciência" um conhecimento eficaz, traduzindo-se rapidamente numa técnica (como no caso do estudo científico da resistência dos materiais, que dá aos arquitetos os meios de construir edifícios e pontes), então a lógica é uma ciência: a ciência mais geral *do conhecimento e do real*, inseparáveis.

Se se entende por "arte" uma atividade criadora individual, ou um conjunto de avaliações subjetivas, de "normas", como se diz em alguns casos, ou de "julgamentos de valor", a lógica não é uma arte. A distinção e oposição entre "julgamentos de realidade" e "julgamentos de valor" é sempre e em todos os casos algo contestável. Esteticamente, a obra mais "bela" é também aquela que mergulha mais profundamente no real; a mais emocionante, aquela que envolve o conteúdo humano mais amplo e lhe empresta a forma requerida por tal conteúdo. Eticamente, moralmente, o Bem supremo não é o mundo real que devemos possuir e dominar de modo pleno? E nossa própria vida real, que devemos elucidar, organizar, penetrar de razão e de universalidade?

No que concerne à lógica, essa separação da realidade e do valor, do fato e do direito, mostra-se particularmente absurda e infecunda. É impossível, no conhecimento, dissociar o direito do fato, o *valor da realidade*, a "norma" da atividade. Quando a linguagem corrente diz que convém examinar "o que vale uma idéia", ou se tal ou qual pensamento é "válido", a expressão implica uma ambigüidade e um mal-entendido. Um pensamento "válido" é um pensamento verdadeiro; "é" verdadeiro, ou seja, expressa o real; "é", ao mesmo tempo, real e verdadeiro. Se a palavra "arte" designa uma operação criadora arbitrária, fora do real e do conhecimento do real, então a lógica ensina a digerir.²⁴ Ademais, esse sentido da palavra "arte" revela-se um sentido já anacrônico. Entretanto, se se entende por "arte" a aplicação técnica de um conhecimento — comportando uma parcela de iniciativa e de experiência individuais —, então pode-se dizer, com a *Logique de Port-Royal*, que a lógica é uma "arte de pensar".

24. Hegel, prefácio a *Der Wissenschaft der Logik*, tomo III das *Obras Completas*, p. 5.

f) A psicologia estuda, antes de mais nada, a *consciência individual*. A lógica, portanto, tem uma relação apenas *longínqua* com a psicologia; não porque a psicologia estude também o sonho, ou o delírio do louco, ou a vida da criança, e não só a vida do adulto, ou porque a psicologia estude "o que é" e não "o que deve ser", o erro e não apenas a verdade; não por isso, mas porque o domínio da psicologia é muito mais *restrito* que aquele da lógica concreta.

A lógica concreta deve contribuir com *uma summa da imensa experiência humana no contato com o real*: com um resumo da história do conhecimento.

O Sr. Goblot afirma que a lógica não é mais que a "psicologia da inteligência".²⁵ A psicologia clássica viveu muito tempo apoiada numa ficção: a do adulto civilizado médio. Empréstava à inteira humanidade, tanto ao primitivo quanto à criança, ao louco como ao gênio, as operações e faculdades do adulto civilizado médio, com pequenas variações. O Sr. Goblot realiza um procedimento análogo: toma o filósofo médio e o erige em "norma" da atividade intelectual humana. As operações intelectuais desse adulto civilizado, bem dotado, que ele julga observar em si mesmo, são chamadas por ele de "leis naturais de uma inteligência pura", o que significa exatamente nada: a inteligência "pura", admitindo-se que exista, mesmo a título de ficção filosófica (ou seja, admitindo-se que a inteligência não se tenha desvanecido no momento em que foi "purificada" de todo contato com o real), não poderia ser um fato *natural* e obedecer a "leis naturais". O idealismo moribundo apresenta assim, como fato natural, uma monstruosidade antinatural: a inteligência pura e a pesquisa "das condições de uma atividade puramente intelectual".²⁶

Quando o Sr. Goblot representa sua pura intelectualidade como uma pura "socialidade" (ver pp. 31 e segs.), visto que a vida social, segundo ele, leva o indivíduo a negligenciar tudo o que não é pensamento e busca da verdade universal, o paradoxo torna-se zombaria. Sabemos, através de milhares de documentos, que a "pura" intelectualidade não é mais que solidão, angústia, algo estranho com relação à vida social. Também não sabemos, graças a uma incessante experiência, que a vida social é feita de sentimentos, de relações vivas, de atividades práticas? Qual é, portanto, essa vida social que orienta a inteligência para a universalidade? É a nossa, a de nosso tempo, a que nós efetivamente vivemos? Nossa vida social já teria superado os interesses egoístas? Ou o Sr. Goblot estará superpondo, à sua ficção da inteligência "pura",

25. Goblot, *Traité de Logique*, pp. 13-29.

26. *Idem*, p. 22.

uma vida social fictícia; e, a uma abstração, uma nova abstração de segundo grau? Não é a "vida social" em geral que funda a universalidade e a objetividade do pensamento, mas o conhecimento enquanto função social diferenciada, o trabalho intelectual como forma do trabalho social, o que é coisa inteiramente diversa!

Era inevitável que a oposição da "norma" e do "fato", do verdadeiro e do real, conduzisse à oposição entre uma ficção especulativa e a realidade humana. Querendo fundar a lógica sobre a inteligência "pura" e seu funcionamento, o Sr. Goblot reduziu ao absurdo o esforço idealista para pensar a lógica fora do real; e assim, sem o saber, refutou o idealismo pelo absurdo (n).

14. Conclusões

Após essa discussão, longa mas necessária, das diferentes concepções da lógica e das questões clássicas relativas à sua definição, estamos em condições de concluir.

A lógica concreta coroa e remata a história do conhecimento, ou seja, a própria teoria do conhecimento como história da prática social.

É sua parte mais elaborada, o resultado "vivo", e, portanto, *a suma — em breves fórmulas — de toda a experiência humana.*

Deve dar as *formas verdadeiras*, ou seja, objetivas, universais, do conhecimento; as regras mais gerais do conhecimento devem ser, ao mesmo tempo, as leis mais gerais de toda a realidade.

Os instrumentos do pensamento não podem ser separados dos objetos aos quais se aplicam. A lógica concreta, portanto, descreverá tais instrumentos mais aperfeiçoados, tais "formas racionais", e resumirá assim milhões e milhões de experiências.

A lógica se funda sobre a história, na medida mesmo em que a história aparece como inteligível. Se a história geral fosse apenas um caso de anedotas e de violências; se a história do conhecimento não passasse de uma seqüência caótica de tentativas e de doutrinas, seria inútil buscar uma lógica concreta.

Mas, se a história implica uma estrutura; se, na sociedade como no pensamento, as interações de elementos opostos constituem a estrutura *dialética* da história; se o desenvolvimento do homem, de seu poder sobre a natureza e de sua consciência de si, fornece-nos o movimento de conjunto e o sentido concreto dessa história, então e simultaneamente *a razão torna-se histórica e a história torna-se racional.*

A lógica concreta, portanto, encontra-se ligada a uma concepção científica (racional) da história. A razão, a lógica, a

história, tornam-se simultaneamente concretas e verdadeiras, ao se tornarem *dialéticas*.

A lógica é a ciência pura, ou seja, o puro saber tomado em toda amplitude de seu desenvolvimento.²⁷

A primeira parte dessa frase é absurda, isto é, "puramente" metafísica. Hegel vinha precisamente de mostrar, algumas páginas antes, que a lógica — enquanto sistema *abstrato* — é "o reino das sombras".²⁸ Mas a segunda parte resume, de modo genial, o projeto de uma lógica concreta.

27. Hegel, *Wiss. der Log.*, I, p. 62, edição das *Obras Completas*, Berlim, 1833-35. (Em seguida, essa obra será citada pelas palavras *Grande Lógica*.)

28. *Idem*, p. 47.

*Dialética = Busca da verdade
através do diálogo. Lógica
desenvolvida por tese, antítese
e síntese*

Capítulo II

OS MOVIMENTOS DO PENSAMENTO

1. Movimento e pensamento

Todo pensamento é movimento. O pensamento que estanca deixa produtos: obras, textos, resultados ideológicos, verdades. Cessou de pensar. Veremos mais longe, e cada vez melhor, que não apenas todo pensamento "é" um movimento de pensamento, mas também que todo pensamento verdadeiro é pensamento (conhecimento) de um movimento, de um devir.

Todo pensamento se põe dentro de certos quadros, entre pólos determinados (por exemplo: análise e síntese). Esses termos opostos são examinados em todos os tratados de lógica; mas, em geral, são examinados separadamente; a oposição entre eles e, por conseguinte, sua ligação aparecem como um fato constatado, cuja natureza não é aprofundada. Partiremos, ao contrário, dessa reflexão de capital importância — já realizada anteriormente a propósito da forma e do conteúdo —, segundo a qual os pares de termos polares em questão, os termos opostos, designam *momentos, fases do pensamento, e são indissoluvelmente ligados*. É nesse sentido que analisaremos as relações entre *abstrato e concreto, absoluto e relativo, imediato e mediatizado, indução e dedução, análise e síntese, etc.*

2. Verdade e erro

A metafísica pretende atingir verdades absolutas, eternas, definitivas, verdades perfeitas, "transcendentes" com relação às imperfeições do pensamento humano, a suas aproximações e seus erros. Essa pretensão foi sempre o tema preferido do *dogmatismo* metafísico. Cada metafísico apresenta seu "sistema" como uma

revelação global, abarcando todo o saber, como "causa final" de todo o esforço humano, no sentido de que, desde os primórdios, a pesquisa orientava-se inconscientemente para a sua obra, ao mesmo tempo em que essa obra suscitava invisivelmente aquela pesquisa e lhe põe um ponto final.

A lógica formal, *tomada em si mesma*, apóia tais pretensões da metafísica. Do ponto de vista "puramente" lógico, uma afirmação é absolutamente verdadeira ou absolutamente falsa. Uma afirmação verdadeira o foi sempre e sempre o será. A verdade se afirma logicamente como estando situada fora e acima de qualquer erro, como algo puro de qualquer sujeira de erro. Verdade e erro estão absolutamente fora uma do outro: como o bem e o mal, a beleza e a feiúra, o perfeito e o imperfeito. A metafísica e a lógica formal seguem o vulgar senso comum, para o qual:

A oposição entre verdadeiro e falso aparece como algo fixo.¹

Que pensar dessa concepção lógico-metafísica do erro?

Existem "verdades eternas", indiscutíveis enquanto tais?

Nesse exame, convém não se deixar intimidar pelo metafísico. Em cada dez perguntas, ele responderá nove vezes que "Deus é uma verdade eterna!" Essa afirmação equivale à seguinte: "A eternidade é uma verdade eterna". Em lógica, uma tal afirmação é chamada de círculo vicioso, de petição de princípio, ou ainda de "tautologia". A repetição da mesma noção, com palavras um pouco diferentes, não traz nenhuma prova; somos convidados, sem que se nos diga, a "postular" a verdade dessa noção.

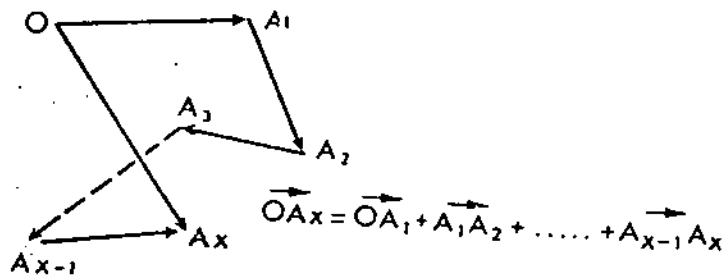
Se nos aproximarmos um pouco da experiência, logo encontraremos miríades de verdades que podem se pretender eternas. "Bogotá é na Colômbia" — essa frase seria verdadeira mesmo se Bogotá e a Colômbia desaparecessem. Mas houve uma época onde nem essa cidade nem esse país existiam! Os provérbios — e tanto mais quanto mais são impessoais, usados, banais — seriam "verdades eternas". Por exemplo: "não há bem que sempre dure", "melhor tarde que nunca", "um dia a morte chega", "depois da tempestade vem a bonança", etc. Mas nem sempre e em todo lugar é verdade que a dor seja um mal, ou um mal inevitável; a relação bastante obscura da vida com a morte é questionada por essa ou aquela fórmula. E, se resumo a sabedoria proverbial num "o tempo muda tudo", ponho em questão precisamente as verdades eternas (o)!

As verdades matemáticas são tidas como eternas. Por exemplo: "um e um são dois".

1. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, ed. Lasson, p. 10; e *Morceaux Choisis*, p. 72.

10. Ora, o caráter exato dessa propriedade em aritmética foi há muito colocado em discussão por filósofos ou matemáticos. Segundo uns, nada existe de novo em "dois" que já não esteja em "um e um". Tratar-se-ia de uma tautologia, de uma simples repetição; ou ainda, como dizem os lógicos, de um "juízo puramente analítico", no qual o atributo já estava contido no sujeito, de modo que o juízo enuncia apenas o resultado de uma análise lógica do sujeito (tese da escola leibniziana e "logística" moderna²). A isso, os kantianos respondem, com razão, que o pensamento liga e une "um" com "um" através de um ato, e que o juízo em questão constitui uma *síntese*. Como atribuir caráter eterno a uma verdade cuja natureza precisa está em discussão?

De modo mais geral, as verdades matemáticas, como veremos, são constantemente percebidas *sob aspectos novos*. Imóveis, eternas, seriam infecundas. E as verdades elementares, mais ainda que as outras, estão em contínuo processo de aprofundamento. A simples identidade consigo mesma de uma figura geométrica, definida quando de seus deslocamentos (deslocamento num plano, no espaço, etc.), aparece de maneira nova na teoria superior dos grupos. A definição da adição é revista e aprofundada nas formas superiores do cálculo, como, por exemplo, no cálculo *vetorial*, onde se escreve:



E a notação acima revela-se incomparavelmente fecunda.

Uma noção como a de logaritmo é inicialmente definida, numa aula de matemática elementar, pela comparação entre uma progressão geométrica e uma progressão aritmética. Depois, em nível superior, o logaritmo se define pela função inversa da exponencial ($y = a^x$ equivale a $x = \log. y_a$, logaritmo de y com base a); ou, ainda, como a função primitiva de $\frac{1}{x}$, e, depois, como função pela qual se tem: $f(xy) = f(x) + f(y)$, etc. A mesma noção aparece sob nova luz, com propriedades novas e, ademais, incomparavelmente mais ricas e mais complexas no nível superior.

2. Cf. *infra*.

oposição da metafísica

• Metafísica = parte da filosofia que procura conhecer os fundamentos da realidade

Observemos que a existência de verdades "eternas" e absolutas tornaria incompreensíveis o esforço do pensamento, a passagem da ignorância ao conhecimento. Ou tais verdades já estão em nós, inatas, inconscientes; sempre as conhecemos e só as buscamos porque já as encontramos. Ou, então, estamos destinados a ignorá-las sempre.

Ou, ainda, elas nada são para nós; são inacessíveis para sempre, "noumenais" (termo empregado por Kant). Ou se revelam de modo súbito, global — que é precisamente a tese dos metafísicos, que apresentam seus sistemas como a revelação global da verdade. Por isso, toda teoria do conhecimento que admite um *dever*, uma história, um progresso da ciência (uma passagem da ignorância ao conhecimento, ou seja, de verdades menores a verdades mais profundas, através de erros parciais ou momentâneos), é rigorosamente incompatível com a metafísica.

De um ponto de vista lógico (ou seja, no caso presente, formal), a oposição absoluta entre o erro e a verdade expressa-se por um dilema. Expressa-se por: "ou... ou". Ou A é verdadeiro, ou B o é. Se "A ou B" forma um dilema, B é verdadeiro no caso de A ser falso.

De um ponto de vista formal, a *separação* disjunção e o dilema são procedimentos racionais rigorosos, incontestáveis.

Mas o alcance desses procedimentos e sua zona de aplicação são limitados e restritos. A partir do momento em que se considera o conteúdo, o concreto, a disjunção formal torna-se raramente possível. O real nem sempre se deixa encerrar num dilema.

Vejamos alguns exemplos:

a) "Ou o idealismo é verdadeiro, ou o materialismo o é." Esse dilema é absoluto: a verdade de um implica a falsidade do outro.

Mas a disjunção formal e o dilema impõem-se apenas nos limites do "problema do conhecimento". A oposição entre a matéria e a consciência, entre o materialismo e o idealismo, *não tem sentido a não ser nos limites estreitos dessa questão*, a qual, por outro lado, é filosoficamente fundamental: "o que é primordial?"

Fora dessa questão, a oposição torna-se relativa. Não cabe mais responder com um "sim" ou um "não". Assim, se se pergunta o que foi historicamente o sistema cartesiano, deve-se responder: "Num sentido e sob certo aspecto, na física e na fisiologia, foi um materialismo; sob outro aspecto, um idealismo..."

Precisamente porque não existe oposição absoluta entre a matéria e a consciência, podemos dizer: "A consciência brota da matéria após uma longa evolução; o cérebro, produto da natureza material, é a condição do pensamento, até mesmo o órgão do pensamento, etc." (p).

b) "Ou o ser é um mecanismo inerte, ou é um organismo vivo."

Mas a morte não é um instante absoluto, um evento metafísico que interrompe a vida. A morte é um processo. Nem todas as partes do corpo morrem ao mesmo tempo. É por isso que se retira dos corpos mortos certos fragmentos de tecidos para implantá-los em corpos vivos; o mesmo se faz com o sangue para transfusões. Os tratados especializados mencionam casos de operações cirúrgicas nas quais o coração do paciente estancou, mas foi recolocado em funcionamento através de massagens ou de injeções de adrenalina. Em muitos casos, é impossível dizer se um ser está morto ou vivo; e trata-se de uma impossibilidade objetiva: como se diz na linguagem corrente, ele está "entre a vida e a morte". Por outro lado, o ser mais "orgânico" contém uma parte de mecanicismo, ou seja, de exterioridade, de separabilidade de alguns órgãos e, até mesmo, de mecanicismo no sentido habitual da palavra: nosso braço é uma alavanca.

c) "Todo ser vivo é mortal; assim, ou esse ser é mortal, ou ele não é vivo." Mas a substância viva dos unicelulares, que se reproduzem por cissiparidade (divisão), conserva-se indefinidamente idêntica. Mas a substância germinativa dos seres superiores talvez seja diretamente transmitida dos pais aos filhos, já que, em certos germes fecundos, nota-se imediatamente pigmentações, as quais, caso sejam lesadas por picada ou queimadura, fazem com que o produto não tenha mais órgãos reprodutores (teoria de Weissmann sobre a continuidade do plasma germinativo, retomada e aperfeiçoada pela "genética", pela teoria moderna da hereditariedade através dos gens).

d) "Ou uma figura geométrica é curva, ou é um conjunto de retas." Mas o polígono regular inscrito num círculo *tende* para o círculo quando se aumenta indefinidamente o número de lados. Mas o elemento muito pequeno tomado sobre a curva equivale ao elemento muito pequeno tomado sobre a tangente.

Quando se afirma — "ou dx é nulo, ou é uma quantidade determinada" — abre-se uma discussão sem fim. Cauchy resolveu a dificuldade mediante sua definição da continuidade e do limite: afirma-se que, se x tende para a , a função $f(x)$ tende para o limite A , quando um número ξ sendo arbitrariamente escolhido, e por menor que seja, corresponde-lhe um número positivo η , de tal modo que se tenha ' $f(x) - A < \xi$ para todos os valores de x que satisfaçam a condição ' $x - a < \eta$ '. Mediante essa formalização da noção em um sistema de desigualdades, Cauchy

3. Ver Tannery, *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable*, p. 222.

evitou o dilema embaraçador. Nem por isso deixou de ser verdade o fato de que não se pode responder à questão com um "sim" ou um "não".

Os exemplos poderiam ser multiplicados. Se os dilemas e disjunções são levados além dos limites estreitos que, precisamente, são aqueles da lógica formal, verifica-se uma concepção coagulada, estática — metafísica — da verdade, do erro e de suas relações.

O real, o conteúdo, apresenta inumeráveis e imprevisíveis matizes, *mudanças e transições*, de tal modo que só raramente ele se deixa — para seguir a expressão clássica — "encerrar num dilema".

A lógica abstrata quer que se responda com um "sim" ou um "não" a todas as questões, pois ela crê que uma idéia é ou verdadeira ou falsa — que a verdade e o erro são absolutos e separados um do outro.

Mas ocorre, com freqüência, que — sem querer bancar o norimando — devemos responder: "Sim, porém não... Sim, num certo sentido; não, em outro sentido".

A verdade e o erro não são abstratamente separados, nem separáveis. Deve-se afirmar que há verdade e que há erro, mas eles se modificam, tal como se modifica o próprio real. A verdade se torna erro; o erro se torna verdade... Uma afirmação do tipo "a França tem necessidade de um rei" era verdadeira há três séculos; não mais o é em nossos dias, pois as condições sociais, econômicas e políticas se modificaram. Os que mantêm essa afirmação, com argumentos tomados de empréstimo à história do século XVII, transformam num imenso erro uma verdade relativa em determinado momento dessa história. O pensamento deles e a história que concebem, não levando em conta o tempo, o lugar e o movimento, são abstratos, coagulados, incapazes de expressar o movimento real dos fatos.

Um erro pode ser uma verdade parcial, o aspecto de uma verdade ou uma verdade levada além dos limites nos quais é verdadeira. Em certos limites, voltamos a repetir, a oposição entre verdade e erro é absoluta; e, por essa razão, mantemos a distinção entre eles, bem como a idéia de uma verdade objetiva. Mas, fora de tais limites, fora do domínio indicado, fora do momento determinado da história e do pensamento, a oposição se torna relativa e a verdade se transforma em erro (e vice-versa).

Consideremos uma lei física tão simples como a lei de Mariotte. É verdadeira com uma certa aproximação (e qualquer lei, mesmo a mais precisa, não faz mais do que levar mais longe os limites do erro e da aproximação). É verdadeira quando negligenciamos a temperatura, e tão-somente enquanto não nos aproximamos do ponto crítico de liquefação do gás em questão. Malgrado

na aproximação, ela serviu como ponto de partida para teorias da maior importância (teoria cinética dos gases). Fora desses limites, deve ser substituída por outras fórmulas, como a de Regnault, que é mais precisa e leva em conta a temperatura.

Mas a precisão absoluta não existe nas medidas físicas reais, efetivamente possíveis. É apenas um "limite" no infinito, do qual nos aproximamos sem jamais atingi-lo, como no caso de uma assíntota. Essa precisão absoluta talvez seja mesmo inconcebível. Suponhamos que nos tornemos cada vez menores. Um objeto qualquer, este lápis, esse seixo, logo perderia seus contornos, aparecendo como feito de montanhas e de imensas cavernas; depois, quando passássemos definitivamente a *outra escala* que não a humana, aparecer-nos-ia como um enxame móvel de elétrons e de prótons, com número global mais ou menos constante (cerca de alguns trilhões), ou como um centro momentânea e relativamente estável de energias e de movimentos ondulatórios — e não como um objeto suscetível de ser mensurado, pesado, com precisão absoluta. Todavia, podemos medir e pesar os objetos *em nossa escala*, que é *tão real*, diga-se de passagem, quanto a escala microfísica.

É mesmo possível que encontremos diante de nós um limite finito, uma barreira, na precisão de nossas medidas. Fazemos parte do universo que medimos. Não somos exteriores a esse mundo, como um "puro" olhar ou uma "pura" inteligência. Para medir os objetos, deve-se agir sobre eles. Para determinar o lugar ou o movimento, a rapidez do corpo no espaço, é preciso examiná-lo, olhá-lo, ou seja, iluminá-lo de modo prático e efetivo. Ora, a luz é em si mesma um fato físico, uma ação física que modifica o objeto. Pode ocorrer que essa modificação inevitável limite a precisão dessas medidas, sobretudo se essa modificação não puder ser situada abaixo de uma certa quantidade ou "quantum" determinado. Além de tal "quantum", seríamos condenados à incerteza (relações de incerteza de Heisenberg).

Atualmente, é impossível dizer se tais limites de nosso conhecimento relativo são definitivos. Até aqui, todos os limites fixados ao conhecimento foram, mais cedo ou mais tarde, ultrapassados. O fato é que esses resultados da física moderna estabelecem, precisamente, que o "sujeito" é também um "objeto" que faz parte do universo; que essa inerência e essa interação do mensurado e do mensurador limitam e, *ao mesmo tempo*, garantem objetivamente o conhecimento; que o conhecimento do universo é *real*, mas relativo; e relativo não à natureza ideal de seu espírito ou à estrutura subjetiva do seu pensamento, mas a seu lugar no universo, à precisão dos seus instrumentos, à eficácia de sua ação.

Voltemos ao exemplo simples que nos serviu como ponto de partida. A lei de Mariotte é verdadeira dentro de certos limites,

numa certa escala. Fora desses limites objetivos, torna-se falsa. Por um lado, contém um *grão de verdade*. Por outro lado, essa *verdade relativa* se transforma em erro precisamente a partir do momento em que se pretende transformá-la em verdade absoluta, transportando-a além de seus limites, estendendo-a abusivamente (mediante uma operação exatamente similar àquela realizada pelo idealismo sobre uma parcela de realidade e de verdade, que ele leva ao absoluto).

A oposição formal e estéril de verdadeiro e falso, convém assim substituir uma concepção mais flexível. Verdade e erro estão em interação dialética. Convertem-se um no outro. Transformam-se. É por isso que podemos conquistar novas verdades e tender para a verdade objetiva, através de verdades parciais e aproximativas, através dos erros momentâneos (q).

3. Absoluto e relativo

Insensivelmente, passamos de uma a outra das oposições polares entre as quais se move nosso pensamento. Referimo-nos agora à oposição entre o relativo e o absoluto (r).

O pensamento não-dialético oscila entre o dogmatismo, que afirma a verdade absoluta, e a negação igualmente absoluta dessa verdade, sob o nome de "ceticismo" ou "relativismo".

Em face de toda verdade aparentemente estabelecida e que se pretende absoluta, o pensamento em movimento implica *um momento de dúvida* (o espírito crítico), de negação, de ceticismo, de relativismo. Mas devemos parar nessa negação? Não se trata, antes, de uma fase, de um momento do pensamento que vai superar seu ponto de partida?

O termo filosófico "relativismo", hoje em dia, guarda ainda, em seu uso mais frequente, algo de metafísica, embora pretenda se opor à metafísica. Os relativistas são pessimistas do conhecimento, exasperados, decepcionados pela metafísica, que têm saudades da verdade absoluta e afirmam, com cólera contida, que essa verdade "noumenal" existe, mas nos escapa (kantismo).

Conservam-se numa posição de *compromisso* entre a metafísica e o trabalho efetivo do pensamento humano.

O relativismo dialético é otimista. Aceita a relatividade de nossos conhecimentos, não em razão de uma fatalidade metafísica (estrutura subjetiva de nosso pensamento, como no kantismo), mas em relação à etapa efetivamente atingida por nosso conhecimento.

A ciência humana, em seu esforço humano rumo à verdade, desenvolve-se com certa coerência interna. H. Poincaré observou

relativismo dialético

que, se Kepler tivesse à sua disposição instrumentos modernos, não teria sido capaz de situar os movimentos planetários em elipses, visto que, na realidade, as interações dos planetas levam-nos a apresentar movimentos muito mais complexos. E, não obstante, as leis de Kepler, assim como as leis newtonianas cuja descoberta elas permitiram, têm uma incontestável verdade relativa; e foram elas que permitiram calcular os movimentos complexos dos planetas. Misturando abstratamente os graus de verdade, de objetividade e de precisão relativa atingidos por nossos conhecimentos, desconhece-se a história real, confundindo-se os elementos do conhecimento.

Condição necessária do conhecimento

O relativismo dialético admite a relatividade de nossos conhecimentos, não no sentido de uma negação da verdade objetiva, mas no sentido de uma perpétua superação dos limites de nosso conhecimento.

Assim como não existe separação absoluta entre a verdade e o erro, tampouco existe linha de demarcação entre a verdade absoluta e a verdade relativa. Cada etapa do desenvolvimento do conhecimento traz consigo novos grãos, e "grãos" de uma verdade cada vez mais aguçada e precisa, mais extensa, para essa colheita de verdades. Cada verdade atingida é relativa; mas o conjunto das verdades atingidas e determinadas como relativas faz parte do conhecimento objetivo absoluto. Também aqui devemos encarar o pensamento vivo, em movimento, envolvendo seu passado, suas conquistas, seus instrumentos, todos os seus momentos situados *cada qual em seu devido lugar*, cada qual com seu alcance e seus limites — e dirigindo-se, a partir desse movimento em seu conjunto, no sentido da verdade. A etapa antiga, a lei aproximativa, a teoria transitória, não são suprimidas pelo desenvolvimento subsequente que as supera; ao contrário, são conservadas com um sentido novo, *em sua verdade*.

Assim, a lei de Mariotte não é destruída pela lei de Regnault. Subsiste não apenas como etapa da pesquisa, mas como uma aproximação que carece de um termo complementar *fora dos limites de sua aplicação*.

Do mesmo modo, a teoria da relatividade (Einstein) não suprime a teoria newtoniana do espaço e da gravitação. Ela a completa, além de certos limites.

A antiga mecânica — massa independente da velocidade, etc. — continua a ser um caso particular da nova mecânica, válido para velocidades débeis e para massas estatisticamente constantes, ou seja, válido objetivamente, mas dentro de certos limites: *aqueles de nossa escala*. Essa antiga mecânica é, para nós, mais verdadeira que no tempo em que era tida como absoluta, pois agora sabemos *por que ela é verdadeira e em que limites*.

Uma verdade científica, portanto, *é relativa num sentido; é destinada a transformar-se, a aparecer sob novos aspectos, a ser superada por leis ou teorias mais precisas, de maior aproximação.*

Mas, *em certo sentido, é absoluta*. Superação não significa supressão. Essa verdade subsistirá *em seu lugar, em seu grau de objetividade e de precisão, em certa escala*. No plano do conhecimento, o que precede encontra sua verdade naquilo que se segue.

Para perceber o que o pensamento apreendeu de verdade, por conseguinte, deve-se dominar o conjunto do conhecimento e de sua história. O resultado atingido não deve, e não pode, ser separado das etapas, dos momentos sucessivos da verdade. A ciência não é uma coleção ou uma soma de resultados mortos, mas um conjunto vivo, um movimento total, um organismo que conserva em si, depois de renová-lo, todo o passado. A ciência feita não se separa da ciência que se está fazendo. A ciência adquirida posteriormente implica, verifica, completa a ciência anterior: situa-a em sua verdade.

Portanto; uma mesma verdade é — ao mesmo tempo — relativa e absoluta.

a) Essa contradição se resolve, efetiva e incessantemente, no movimento do pensamento que se dirige para o desconhecido. Desde a sensação e a percepção, sabemos que nos é impossível objetivar nossas impressões sensíveis. O sal não é o gosto do sal: é algo diverso. E, não obstante, já é esse gosto; *a sensação é uma relação real entre uma realidade exterior e nosso organismo, real ele próprio*. Portanto, tem a sensação uma certa realidade objetiva, uma verdade. Mas deve-se buscar o fundamento de sua própria verdade em *algo diverso* dela.

Do mesmo modo, o cientista sabe que não pode objetivar o resultado atingido; e, não obstante, esse resultado já é algo objetivo. Essa contradição, percebida de modo mais ou menos obscuro, impele-o rumo ao desconhecido. O conhecido chama o desconhecido para nele encontrar sua verdade — isto é, o aprofundamento de sua verdade.

b) A verdade absoluta seria assim o conjunto, a totalidade infinita das verdades relativas em todos os graus, em todas as escalas.

Essa verdade absoluta, para a qual pode tender o pensamento humano (e que seria o acabamento do saber, a supressão do desconhecido, a totalidade do pensamento coincidindo com a totalidade do universo), é um limite infinitamente longínquo, mas do qual nos aproximamos sempre. Nesse sentido, a verdade absoluta realiza-se através das descobertas relativas e dos pensamentos individuais, cujo alcance é limitado.

Portanto, nesse sentido, a relação do absoluto com o relativo nada mais é que a relação entre o pensamento humano e aquele dos indivíduos.

O pensamento humano pretende legitimamente deter a possibilidade, o poder de atingir a verdade absoluta. O pensamento humano pretende possuir a soberania sobre o mundo e o direito absoluto sobre a verdade "infinita".

O pensamento dos indivíduos não pode ter tais pretensões; é sempre finito, limitado, relativo. Mas essa contradição é resolvida pela sucessão das gerações humanas e pela cooperação dos indivíduos nessa obra *coletiva* que é a ciência.

O pensamento do homem, portanto, é tanto soberano quanto desprovido de soberania; tanto limitado quanto ilimitado. É soberano e ilimitado por sua vocação, por suas possibilidades, por sua natureza histórica e social. É limitado por sua realização etapa por etapa, obra individual por obra individual, no tempo, nesse ou naquele momento, através desse ou daquele erro ou verdade parcial.

Temos aí dois aspectos inseparáveis do imenso esforço humano.

Assim, determina-se de modo satisfatório a relação complexa — a interação — do absoluto e do relativo, do verdadeiro e do não-verdadeiro.

Toda concepção do conhecimento que rompa esse movimento abandona a terra e o pensamento vivo para se lançar rumo a um céu povoado de nuvens, de abstrações, de reflexos vazios: o céu metafísico.

No conjunto do conhecimento humano, as mais humildes constatações e os procedimentos mais simples da prática têm o seu lugar e ocupam o seu lugar, o seu grau, tanto na história quanto na atualidade.

4. Desconhecido e conhecido

Como, para o pensamento metafísico, pode o desconhecido tornar-se conhecido?

Já que o pensamento é concebido como uma "substância", e uma substância consciente, que se mantém no interior de si mesma, "imaneente" (como diria a escola kantiana), como poderia ele transportar-se para o desconhecido? E como o objeto desconhecido poderia transportar-se para o pensamento? Dado que objeto e sujeito são representados metafisicamente como duas "substâncias" estranhas, o problema do conhecimento se coloca

e se coloca do seguinte modo: como uma dessas substâncias pode transformar-se na outra?

Ou o desconhecido é suprimido, reduzindo-se o mundo ao pensamento, ao espírito; ou o desconhecido é remetido ao "mistério", noção metafísica e vulgar particularmente empregada.

E, aqui, a questão se coloca de modo formal; o "ou... ou" opera com todo rigor.

Ora, o pensamento não é uma substância, mas uma atividade. É verdade que o idealismo, a partir de Kant, criticou a noção de "substância" e de "coisa" quando aplicada ao pensamento, ao espírito; passou a afirmar que o pensamento é uma *atividade* e não uma coisa ou substância. Mas a categoria metafísica de "substância", aplicada ao pensamento, persiste no idealismo crítico dos kantianos; com efeito, eles imaginam o pensamento como uma atividade fechada em si mesma, tendo *uma natureza subjetiva determinada* (e, portanto, uma "substancialidade") que o separa do objeto, de tal modo que sua atividade consiste em pôr a própria marca — sua forma — nos objetos (conteúdo) e, em seguida, constatar aquilo que foi posto. Esse jogo de enganos, através do qual reencontraríamos nas coisas (em si mesmas misteriosas, noumenais), o que pusemos nelas mediante uma atividade interna (de origem igualmente misteriosa): essa automistificação seria o conhecimento!

Mas o pensamento, enquanto atividade, não pode ser apreendido fora dos seus produtos, de suas obras, dos objetos aos quais se aplica. É *nos objetos e nos produtos do pensamento humano que devemos buscar o pensamento* e não à parte. O pensamento não tem natureza subjetiva pura, "interioridade". A idéia de buscar o gênio de um grande pintor fora dos seus quadros seria uma idéia extravagante!

O pensamento não é uma "substância" isolada ou perdida entre outras substâncias. O pensamento é *ato*, ou seja, *poder*; e o poder não pode ser definido fora das coisas sobre as quais age.

De acordo com a fórmula de Husserl⁴, a consciência não é "algo", mas sim "consciência de algo"; o pensamento *não é* algo, mas *pensamento de algo*. A fórmula de Husserl é deficiente por considerar a consciência (o pensamento) como uma espécie de pura luz, de feixe luminoso apontado para as coisas e que permite descrever as coisas que ilumina. Se o pensamento é *poder* — causa ou efeito, ou ambos ao mesmo tempo, do poder do homem sobre a natureza — deve-se tentar definir esse poder. A fórmula de Husserl conserva-se como uma definição inteiramente teórica, ainda metafísica, do pensamento e da consciência. Em

4. Cf. I, 1, *supra*.

lugar de defini-los como "algo", define-os como "não algo", como nada. É daí que decorrem as obscuras especulações da escola husserliana sobre o nada.⁵

O pensamento tem um *poder* efetivo: o poder de destacar, de separar do imenso devir do mundo, da totalidade do devir, certos fragmentos, certos "objetos". Tem o poder de discriminar, de separar: *de abstrair*. Esse poder nada acrescenta de substancial ou de misterioso ao universo; ao contrário. Existe *menos* nos objetos separados que nos objetos da natureza.

Esse poder nada tem de enigmático. Um poder não é um "algo"; e tampouco é "nada". É um ato inseparável do que ele produz. Nossa *mão* procede assim: destaca, separa fragmentos do mundo; arranca a concha do rochedo ou o fruto de sua árvore. Se o pensamento traça linhas fictícias, demarcações teóricas e abstratas em torno de objetos que ele não separa praticamente, mas sim teoricamente, essa operação não é "substancialmente" diferente das operações de nossa mão ou de nossos sentidos (por exemplo: quando nossos olhos ou nosso ouvido destacam ficticiamente, e somente para nós, uma sensação que se dá num conjunto).

É essa a significação profunda da *prática*.

O pensamento, tomado em si mesmo, pode ser considerado como forma e conjunto de formas. Essas formas não podem ser compreendidas fora do conteúdo objetivo. São apenas as maneiras habituais, adquiridas no curso da experiência humana, de circunscrever *uma parte do conteúdo* da consciência e da experiência. No limite extremo, fora de qualquer conteúdo, essas formas se desvanecem; não existe pensamento "puro", nem inteligência "pura", nem lógica "pura" ou puramente formal. Por conseguinte, as formas do pensamento não podem ser captadas isoladamente, como um "algo"; e é precisamente porque não podem ser isoladas que elas intervêm sempre, e de modo eficaz, na ação.

Portanto, não há heterogeneidade substancial (metafísica) entre o desconhecido e o conhecido, mas sim uma passagem normal e incessante de um para o outro: o desconhecido torna-se conhecido; e, vice-versa, é o conhecido que indica e chama o desconhecido, ainda inexplorado. O "conhecido" não é a "coisa" que se torna "pensamento" mediante uma transfusão misteriosa. A coisa exterior, em si, *ainda desconhecida*, torna-se coisa pensada, objeto conhecido, "coisa para nós", mediante uma operação inteiramente natural, diferente das operações práticas por causa do grau, não por causa da natureza ou da substância.

5. Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1942, notadamente pp. 28 e 29.

É assim que avança o conhecimento, que não é uma revelação num dado instante, nem mesmo uma marcha linear e simples da ignorância ao conhecimento, mas uma estrada cheia de complicados meandros, que acompanha os acidentes do terreno sobre o qual ela passa e que, por vezes, deve voltar atrás. É apenas uma estrada, um caminho que passa através da natureza; mas, como diz Hegel numa fórmula singular e profunda, é um caminho que se faz a si mesmo.

5. Inteligência (entendimento) e razão

O entendimento (inteligência) determina objetos distintos (por exemplo, os objetos de nossa percepção e de nossa ação), bem como os elementos desses objetos. Por isso, o entendimento separa esses objetos uns dos outros e do conjunto em questão, isola, "fragmenta" (Bergson); por conseguinte, o entendimento analisa, disseca e destrói (s).

Existe algo de dissolvente, de destrutor na inteligência tomada separadamente, funcionando à parte enquanto função individual. É precisamente essa forma de inteligência que a poesia dramática atribui ao diabo (Mefistófeles) e aos seres demoníacos; e que talvez, com efeito, seja preciso atribuir a certos homens nefastos, cujo prestígio intelectual foi às vezes grande (politicamente, essa inteligência destrutora tem um nome: maquiavelismo). Tomada assim isoladamente, a inteligência tem algo de inquietante; e é por isso que o intelectual mais "puro" — sociologicamente, o herdeiro do antigo bruxo — é um ser humano do qual o homem médio desconfia instintivamente e que abandona à sua solidão, não sem motivo, pois esse diabolismo da pura intelectualidade manifesta-se tanto na vida quanto na arte. (Cf. o satanismo de Baudelaire, admirado e cultivado por geração de baudelarianos!)

E, não obstante, a inteligência prolonga a vida prática, a humilde prática; o operário que passa no minério um objeto metálico para preservá-lo das forças da natureza que tendem a dissolvê-lo e a fazê-lo reingressar na vasta unidade do universo, ou aquele que corta um bloco de pedra, realizam em nível elementar o protótipo de toda operação da inteligência. Ou ainda o açougueiro que retalha um animal.

A inteligência, portanto, é função do objeto e do instante isolado, do detalhe tomado fora do conjunto. Malgrado seu aspecto dissolutor, é algo indispensável. Aos que — com Bergson — criticam-na em nome da simpatia ou da fusão direta com os objetos a conhecer, deve-se responder com as frases de Hegel, obscuras mas profundas:

O fato de que aquilo que é ligado e tem realidade apenas em sua conexão com outra coisa conquiste uma existência própria é a potência formidável do negativo, é a energia do pensamento... A morte, se assim se quer designar essa irrealidade, é o que há de mais terrível; e manter a coisa morta é o que exige maior força. A beleza impotente odeia o entendimento... mas a vida do espírito não treme diante da morte e não é aquela que se guarda pura: é a vida que a suporta e se mantém nela.⁶

A razão, por sua vez, constata que o elemento não pode viver fora do conjunto, nem o órgão fora do todo vivo. Por conseguinte, a razão restabelece, ou busca restabelecer, o todo; é função da vida, do conjunto, do movimento total.

O entendimento determina o detalhe, o elemento, destruindo (negando) o todo e o conjunto, dissolvendo esse todo. A razão, por sua vez, nega as determinações do entendimento; critica-as; constata que a inteligência "tem razão" num certo sentido, já que o objeto que ela determina é um objeto real; assim, na anatomia, os órgãos que se diseca são objetos reais. Mas a razão constata que a inteligência está errada num outro sentido, pois ela perde de vista a ligação entre os elementos e mata o conjunto vivo; assim, busca compensar esse erro do entendimento, busca curar a consciência humana desse erro de dessa infelicidade, que a obrigam a matar, quebrar, decompor a fim de conhecer. Tomado isoladamente, o entendimento é capaz de todas as sofisticas, de todos os jogos destrutores através das contradições lançadas umas contra as outras. A razão o impede de fazê-lo.

Por esse motivo, é absurdo partir de uma crítica da inteligência enquanto "fragmentadora" (Bergson), para assim atingir e rebaixar a razão. A razão é função da unidade.

Entretanto, a razão não pode se isolar. Compreender um ser, um ser vivo ou um objeto; é ver o detalhe no conjunto, o elemento no todo, o órgão no funcionamento do organismo.

Por conseguinte, é preciso reunir essas duas atividades que, em certo sentido, são opostas: o entendimento e a razão.

"Habitualmente, toma-se o entendimento como separado da razão."⁷

Tomemos consciência do poder negativo que é inerente ao pensamento e que constitui seu primeiro aspecto: o entendimento destrói e nega as coisas e os seres dados; a razão nega essa negação e restabelece o real, o positivo. São dois aspectos do mesmo poder, da mesma atividade.

"Em sua verdade, diz Hegel, a razão é razão inteligente ou entendimento racional"⁸; ou seja, ela é capaz de analisar, de abstrair, e de criticar a análise, de superar a abstração. Esse é o aspecto positivo do pensamento, que resulta por assim dizer de uma vitória sobre si mesma de sua potência negativa. A percepção e a experiência prática nos dão seres simples em aparência; "negamos" essa simplicidade no curso de nossa pesquisa, destruímos-la; a fim de atingir e descobrir a complexidade oculta, os elementos; e estamos então no domínio da análise, do entendimento.

O entendimento que abstrai é o primeiro grau do conhecimento.

A metafísica elude as exigências da dialética, ou seja, da razão viva. Mantém-se presa às operações do entendimento, que ela confunde com a razão. Separa, isola (por exemplo, o sujeito e o objeto), mas não o faz com o objetivo de reuni-los mais intensa e mais lucidamente. Ela os conserva separados. Revela-se assim a ligação profunda entre o idealismo e a maioria das doutrinas metafísicas. O idealismo leva ao absoluto um aspecto separado, uma parte do conteúdo da vida humana; ora, precisamente o pensamento metafísico isola e separa. Por conseguinte, pode-se legitimamente falar de um "entendimento metafísico" em oposição à razão dialética (ou entendimento racional). Em particular, o entendimento metafísico dissocia as oposições e contradições, deixando de ver a ligação, a própria contradição.

6. Imediato e mediato

Pode-se chamar de "imediato" todo conhecimento que não é obtido através de um processo, de um caminho que passa através dos "meios", de etapas "intermediárias".

Na linguagem filosófica habitual, todo conhecimento imediato tem o nome de "intuição".

Com isso, designa-se em primeiro lugar a "intuição sensível", isto é, as sensações dadas por um objeto.

Em muitos psicólogos, e notadamente em Bergson, o nome designa uma pretensa "intuição psicológica" ou "interior", isto é, uma espécie de conhecimento imediato e direto daquilo "que se passa em nosso espírito", ou de "nossos estados psíquicos".

Os metafísicos chamam de "intuição racional" um certo conhecimento imediato e direto das "idéias inatas", das "evidências" próprias à razão, das "noções" (como a de número) ou dos

6. *Phénoménologie*, ed. Lasson, p. 30.

7. Hegel, *Grande Lógica*, prefácio à primeira edição, p. 7.

8. *Ibidem*.

axiomas matemáticos. A intuição intelectual ou racional, portanto, seria a revelação íntima da razão a si mesma.

Os místicos, por seu turno, admitem uma espécie de revelação externa: o verdadeiro, o absoluto, entregar-se-ia a nós numa intuição "divinatória", espécie de iluminação que, de modo súbito, suprimiria a separação entre sujeito e objeto e transfundiria misteriosamente, no sujeito, a própria divindade, ou certas verdades de importância capital.

O emprego de uma mesma palavra, com sentidos tão diferentes e em graus tão variados do conhecimento (desde a impressão psicológica até a revelação de uma divindade), "revela" por si só uma estranha confusão, da qual podem se aproveitar os que gostam de pescar em águas turvas. A intuição é a noite na qual todos os gatos são pardos, como diz Hegel (literalmente: a noite — do imediato, do absoluto — na qual todas as vacas são negras).

A impressão sensível (a sensação) é conhecimento apenas enquanto é uma ausência de conhecimento; ausência pressentida ou sentida como uma necessidade de ir adiante no conhecimento. Indica a coisa a conhecer e não aquilo que a coisa é. Aponta para o "ser" em geral de cada coisa, para sua "existência" no mais vago sentido. A sensação nos diz, de cada coisa, que ela é, não o que ela é. Difícilmente a sensação entra no conhecimento propriamente dito, embora seja o seu necessário ponto de partida.

Por que atribuir a esse conhecimento tão pobre (mas, enquanto tal, tão fácil de pôr em seu lugar), o obscuro termo de "intuição" sensível, como se a sensação nos revelasse o objeto?

Para preencher o vazio "interior" do pensamento metafísico ou suprimir o hiato entre o sujeito e o objeto, é preciso supor uma potência misteriosa: a intuição. Tomada misticamente, essa intuição mantém-se à margem — abaixo — de qualquer tentativa de justificação. Serão "fundados" sobre uma "intuição" e uma iluminação interior tanto o vegetarianismo, o espiritismo, o racismo, quanto uma religiosidade, um romantismo, uma doutrina qualquer do coração e da crença. Quanto à intuição dita racional, ela supõe que a razão "é" alguma coisa: uma substância, uma realidade isolável. Mas, se a forma racional, no limite do conteúdo, se desvanece (a forma lógica pura é apenas tautologia, repetição, abstração vazia), e se, por outro lado, o movimento da razão concreta não é mais do que o movimento do conteúdo, em seu conjunto e unidade, então desaparece qualquer fundamento para uma pretensa "intuição racional" de idéias inatas ou de verdades evidentes. Essa "intuição" era simplesmente postulada pelas necessidades da metafísica, a saber, por um lado, a de um pensamento que tivesse uma "natureza" dada fora da natureza, que soubesse certas coisas "por natureza" (idéias, princípios *a priori*, evidências); e,

por outro lado, a de "coisas" graças às quais fosse possível estabelecer uma espécie de ligação e de conhecimento (quando estes são admitidos) através dessa misteriosa "intuição".

A sensação é o imediato, o primeiro imediato, o aqui e agora em estado bruto. A percepção, que resulta de uma atividade prática e de um trabalho do entendimento, que já supera as sensações, já as unifica racionalmente, já lhes acrescenta recordações, etc., a percepção é um conhecimento *mediato*. Mas o imediato, a sensação, apropria-se diretamente desses conhecimentos adquiridos, mediatos. Não existem duas operações distintas, dois tempos diferentes na captação dos seres sensíveis: a sensação e, posteriormente, a percepção. A sensação torna-se um momento interno, um elemento da percepção tomada como um todo. Isso significa que o *mediato, por sua vez, torna-se imediato*.

Da mesma forma, um conhecimento superior — um teorema de geometria, por exemplo — só pode ser descoberto e compreendido através de operações complicadas. Trata-se de um conhecimento *mediato*. Conquistado, adquirido e assimilado, esse conhecimento torna-se o meio de adquirir novos conhecimentos; mas, nesse momento, ele se apresenta imediatamente ao nosso pensamento. O *mediato converteu-se em "imediato" (1)*.

A mediação não é simplesmente destruída ao ser negado desse modo. O novo imediato não é mais o imediato simples, indiferenciado, do início; ele o enriquece, o desenvolve, e só é obtido num nível superior e singularmente aprofundado. Basta pensar no que representam, para um linguista que conhece famílias inteiras de línguas, as formas gramaticais de sua língua natal; ou a simples visão de um rosto humano para um grande romancista.

A palavra "intuição" é tomada por Descartes em dois sentidos diferentes. Ora se trata da "concepção firme que nasce num espírito sadio e atento às luzes simples da razão"⁹; e designa a evidência das idéias inatas, das "naturezas simples", o que cai sob a crítica do racionalismo metafísico. Ora designa o ato pelo qual nosso "espírito" percorre rapidamente uma longa cadeia de raciocínios, da qual sabemos "que o último elo é também o primeiro"; chegamos assim a conservar a cadeia inteira, a dominá-la de um só golpe, sem omitir nenhum encadeamento, nenhum elemento, nenhuma "parcela".¹⁰

A intuição cartesiana, nesse segundo sentido, corresponde mais ou menos ao que a lógica dialética designa como o "imediato" superior, o imediato enriquecido e desenvolvido através da mediação. Mas, diferença essencial, a cadeia e o todo não retiram

9. *Regula*, III.

10. Ver a 4.ª regra do *Método*.

imediatos = مباشر (Mabhar)
mediato = (مبتدئ) (Mabdu)

sua verdade de uma evidência colocada no início, como o supõe Descartes; o imediato superior *retira sua verdade de sua objetividade* mais elevada; ele é "*verum index sui*" (Spinoza); e a verdade que ele implica e envolve lhe advém do fato de que penetrou nas coisas. É um *grau superior* de conhecimento.

A razão conquistada pela espécie humana torna-se imediata no homem culto. "Produz o universal e compreende em si o particular e o singular" (Hegel); ou seja, é concreta e, produzida pelos homens em seus esforços rumo ao verdadeiro, ao objetivo e ao universal, essa razão se liga em cada homem (culto) a sua existência, a sua vida singular (individual) e a suas idéias particulares.

7. Abstrato e concreto

Tal como entre o imediato e o mediato, tampouco pode existir entre o abstrato e o concreto uma separação metafísica, uma diferença de natureza.

A metafísica clássica separou de várias maneiras o abstrato e o concreto.

A doutrina de Platão parte de uma observação de ordem estética; não apenas todos os cavalos pertencem à espécie "cavalo", mas os indivíduos dessa espécie, belos em maior ou menor proporção, parecem se aproximar ou se afastar de um tipo perfeito; tudo se passa, na opinião de Platão, como se a natureza material se propusesse realizar esse tipo perfeito, esse modelo ideal, sem jamais consegui-lo. A idéia do cavalo — o cavalo "em si", o cavalo "eterno", o arquétipo do cavalo — existe assim antes dos cavalos reais.

Estes representam a mescla da idéia metafísica com a matéria, com o nada. A idéia existe (e o platonismo recebeu classicamente o nome de "realismo", porque "realizou" as idéias, o que, diga-se de passagem, mostra a extrema confusão do vocabulário). Por conseguinte, segundo Platão, a idéia é concreta. Os indivíduos materiais, resultando da fragmentação da idéia e da separação entre o mundo sensível (material) e o mundo inteligível (ideal), são "abstratos".

Essa separação entre concreto e abstrato é confirmada, sob um novo aspecto, pela doutrina de Aristóteles. Esse último formulou o célebre princípio: "Há ciência apenas do universal"; isto quer dizer que o indivíduo permanece fora da ciência. Essa incide apenas sobre as abstrações. O indivíduo é aqui o concreto; mas o concreto escapa à ciência.

A definição aristotélica opera-se mediante "a diferença específica e o gênero próximo". O cavalo é um mamífero (gênero

próximo) caracterizado pelos cascos (solípede: diferença específica). O sujeito definido possui um certo número de atributos, uns essenciais e necessários, outros acidentais e contingentes. Segundo essa teoria, os atributos essenciais são explicados pela hierarquia dos gêneros e das espécies, cada vez mais gerais, na qual está implicado o sujeito em questão. Assim, o homem é bípede, mamífero, vertebrado, etc.; e esses são atributos essenciais. O fato do homem ser louro ou moreno é um atributo acidental. No topo dessa hierarquia de gêneros e espécies encontram-se os gêneros supremos, indefiníveis, as dez categorias aristotélicas: essência, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, maneira de ser, ação e paixão. Na base, encontra-se a "*species infima*", a espécie última ou ínfima, o indivíduo. Como defini-lo? Como atribuir-lhe uma diferença "específica" se não se trata de uma espécie? O indivíduo, por isso, resta à margem do conhecimento: é um inefável. A ciência capta apenas uma *hierarquia de abstrações*, cada vez mais afastadas do real e do concreto, até chegar às abstrações supremas, também elas indefiníveis, já que não se pode ir mais longe e mais acima na hierarquia.

O aristotelismo transformou em metafísica uma "formalização" rigorosa da linguagem, interpretada segundo as preocupações do naturalista que era Aristóteles.

A linguagem, com efeito, classifica os seres concretos — isto é, os seres individuais — de acordo com uma hierarquia de gêneros e de espécies. Considera cada ser como suscetível de ser "falado" enquanto um complexo de *qualidades* designáveis pelos substantivos ou adjetivos *gerais* (a árvore é verde, a árvore é viva, a árvore é um álamo e, portanto, tem folhas cadentes, etc.), sem se interrogar sobre a *ligação interna* dessas qualidades. O aristotelismo, por conseguinte, representa uma tentativa cujo exame se impõe, tendo em vista que, no fundo, ela trata da linguagem e de sua função num pensamento preciso. Se fosse preciso abandonar qualquer consideração de gêneros e de espécies, de qualidades e de conceitos (para deixar lugar, por exemplo, tão-somente a relações quantitativas, a funções matemáticas), não apenas o aristotelismo, mas a lógica e a linguagem e, em última instância, a própria ciência, seriam colocados em questão.

Todavia, enquanto metafísica, o aristotelismo desembocou em problemas insolúveis. Onde vêm os gêneros supremos? Conservam-se sem ligações recíprocas e são apenas justapostos? Mas, se é assim, como entram as relações no conjunto hierárquico? E, por outro lado, o que é o indivíduo? É algo real, o concreto verdadeiro, a unidade do conjunto das qualidades que o constituem, cada uma das quais, tomada separadamente, não seria senão um aspecto? É caracterizado por uma espécie de capacidade metafísica de existir, o "ato", capacidade maior ou menor, mais ou

menos determinada conforme seja o indivíduo em questão mais próximo da vil matéria ou mais próximo da divindade (do que Aristóteles chama de "ato puro")? Ou é apenas o resíduo abstrato que subsiste quando se capta tudo o que é inteligível no real, como pensava Platão?

O aristotelismo, na história da metafísica, deixou pendente a questão do "*principium individuationes*", da natureza íntima do indivíduo e de sua relação com o conhecimento. Ora, essa questão não é outra senão aquela da relação entre o concreto e o abstrato.

Quando os historiadores exaltam o "milagre grego", esquecem freqüentemente os lados negativos do gênio grego. Ele legou ao pensamento humano uma concepção estreita do saber. A ciência seria uma "compreensão" inútil e inteiramente teórica, uma contemplação passiva do real e do verdadeiro. Por um lado, ter-se-ia a constatação do mundo tal como é, do concreto, dos indivíduos; e, do outro, fora do real, a ciência como conjunto de entidades puras, despojadas de toda materialidade, que o metafísico deve admitir e contemplar esteticamente. Essa separação entre o concreto e o abstrato, entre a contemplação e a ação, entre a teoria e a prática, foi particularmente nefasta para o pensamento humano. Teve um fundamento social, a escravidão, pois todo trabalho prático e produtivo era abandonado aos escravos e o pensamento metafísico dos gregos foi uma ocupação aristocrática, um prazer luxuoso reservado aos homens livres. Por outro lado, na cidade grega, o "indivíduo" devia encarnar, antes de mais nada, as virtudes tradicionais da comunidade. É significativo que a questão do "princípio de individuação" tenha correspondido à impossibilidade prática de uma individualidade real, de uma relação viva e consciente entre o homem e o universal, entre o concreto e o abstrato.

O empirismo clássico tentou responder ao problema, sem consegui-lo. Opondo-se ao racionalismo metafísico (segundo o qual é a razão em si que está na origem do conhecimento), o empirismo afirma que essa origem se encontra na experiência, ou, mais exatamente, nas sensações. Onde se encontra o concreto? No sensível. Mas a constatação sensível imediata refere-se sempre a uma existência individual: este cavalo, este homem. Por conseguinte, os empiristas — pelo menos tendencialmente — são "nominalistas": as formas, os conceitos, as idéias gerais, na opinião deles, não passam de palavras, de simples denominações cômodas. Aqui, não é mais o individual que aparece como um resíduo da análise, que extraiu o inteligível do concreto; ao contrário, é o geral que aparece como tendo um caráter residual. Vi muitos cavalos, todos eles dotados de singularidades, de uma individualidade definida. Não me lembro de todos esses cavalos; é uma debilidade, uma insuficiência de minha memória; resta-me então

uma vaga silhueta, uma forma indeterminada: a idéia geral do cavalo. Para um empirista, não pode haver loucura maior que a de Platão, ao tomar a idéia geral — esse pálido decalque, essa silhueta sem cor, esse esquema sem vida — como uma realidade absoluta. O empirista vê a cor, a vida, o concreto, *no sensível e no individual, no imediato*. As idéias, a razão, o espírito, são abstrações realizadas, palavras às quais — mediante um preconceito que se converteu em hábito — empresta-se um sentido superior. O empirista, por temperamento, é ao mesmo tempo nominalista e um pouco cético. O empirismo desenvolveu-se, historicamente, sobretudo na sociedade inglesa dos séculos XVII e XVIII, que era uma sociedade individualista e realista no sentido comum da palavra; o ceticismo dos empiristas foi um meio de crítica e de luta (correspondendo ao materialismo dos Enciclopedistas franceses) contra os escolásticos e a teologia medieval (Hobbes, Locke, Hume, etc.).

Segundo os empiristas, o concreto (o sensível, o individual) se mantém fora do abstrato. Será que resolveram o problema ao inverterem os seus termos? O empirismo levado a suas extremas conseqüências desembocou na negação da ciência através da negação do conceito em geral, de toda idéia geral e mesmo de qualquer existência objetiva além das sensações experimentadas. Qual a vantagem real dessa posição diante do aristotelismo, que acreditava na ciência, mas colocava-a fora do concreto?

"Se o verdadeiro é abstrato, ele é o não-verdadeiro", observa admiravelmente Hegel.¹¹ Se subsiste a separação entre abstrato e concreto, pouco importa que se faça do abstrato uma realidade superior, ou um debilitamento e um resíduo do concreto.

A questão começa a se esclarecer quando se observa que o verdadeiro concreto não reside no sensível, no imediato. O sensível é, num certo sentido, a primeira abstração. Sensação e percepção separam do objeto um dos seus aspectos: sua relação conosco, o lado que nos importa e nos toca neste instante.

A sensação atinge seres individuais e não os apreende isoladamente, mas já num conjunto, numa relação prática com o sujeito ativo. O sensível é também, num outro sentido, o primeiro concreto — é, simultaneamente, num outro sentido, o primeiro grau de abstração. Não representa mais que uma apreensão global, confusa, não analisada e "sincrética" (como diz a psicologia) do real concreto. Por conseguinte, permanece abstrata.

Concreto e abstrato não podem ser separados; são dois aspectos solidários, duas características inseparáveis do conhecimen-

ciência = abstrato
conceito = abstrato
linguagem = abstrato

11. Grande Lógica, p. 36.

o: Convertem-se incessantemente um no outro: o concreto determinado torna-se abstrato; e o abstrato aparece como concreto já conhecido (u).

Penetrar no real é superar o imediato — o sensível — a fim de atingir conhecimentos mediatos, através da inteligência e da razão. Esses conhecimentos mediatos são então pensamentos, idéias. O empirismo tem razão ao pensar que se deve partir do sensível, mas erra quando nega que seja necessário superar o sensível; o racionalismo tem razão em crer nas "idéias", mas erra ao substancializá-las metafisicamente, situando-as fora do real que elas conhecem.

Penetrar no real, portanto, é atingir pelo pensamento um conjunto cada vez mais amplo de relações, de detalhes, de elementos, de particularidades, captadas numa totalidade. Esse conjunto, essa totalidade, por outro lado, jamais podem coincidir com a totalidade do real, com o mundo. O ato do pensamento destaca da totalidade do real, mediante um recorte real ou "ideal", aquilo que é corretamente chamado de um "objeto de pensamento". Um tal produto abstrato do pensamento não apresenta nada mais misterioso que um produto da ação prática. Este martelo é um objeto que isolo provisoriamente por meio de contornos definidos; ele vai me permitir separar da totalidade natural outros objetos (essas pedras que quero cortar), vai me permitir impor a tais objetos, por seu turno, contornos também definidos. A noção de quantidade ou de espaço geométrico é um "objeto de pensamento" de contornos igualmente definidos; e essas noções me permitem isolar, graças a tais contornos, outros objetos imersos na totalidade do universo. A diferença é que o espaço geométrico me permite ir mais longe que minha experiência sensível imediata. Nesse sentido, é um "objeto de pensamento" propriamente dito: um instrumento de conhecimento e, ao mesmo tempo, um conhecimento, não um instrumento prático e uma constatação imediata. Temos aí uma diferença de grau, não de natureza.

Um objeto de pensamento pode ser, simultaneamente, mais abstrato e mais concreto que a experiência sensível. Mais abstrato, por ter perdido o caráter imediato, pitoresco, do sensível; mais concreto, na medida em que penetra mais fundo no real.

O poder de destacar certos objetos do mundo — através de linhas de demarcação ideais ou reais — e de imobilizar, de determinar esses objetos, esse poder define, como já sabemos, a inteligência ou o entendimento. Ela tem o poder de *abstrair*, de *reduzir* à sua expressão mais simples o conteúdo *concreto*.

Se um tal objeto é mantido isolado pelo pensamento, ele se imobiliza no pensamento, torna-se "abstração" metafísica. Perde sua verdade; nesse sentido, esse objeto não é mais nada. Mas,

a partir de onde se pode se advançar a percepção

se o consideramos como um objeto momentâneo, valendo não graças à sua forma e seus contornos isolantes, mas graças ao seu conteúdo objetivo; se o consideramos não como um resultado definitivo, mas como um meio ou uma etapa intermediária para penetrar no real; se a inteligência é complementada pela razão, então a abstração se torna legítima. Torna-se uma etapa para o concreto reencontrado, analisado e compreendido. Num certo sentido, ela é concreta.

O conhecimento mediato é abstrativo. É preciso passar pelas etapas intermediárias a fim de ir da ignorância ao conhecimento. E o intermediário, o meio, nada mais é que nosso poder de abstração. Mas o conteúdo concreto do abstrato — sua verdade relativa — só aparece e é restabelecido numa etapa subsequente, no grau superior. Assim, a verdade do abstrato reside no concreto. Para a razão dialética, o verdadeiro é o concreto; e o abstrato não pode ser mais que um grau na penetração desse concreto; um momento do movimento, uma etapa, um meio para captar, analisar e determinar o concreto.

O verdadeiro é o racional; e é o real, o concreto. Assim, a quantidade e o espaço geométrico só são *verdadeiros* quando se conserva racionalmente a relação entre a quantidade e a qualidade, entre o espaço geométrico e o preenchimento do espaço com objetos reais.

Isso requer algumas considerações metodológicas de capital importância:

a), O objetivo do conhecimento é o conhecimento do real, do concreto; mas, apesar disso, não se deve pretender eludir a abstração, não se deve querer que o concreto nos seja dado imediatamente em sua vida. Para apreender o concreto, é preciso passar pela abstração. A riqueza concreta que um pensamento apreende pode ser medida pelas etapas por que passa, pelos graus de abstração atravessados e superados no curso do seu esforço. A fome de concreto, se assim podemos nos expressar, não deve pretender uma satisfação apressada. O método do conhecimento não consiste em começar pelo "mais alto", pelo concreto, porém em buscar "o verdadeiro como resultado", ou seja, em começar pelo começo, pelo abstrato.¹²

b) O conteúdo (verdade relativa) da abstração aparentemente mais "abstrata" pode revelar-se como sendo o mais profundo. É o que podemos ver em certos cálculos matemáticos. É o caso, também, da categoria econômica de "valor", que, apesar de sua extrema abstração aparente, revela-se profundamente concreta. E aquele que deseja captar imediatamente — olhando em torno

partir de onde se pode se advançar a percepção

de si o mundo físico, ou a vida social e econômica, sem ter passado pela abstração, condena-se a nada captar de essencial e de verdadeiramente concreto, a se manter no aparente, no superficial, no contingente. Para atingir o verdadeiro, é preciso *penetrar* além do imediato.

c) Como diz Hegel, na *Grande Lógica*, não nos surpreendemos com o fato de que uma flor, embora apresente qualidades diversas (odor, gosto, cor, etc.), seja "uma flor". Não nos parece contraditório, e nada temos a objetar, ao fato de que o odor e o gosto da flor, embora *diversos* um com relação ao outro, apresentem-se em unidade. Porém, quanto mais avançamos no conhecimento, na análise, tanto mais o pensamento, ou seja, nesse caso, o *entendimento*, considera incompatíveis os "diversos" (as qualidades ou atributos "diversos") que ele descobre. Referindo-se a esse entendimento, por exemplo, observa Hegel: "Ou a matéria é contínua, ou é descontínua". Outro exemplo: "Ou a vontade e o pensamento do homem são livres, ou são escravos da necessidade". Para o entendimento, uma afirmação exclui a outra. Ele pensa por separação e se mantém preso à forma dessa separação. "As diferenças, diz Hegel, são tomadas como exclusivas, sem se ver que elas formam um *concreto*." Assim, a matéria é, ao mesmo tempo, contínua (ondulações) e descontínua (grãos de energia, elétrons e *quanta*). O homem é, ao mesmo tempo, liberdade e necessidade: sua liberdade consiste numa necessidade compreendida, dominada e vencida; superada.

O entendimento abstrativo cai em erro (relativo) ao manter a separação. A razão restabelece as relações, a unidade, isto é, o *concreto*. É assim que a razão dialética possui aquelas características que antes lhe atribuímos: imediato superior; captação do concreto e do processo real, do movimento; verdade mais alta, isto é, grau superior de objetividade e de verdade relativa, mais próximo da verdade absoluta.

d) É preciso passar pelo entendimento. Mas nem por isso deixa o mundo do entendimento de ser um mundo de objetos separados: esta mesa, este tinteiro, estas palavras e este dicionário. O mundo dos objetos práticos, dos instrumentos, da linguagem, da experiência familiar, da percepção e da ação cotidiana, por conseguinte, é um grau do conhecimento. E não é possível deixá-lo de lado. Mas, em si, esses objetos separados, distintos, justapostos, são os "ossos de um esqueleto sem vida". A verdade desse mundo não reside nele mesmo.

"O que é notório, por isso mesmo, não é conhecido" (Hegel). Para compreender esse mundo do notório, é preciso superar o entendimento, o ponto de vista particular de cada um, a prática imediata; em outras palavras, é preciso — sem esquecer, sem omi-

tir o fato de que nele existe real, concreto, humano, e que se deve voltar a ele para compreendê-lo, não abandoná-lo — é preciso elevar-se à razão dialética, passar a outra escala, a uma ordem de preocupações mais amplas, mais teóricas e mais abstratas, *aparentemente!* É o bom senso, que se mantém preso ao imediato, "é sempre mais pobre justamente onde se crê mais rico" (Hegel).

Elevar-se acima do prático e socialmente existente, dominá-lo, é ademais pô-lo em causa e negá-lo (quando menos através da ironia). É, por conseguinte, preparar-se para transformá-lo, já que não poderia se tratar, para a razão, de abandoná-lo à sua triste sorte, nem tampouco à passividade do "senso comum" e à tolice dos "realistas" que vêem apenas o imediato e a prática banal.

e) A razão "livre de toda unilateralidade" (Hegel) supera "essas abstrações ressecadas da singularidade e da universalidade".¹³ Um indivíduo, um ser humano, por exemplo, só pode ser verdadeiramente compreendido quando se descobre, por um lado, suas particularidades, suas singularidades; e, por outro, seus traços mais gerais. Mas como tomar consciência de uns a não ser por meio dos outros? Todo ser imerso num conjunto de relações é um conjunto de qualidades. Do ponto de vista da sociedade, é inessencial, acidental e contingente que o Sr. X tenha um mau caráter. Todavia, para a Sra. X, é esse o traço essencial do seu marido; compreendê-lo, portanto, exige que nos coloquemos, alternadamente, do ponto de vista social (seus traços gerais e humanos; sua classe social e as idéias particulares que ele recebe dela, etc.) e do ponto de vista "privado", aquele da Sra. X (as singularidades psicológicas). Compreender o Sr. X é restituí-lo, *simultaneamente*, no conjunto de suas qualidades e de suas relações, sob todos os aspectos possíveis; é compreendê-lo de dentro e de fora, em sua aparência e em sua realidade. No ponto final, o Sr. X é compreendido enquanto indivíduo, isto é, como *totalidade*, como conjunto de singularidades próprias, de particularidades familiares, provincianas, nacionais, etc., e de traços humanos (sociais) gerais. *O individual envolve o geral e o particular* (Hegel).¹⁴ É a razão dialética os compreende um no outro e um através do outro. Ela atinge "não apenas o universal abstrato, mas o universal que compreende em si a riqueza do particular", isto é, o *universal concreto*. Já que o concreto que ela apreende supera ao mesmo tempo o geral e a particularidade, a razão dialética apreende o *indivíduo* (singular) *mas na totalidade e através da totalidade*. Pelo menos, é este o objetivo: o concreto, em sua riqueza,

13. *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 100.

14. Hegel, *Grande Lógica*, p. 47.

abstrato e o concreto pensado.

concebido como finalidade última do pensamento; o *real*, concebido como o *racional* supremo, ou seja, como "razão" de todo esforço humano no sentido do conhecimento. Assim, *é superado o dilema do racionalismo e do empirismo*: ou o particular, ou o geral. A fórmula aristotélica, "só existe ciência do geral", é também superada. *O indivíduo pode se tornar objeto do conhecimento.*

f) O ritmo do conhecimento, portanto, é o seguinte: parte do concreto, *global e confusamente apreendido* na percepção sensível, e que se apresenta, portanto, sob esse aspecto, como primeiro grau de abstração; caminha através da análise, da separação dos aspectos e dos elementos reais do conjunto, através, portanto, do entendimento, de seus objetos distintos e de seus pontos de vista abstratos, unilaterais; e, mediante o *aprofundamento do conteúdo* e da pesquisa racional, dirige-se no sentido da compreensão do conjunto e da apreensão do individual na totalidade: no sentido da verdade *concreta e universal*.

O concreto não se mantém à margem do conhecimento. Ao contrário, afirma-se como o próprio objetivo do conhecimento: como o verdadeiro.

Portanto, é possível dizer — com Hegel — que o método da lógica concreta não é exterior ao real; "não difere de seu objeto e de seu conteúdo, pois é o próprio conteúdo, a dialética que nele existe", expressando-se no movimento do pensamento¹⁵; de tal modo que:

A dialética não é a atividade exterior de um pensamento subjetivo, mas a alma do conteúdo que produz organicamente seus galhos e seus frutos.¹⁶

O "negativo é igualmente positivo", ou seja, as contradições analisadas pelo entendimento não se resolvem "em zero, num nada abstrato" (em absurdo, em incoerências), já que essas negações, essas abstrações, têm um conteúdo, sendo negações *determinadas* (o abstrato como negação do concreto; o sujeito como negação do objeto; o singular e o individual como negação do geral; o contínuo como negação do descontínuo, etc.); e de tal modo que:

A negação de um conceito é um conceito novo, mais rico que o anterior, pois se enriquece de seu oposto; ela o contém, mas também a algo mais que ele, pois ela é já a unidade de si mesma e do seu oposto.¹⁷

15. Grande Lógica, p. 41.
16. Filosofia do Direito, seção 31.
17. Grande Lógica, pp. 41-42.

O método (a lógica concreta), portanto, *é a consciência do imenso conteúdo da vida, da experiência, do pensamento. E o conteúdo — sua estrutura dialética, sua vida interior — que se reflete na forma e se "reflexiona" no pensamento. O negativo é igualmente positivo, igualmente concreto, embora seja ao mesmo tempo, num certo sentido, abstrato, já que é apenas um aspecto, uma determinação unilateral. Mas o que importa, antes de mais nada, é encontrar as relações, as transições, a ligação interna e necessária de todos os elementos, de todas as partes do pensamento, bem como da realidade em desenvolvimento que está sendo analisada. Em todo conjunto, existe, por um lado, uma ligação objetiva de todos os aspectos, forças, tendências, etc., e, por conseguinte, uma unidade concreta; e, por outro, uma origem interna "imaneente" dessas diferenças, desses aspectos, e, portanto, uma razão concreta de sua diversidade. A análise que reencontra o concreto através da abstração segue também um duplo movimento, que vai das partes, elementos, aspectos, ao todo, mediante a determinação da ligação objetiva dessas partes entre si; e, por outro lado, vai do todo às partes, elementos, aspectos, mediante a captação da origem interna dessas diferenças. Nesse duplo movimento, o conhecimento apreende, analisa e, em seguida, reencontra racionalmente o concreto, o real em seu movimento e seu desenvolvimento, em sua vida. Num determinado sentido, o abstrato nega o concreto, mas para reencontrá-lo em nível superior. O conhecimento racional nega e supera essa negação, reencontrando a vida do objeto.*

8. Análise e síntese

As considerações anteriores já abordaram o exame dessa questão clássica.

A análise se esforça por penetrar no objeto. Oposta a toda contemplação passiva, ela não respeita esse objeto.

Nosso pensamento, condenado pela condição humana a ir da ignorância ao conhecimento, é igualmente condenado a penetrar nos seres — nos objetos e na natureza em geral — a partir de fora. Os seres, o concreto, apresentam-se fechados — relativamente — diante de nós, pois cada ser é um todo e o mundo é um todo. Mas esses seres não são absolutamente fechados, inacessíveis. A análise penetra neles, vinda de fora: ela os quebra, ou real ou idealmente.

A análise, assim, funda-se sobre a ação prática e a prolonga. Prolonga o carecimento vital: comer, consumir um alimento vegetal ou animal, é matar um ser, dividi-lo. Analisar uma noz é

quebrá-la (Engels); e, reciprocamente, quem quebra uma noz para comê-la inicia a sua análise.

O conhecimento de um ser qualquer tem um começo. Deve atacá-lo por seu ponto fraco, por seu lado vulnerável; ou, simplesmente, por aquele que nos é acessível. E isso com um instrumento destrutor: o escalpelo, o fogo, etc.

A análise mata. Essa acusação foi-lhe feita mais de uma vez. Mas isso implica que seja necessário abandonar a análise para voltar à contemplação, à descrição do objeto? A essa acusação, Hegel responde cruamente que a morte é uma análise natural e real, ao dispersar os "elementos" do ser que ela analisa. Fórmula profunda: a análise, isto é, o entendimento, estabelece-se assim no "negativo", para empregar a terminologia hegeliana. Mas essa negação real opera no próprio seio da natureza, conduzindo à morte — à dissociação dos elementos que cabe à vida produzir — toda existência natural. A análise, por conseguinte, encontra-se "fundada" em pleno coração da natureza e do movimento universal. Todavia, não se deve esquecer a vida, o movimento criador das diferenças: o domínio da razão. A "negatividade" da análise, que nada mais é que nosso poder sobre os seres da natureza (poder de separá-los, de quebrá-los, de consumi-los), deve ser superada. A razão dialética "nega" essa negação real, restabelecendo o positivo, a vida, a afirmação concreta. A razão manifesta-se aqui como *sintética*, isto é, oposta e complementar à análise.

Da análise, afirma-se freqüentemente que vai do complexo ao simples, do todo aos elementos. De acordo com a definição cartesiana, ela divide "cada uma das dificuldades... em tantas partes quantas sejam possíveis e necessárias para melhor as resolver".¹⁸ E isso seria verdadeiro tanto da análise *experimental* (dissociação dos elementos da água, por exemplo) quanto da análise *racional* (que parte do dado complexo do problema a resolver, a fim de chegar aos elementos simples que permitam encontrar a solução).

Essa definição da análise exige certas correções. Euclides já empregava a *análise regressiva*, que supõe o problema resolvido e desarticula a solução (o que é significado pela palavra "análise") a fim de reencontrar a construção que levou a tal resultado. Descartes, corajosamente, aplicou o método à totalidade da natureza, quase como se a natureza fosse apenas um conjunto de problemas geométricos efetivamente resolvidos e de construções possíveis a partir das "naturezas simples", dos elementos últimos, evidentes, claros e distintos, do pensamento, dos pontos de partida (definições, axiomas) das matemáticas.

18. Segunda regra do Método.

Mas essa existência de elementos simples, evidentes e últimos, não é absolutamente uma evidência. Ao contrário, o que é certo é que os "elementos" obtidos numa análise qualquer são eles mesmos complexos, exigindo por seu turno serem analisados. Assim, os "elementos" da água — o oxigênio e o hidrogênio — revelaram-se, a uma análise aprofundada, como conjuntos complexos de partículas elétricas. A simplicidade não existe. O critério da "evidência" é um critério enganador: o que é notório passa por ser simples e evidente. A análise jamais pode ser exaustiva, posto que é infinita; pois o concreto é bem mais profundo e complexo do que o supunha Descartes, para quem toda realidade física e mesmo fisiológica reduzia-se ao mecanicismo geométrico. Não existe análise que penetre no complexo e no-lo apresente de modo transparente e sem resíduos (cf., sobre esse ponto, as reflexões do Sr. Bachelard¹⁹). A análise não pode reduzir o complexo ao simples, o método científico busca, sob as aparências simples, os fenômenos do "real complexo".²⁰

Que é, por conseguinte, o elemento a que chega a análise legítima de um todo complexo? O elemento deve ser "real" e não deformado ou transformado pela operação analítica. Para que o elemento seja real, é necessário e suficiente que seja envolvido, implicado pelo todo. Para isso, é preciso que seja uma condição, um antecedente, uma fase do desenvolvimento desse todo. É precisamente isso que significa o termo hegeliano "momento". Analisar uma realidade complexa e atingir seus elementos reais é o mesmo que descobrir seus momentos. A análise deve ser operada e situada no movimento, no processo criador. Assim, a análise de um ser humano desvenda os elementos de seu caráter: seu temperamento fisiológico, os eventos de sua infância, etc. A infância é um "momento" do adulto, ou seja, um antecedente, uma condição, uma fase, um elemento implicado no caráter atual desse adulto. O adulto é ainda a criança que um dia foi; e, não obstante, não o é mais, é isso e é outra coisa. A análise deve sempre captar corretamente essa relação complexa, contraditória, dos momentos entre si e com a totalidade. Afirmamos, por exemplo, que a Revolução de 1789 é um momento de nossa história. Pode ser reencontrada no mundo atual; ainda atua nele, mas transformada, ou seja, como um elemento "integrado e modificado pelo todo".

A análise deve apreender e determinar, através de seus "momentos", cada ser em sua originalidade, cada situação naquilo que a diferencia de todas as outras. A análise deve ser "concreta":

19. *Nouvel Esprit Scientifique*, cap. vi "a epistemologia não-cartesiana." "O simples é sempre o simplificado."

20. *Ibidem*.

se ela "quebra" o objeto, e o nega, deve quebrá-lo de um modo tal que convenha apenas a esse objeto. A análise química convém apenas à química, etc.

A *síntese* se define, em geral, como uma operação experimental (real) ou racional (ideal) mediante a qual se refaz, em sentido inverso, o caminho percorrido pela análise. A síntese reconstitui o todo, assegurando assim "nada omitir" (Descartes). Começaria, por conseguinte, "pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer" — as naturezas elementares, as evidências — para elevar-se "pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento das mais compostas". Iria assim do simples ao complexo, do elemento ao todo. É tida, sobretudo, como um procedimento de exposição dos resultados da análise.

Essa concepção da síntese é bastante estreita. Dado que o todo não é jamais esgotado pela análise, o pensamento racional deve manter-se em contato com esse todo, que é o conteúdo concreto de sua pesquisa. A síntese não pode se limitar a um quadro sinóptico ou mnemotécnico dos resultados da análise. Não apenas a síntese mantém em cada momento o contato com o todo (com o conteúdo, com o desconhecido momentaneamente negligenciado pela análise), mas também — precisamente por causa disso — guia a análise, evita que essa se perca, que acredite esgotar o real e que se atenha, ao isolá-los, aos elementos últimos. O pensamento "sintético" conserva-se no coração mesmo da análise, para orientá-la, para preparar os caminhos da análise, para conservá-la em movimento, na ligação dos elementos diferentes ou opostos.

→ A síntese que "reconstrói" a partir dos elementos, e que fabrica idealmente o todo a partir dos dados simples e de um começo absoluto, deve ser considerada com a mesma desconfiança crítica que a análise que se pretende exaustiva.

A síntese é algo diverso e melhor. Operação racional por excelência (ao passo que a análise é uma operação da inteligência), a síntese situa o "momento" no todo, no movimento, em seu posto, no conjunto das relações. Ela "nega" esta negação, o momento isolado; na exata medida em que ele é isolado pelo entendimento é convertido em erro, a síntese o restabelece em sua verdade. Conhece o movimento que atravessou e superou, concreta e realmente, cada momento isolado. (A histologia e a anatomia, por exemplo, são sobretudo analíticas, enquanto a fisiologia é mais "sintética".)

A análise e a síntese não podem assim ser separadas. Não basta dizer que elas devem se suceder ou se complementar. A análise só tem sentido porque o concreto se apresenta de maneira sintética; o concreto une "momentos" diferentes e mesmo contra-

ditórios. A síntese só tem sentido porque, em seu movimento e em sua vida, o real tende a se analisar, a produzir elementos ou aspectos, que são ademais reunidos por uma ligação profunda, até o momento em que a dissolução e a morte triunfam.

A análise que se pretende *exaustiva* contenta-se em enunciar o que está implícito num fato ou numa idéia, repetindo sob outra forma a expressão desse fato ou dessa idéia. Assim, para Leibniz, a expressão $1 + 1 = 2$ é puramente analítica. O todo é analisado em seus elementos, sem deixar resíduos. Kant contra-argumenta que, no todo (o número 2), há algo mais e algo diverso do que havia na repetição de 1. Há uma unidade, um todo novo, uma síntese. Retrucaremos: $1 + 1 = 2$ é ao mesmo tempo analítico e sintético. $2 = 1 + 1$ e $1 + 1 = 2$ se equivalem. Ora, a primeira proposição é analítica, enquanto a segunda é sintética. Ser sintética significa que a proposição conserva um conteúdo, um movimento interno, e que existe nessa proposição tão simples algo mais que uma simples repetição: uma parcela de fato e de atividade.

Ser quase "puramente" analítica significa que o fato, o conteúdo, o movimento, estão aqui em seu limite extremo, no ponto em que se desvanecem na forma mais abstrata possível. E, apesar disso, não existe análise absoluta, pura...

Quer essas operações sejam experimentais (reais) ou racionais (ideais), são inseparavelmente ligadas; pode-se dizer que existe apenas, no curso do trabalho do conhecimento que penetra no concreto, uma acentuação colocada ora sobre a diferença (mediante a análise), ora sobre a unidade (mediante a síntese). E pode-se retomar a excelente observação de Paulhan:

É impossível que uma análise se efetue sem nenhuma síntese... Também é impossível que uma síntese não seja acompanhada por uma análise qualquer.²¹

A análise dialética hegeliana e materialista renovou a análise clássica (cartesiana) graças precisamente à inclusão desse espírito concreto, racional, sintético.

9. Indução e dedução

A indução vai dos fatos à lei (ou seja, de um conjunto de fatos particulares a uma conclusão geral).

21. *Analystes et esprits synthétiques*, p. 6.

A filosofia clássica opõe a indução à dedução, a qual vai do geral ao particular, extraindo de princípios ou "premissas" gerais uma conclusão ou consequência.

Por outro lado, a filosofia clássica distingue entre a indução rigorosa e a indução amplificadora. Na indução rigorosa, a lei resume numa fórmula todos os casos particulares estudados; por exemplo:

Mercúrio, Vênus, Terra, etc., descrevem órbitas elípticas. Ora, Mercúrio, Vênus, Terra, etc., são todos eles planetas. Logo, todos os planetas descrevem órbitas elípticas. (Lei de Kepler.)

Na indução amplificadora, ao contrário, passa-se de um número finito de fatos estudados, que são necessariamente fatos passados, para um número infinito de fatos possíveis; afirma-se que a lei não resume apenas fatos passados, mas projeta-se para o futuro. A indução rigorosa também é chamada de aristotélica; a indução amplificadora é chamada de "baconiana", por causa do nome de Francis Bacon; ou ainda "experimental", pois é empregada de modo contínuo e metódico nas ciências da natureza.

Qual o valor dessas oposições?

É evidente que a indução dita "amplificadora" é a única fecunda. Se a ciência fosse apenas uma catalogação de fatos passados, qual seria seu interesse? Que valor teria o saber?

Mas a oposição entre a indução rigorosa (que seria uma variedade da dedução) e a indução amplificadora, única fecunda, tem um sentido profundo e coloca um grave problema. Essa oposição, caso seja fundada, significaria que o pensamento fecundo só é fecundo porque salta no vazio, porque amplia de modo temerário os resultados. O rigor, nesse caso, seria algo apenas formal e, por conseguinte, vazio, abstrato, estéril. Fechado em si mesmo, o pensamento preciso — a razão — só sairia de si mediante uma espécie de aventura irracional ou, pelo menos, sem possibilidade de justificação racional.

É essa, igualmente, a conclusão que se extrai com frequência de uma crítica da dedução. Tomemos o tipo formalmente perfeito da dedução, o silogismo clássico: "Todo homem é mortal; ora, Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal". Consideremo-lo "quantitativamente", como uma aplicação da noção de número, incluída efetivamente nas palavras "todos" e "um". Se admito que todos os homens são mortais, Sócrates é efetivamente mortal; e a conclusão não me ensina nada. Mas como posso saber que todos os homens são mortais, sem preliminarmente ter constatado a morte de Sócrates? Rigoroso, o silogismo apresenta-se assim não apenas como uma repetição estéril, mas também como um "círculo vicioso" e como uma "petição de princípio". Para que o pen-

samento de torne fecundo, é preciso que quebre o círculo vicioso, que escape dele através de um movimento corajoso e, no fundo, irracional.

Com efeito, o formalismo lógico quis emparedar o pensamento em formas rigorosas, fixas e estéreis, de tal modo que parece inevitável ser a temeridade o único modo de escapar dessas formas. Assim, tomada "em si", a lógica formal envolveu o pensamento racional numa série de conflitos.

Ao que parece, o pensamento só é rigoroso quando se mantém na repetição "tautológica". Mas, nesse caso, toda constatação factual introduz no pensamento um elemento exterior novo e, por conseguinte, contingente do ponto de vista lógico. O conteúdo faz explodir a forma, destruindo-a pura e simplesmente. E, com efeito, historicamente, quando reinava o formalismo lógico, as ciências desenvolveram-se fora da lógica e até mesmo contra ela. (Crítica do silogismo por Bacon, Rabelais, Descartes.) Mas, nesse caso, se a ciência é fecunda, não segue um desenvolvimento preciso. A lógica se mantém fora das ciências, podendo apenas — e no melhor dos casos, quando o lógico é um homem de boa vontade — constatar e estudar, a posteriori, os métodos das ciências. Reciprocamente, as ciências se mantêm exteriores à filosofia (abaixo dela, dizem os filósofos; acima, dizem os cientistas). E a metafísica se vingará, pondo a ciência em questão, mostrando que ela não atinge o rigor, a precisão a que aspira; ampliando o conflito entre o rigor lógico e a fecundidade, cria-se em um de seus aspectos o "problema do conhecimento", bem como seu caso particular, o problema do "valor das ciências".

Ademais, se a razão tivesse de ser definida pelo rigor formal (como se toda idéia devesse ser ou absolutamente falsa ou absolutamente verdadeira), as contradições reais do pensamento e da vida seriam excluídas do pensamento. Definida pelo rigor formal, a razão seria ao mesmo tempo definida pela imobilidade e pela coerência vazia. Disso decorreria um novo conflito entre a razão e a mobilidade variada da experiência: entre a coerência interna do pensamento claro e os aspectos múltiplos da vida. A razão aparece então como estando situada fora do real; e, por causa disso, o real é lançado no domínio do irracional, abandonado ao irracional, sem que a razão abstrata encontre direitos para compreender ou para agir.

Mas a separação absoluta entre o rigor e a fecundidade, ou seja, entre a dedução e a indução (entre duas espécies de indução, a rigorosa e a amplificadora, ou ainda entre a lógica formal e o método experimental), essa separação tem algum valor?

Para responder a essa questão, deve-se começar aqui pelo exame da natureza do silogismo e da dedução.

Tomemos o caso do silogismo clássico: "Todos os homens são mortais; ora, Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal". Se o interpretamos pondo o acento em "todos" e em "um", interpretamo-lo em função da idéia de número, ou, como dizem os lógicos, no plano da "extensão". Nesse caso, a dedução é perfeitamente rigorosa; a conclusão repete de modo idêntico o que vinha dado nas "premissas". Mas esse rigor perfeito transforma-se, sob nossos olhos, num perfeito absurdo: o silogismo é tão-somente um círculo vicioso.

Mas ele pode ser interpretado de outro modo. Consideremos o homem como um todo, como um conjunto de qualidades. Nesse conjunto, encontra-se a qualidade de "mortal". Devemos atribuir a Sócrates essa qualidade, que faz parte do conjunto "homem", antes mesmo que a experiência nos tenha mostrado que Sócrates é mortal. O silogismo implica, nesse caso, uma "previsão", uma indicação legítima. Torna-se então fecundo.

O silogismo, dizem os lógicos, é então interpretado no plano da "compreensão". Cada termo é tomado segundo o conjunto das qualidades, das propriedades que possui o ser designado por esse termo. Nesse caso, o silogismo absoluta e "categoricamente" rigoroso muda um pouco de sentido; tende para um silogismo "hipotético", que poderia ser assim formulado: "Se todo homem é mortal e se Sócrates não é mortal, então Sócrates não é homem".

A simples existência de dois pontos de vista opostos sobre o silogismo mostra que esse raciocínio rigoroso não é absolutamente imóvel e nem absolutamente estéril. Comporta, quando menos, um esboço de movimento interno dialético e de fecundidade, na condição de ser interpretado em função do conteúdo e não como "pura" forma. Pois, nesse último caso, *no momento preciso em que aparece a forma rigorosa, ela se dissolve no absurdo.*

O silogismo tem como conteúdo uma classificação de seres. Os seres, supõe-se, são determinados enquanto conjunto de qualidades, e distribuídos em gêneros e espécies, de tal modo que aquilo que é afirmado do gênero também o é da espécie. No silogismo que estamos considerando, o gênero "mortal" é o mais extenso; é chamado de "termo maior"; *inclui qualitativamente*, do ponto de vista de uma propriedade essencial, a espécie humana; isso porque essa propriedade, esse conceito de "mortal", entra na compreensão do conceito "homem". Mas esse último conceito entra na compreensão de Sócrates (não temos o direito, segundo a lógica "pura", de dizer "conceito de Sócrates", pois Sócrates é um indivíduo). Sendo assim, a conclusão é legítima. Resulta da hierarquização dos gêneros e das espécies, do mais geral até o indivíduo (exclusive), em decorrência da ligação necessária das qualidades inerentes.

Talvez seja preciso ir mais longe e, como o faz Hegel, ver no silogismo (tomado simultaneamente nos planos da compreensão e da extensão) uma unidade, uma "síntese", do universal e do individual através da mediação do termo médio. O universal e o individual (o gênero "mortal" e o indivíduo Sócrates) são conectados pelo termo *particular* ("homem"). Através do silogismo, o juízo "Sócrates é mortal" aparece *posto com sua razão de ser* (*Grund*): Sócrates é mortal porque homem e ser vivo; por outro lado, esse silogismo não é mais que a determinação no pensamento e na existência do conceito concreto, do ser humano; e ele implica um triplo conceito: mortal, homem, Sócrates. Haveria assim um conceito de "Sócrates", pois o individual aparece ligado ao universal, integrado na série de relações racionais, ao invés de ser excluído enquanto "*species infima*", como o afirmavam Aristóteles e sua escola.

A particularidade — diz Hegel — é a relação da individualidade com a universalidade. É o universal reduzido a uma determinação e, reciprocamente, o individual elevado à universalidade."

Hegel desenvolvia e renovava, desse modo, os pontos de vista de Aristóteles. Segundo Aristóteles, o silogismo é um raciocínio e, por conseguinte, uma inferência, uma *mediação*. O termo médio, enquanto mediação, desempenha um papel *essencial*. Quando se *desocobriu* o termo médio, descobriu-se a relação fundamental. Quando observei que Sócrates é homem (ou que o morcego é um mamífero, não um pássaro; ou que o mercúrio é um metal, não um líquido), o termo menor entra na compreensão do termo maior através do termo médio; e eu posso então atribuir-lhe um conjunto de qualidades gerais. Por outro lado, é porque Sócrates é homem, e nada mais que homem, que é mortal. Portanto, segundo Aristóteles, o silogismo não visa apenas a uma classificação convencional e exterior às coisas, mas à natureza qualitativa das coisas. "O termo médio é causa", diz ele: a qualidade do homem, sua natureza, seu ser humano determinado, são a causa da morte de Sócrates. E, tomado como vento e fato, a morte de Sócrates desenvolve o conceito de Sócrates e o conceito de ser humano: *o conteúdo do silogismo.*

O silogismo, por conseguinte, visa a um conteúdo, concretiza Hegel; envolve um movimento, é em certa medida um instrumento de descoberta, de invenção. Tem assim o valor, em certa medida, de uma *indução*, na condição de ser interpretado em função de seu conteúdo.

A indução dita rigorosa não suporta o exame; é "rigorosamente" inaplicável. Como os astrônomos poderiam saber ter esgotado a lista dos planetas? Incessantemente, eles descobrem novos planetas! O cientista jamais se preocupa em saber se seus quadros esgotam, como um catálogo completo, a lista dos fatos passados ou possíveis. Ele enuncia uma lei, algumas vezes, após um número restrito de experiências, desde que esteja convencido — por pressentimento, por "intuição", como freqüentemente se diz (diríamos, por "instinto racional"), bem mais que por um raciocínio rigoroso — que a fórmula obtida não o foi por mero acaso, que ela revela ou implica algo não acidental, algo *essencial*.

Examinemos de mais perto o processo pelo qual a ciência, indutivamente, enuncia uma lei como a da *queda dos corpos*, antecipando assim a teoria do método experimental. No imediato, não há nenhum sintoma de uma lei. Os fatos se apresentam como um caos; esta folha de papel, este pedaço de madeira, esta bola de bilhar, lançados pela minha janela, cairão cada um a seu modo. A ciência grega, num primeiro momento, esforçou-se por classificar esses fatos, por distingui-los em gêneros, de modo a poder incluí-los em juízos e em raciocínios. Mas cedo se manifestaram certos limites da concepção *qualitativa* do mundo. O fumo, o vapor, sobem em vez de cair. Assim, os gregos classificaram os corpos em dois gêneros qualitativamente opostos: os corpos pesados; e aqueles "imponderáveis" (que, por natureza e qualidade, encontram o seu "lugar natural", *topos*, no alto, no sentido do céu, como os vapores e as nuvens). Essa classificação estancava a pesquisa, pois parecia explicativa e definitiva. E isso em tão maior proporção quanto a ciência grega, inteiramente contemplativa, retirava da observação do céu uma outra conclusão: supunha que um corpo abandonado a si mesmo descrevia uma figura perfeita, um círculo, visto que os corpos celestes apareciam a ele como corpos livres desse tipo, girando em redor da Terra (sistema de Ptolomeu, adotado em geral na Antiguidade, embora certos físicos e astrônomos, como Aristarco de Samos, tenham pressentido o sistema de Copérnico).

Para aprofundar a análise, foi necessário realizar várias descobertas intermediárias. O *princípio de Arquimedes* mostrava que os corpos que se movem de baixo para cima podem ser pesados, na condição de que a densidade deles seja menor que a do ar, considerado como um fluido comparável à água. Com isso, foi possível superar aquela contradição — até então insolúvel — entre os ponderáveis e os imponderáveis. Ademais, o *princípio de inércia* (Galileu) afirma que um corpo ao qual não vem aplicada nenhuma força assume um movimento retilíneo uniforme.

Desse modo, Galileu chegou a pressentir que, se os corpos caem diferentemente, há nisso uma influência de causas *acidentais*,

que podem ser eliminadas a fim de observar o fenômeno *essencial*; uma vez eliminadas a ação do ar e sua resistência, todos os corpos caem de acordo com uma lei. Outrossim, se seu movimento não é retilíneo uniforme, isso decorre do fato de que uma força determinada quantitativamente, o peso (e não uma qualidade, a ponderabilidade) os atrai para a terra, imprimindo-lhes um movimento determinado.

O fenômeno complexo, a queda dos corpos, é assim simplificado, segundo Galileu, através de uma *abstração*, que dele extrai o essencial do ângulo do estudo em questão. Os corpos não são mais considerados em suas particularidades, em qualidades, ou em suas relações imediatas com o meio-ambiente (o ar); Galileu elimina esses fatores adventícios, perturbadores do fenômeno essencial: a queda. Considera tanto os corpos quanto a inércia em geral envolvidos por uma força geral, o peso, a qual se manifesta unicamente no espaço percorrido durante um certo tempo.

A queda dos corpos é então *reduzida* a uma relação constante e regular entre o tempo e o espaço percorrido (ligados por uma constante física que caracteriza, no espaço e no tempo abstrato, a existência material do corpo pesado em um determinado local).

Qual era a relação exata? Aqui intervém na pesquisa aquilo que o método experimental designa como "hipótese". Galileu parte da hipótese mais simples: o espaço percorrido é proporcional ao tempo. Com seus instrumentos grosseiros, sua ampulheta, seus planos inclinados, sua torre de Pisa (de onde ele deixa cair os objetos), mensura e constata que sua hipótese é falsa. Então, arrisca uma fórmula um pouco mais complexa: o espaço é proporcional ao quadrado do tempo. Tem êxito.

a) A pesquisa é constituída por um longo processo de abstração. Com efeito, o conceito "queda dos corpos" comporta a criação ideal de um *objeto de pensamento* dotado de existência física, para o qual os procedimentos experimentais empregados por Galileu podiam constituir tão-somente uma primeira aproximação e que foi realizado posteriormente (tubo onde se obtém o vácuo e onde todos os corpos caem do mesmo modo: máquina de Atwood).

Este objeto é constituído de modo a eliminar todos os elementos inessenciais e a conservar a *essência*, o tipo, o conceito do fenômeno (queda dos "corpos").

b) Uma vez constituído esse objeto, ao mesmo tempo físico (experimental) e racional (ideal), o raciocínio torna-se dedutivo e liga-se a um silogismo hipotético fundado sobre uma analogia: "Se todos os corpos pesados enquanto tais caem com igual velocidade, esses corpos pesados, essa bola de bilhar e essa folha, vão cair com igual velocidade — no vazio". "Se na queda dos corpos elimino tudo aquilo que não é nem tempo nem espaço, e se men-

suro essa queda de um corpo, encontro uma relação entre tempo e espaço.”

c) A hipótese experimental propriamente dita chega no momento exato, no posto exato, e responde a um problema já estreitamente determinado e limitado: a natureza matemática, quantitativa, da relação entre variáveis (duas no caso da queda dos corpos), já obtidas e determinadas pela análise dos fatos.

Nesse raciocínio, onde se situa o pretenso salto no desconhecido que caracterizaria a indução? Onde reside, por conseguinte, essa necessidade de uma “intuição”, de uma misteriosa faculdade de invenção que compensaria a deficiência da razão?

A razão descobre — embora não demonstre “formalmente”, com um “puro” rigor — que os corpos caem segundo a lei de Galileu. E descobre também, mas tampouco demonstra “formalmente”, que os seres vivos são mortais, e, portanto, os homens e Sócrates, como no silogismo clássico. A indução experimental esforça-se por penetrar na rede complexa dos fatos, dos fenômenos. Aborda-os sob um ângulo novo com relação à lógica clássica: sob o ângulo *quantitativo e matemático*. Desse modo, penetra mais profundamente no real, já que se serve de um instrumento mais aperfeiçoado.

Mas o movimento do pensamento sofre um processo similar. A lógica rigorosa ou dedutiva, na medida em que tem um conteúdo, supõe a distinção entre essencial e accidental. Tomada concretamente, no plano da compreensão, é uma lógica da essência. Supõe a existência de grupos de qualidade relativamente estáveis: de gêneros e de espécies. Constitui assim objetos de pensamento, os conceitos, obtidos por abstração, deixando de lado o accidental, generalizando através de uma indução as qualidades consideradas como essenciais.

A indução experimental propriamente dita — aquela que vai além do imediato e além das exigências da linguagem corrente — prolonga esse movimento. Constitui objetos de pensamento por análise e abstração; e deduz suas implicações. Pressupõe igualmente a diferença entre essencial e accidental. Pressupõe, finalmente, tipos relativamente estáveis, agrupamentos de fenômenos. Mais exatamente: “descobre” esses agrupamentos, esses tipos, isto é, essas leis. Em seguida, descobre que o agrupamento em questão é apenas provisório, que a análise deve prosseguir; que a lei era apenas aproximativa; que o inessencial, durante o curso da pesquisa, revela-se essencial sob um outro ponto de vista.

Os “postulados” (se se quer empregar essa palavra) da ciência experimental indutiva não têm uma natureza diversa daqueles da lógica; as exigências da ciência (quantitativa) não são profundamente diferentes daquelas da linguagem e de sua lógica (qualita-

tiva). A diferença, simplesmente, é que a ciência vai mais longe. Tanto a lei quanto o conceito supõem, como diz Hegel, que haja — no rio dos fenômenos — “correntes profundas”. O devir do mundo é um pestanejar descontínuo de fenômenos que se esgotam em suas manifestações? Uma sucessão de qualidades sem ligações? Não. Se ele é descontínuo, é também contínuo. Se é qualitativo, é também quantitativo. E o passado se prolonga, dura no presente, conserva-se “*mais ou menos*” no presente. O devir desigual apresenta graus, ritmos múltiplos, correntes “*mais ou menos profundas*” (x). *Mais ou menos* rápido, ora majestoso, ora precipitado, o rio do tempo comporta esteiras, que a vaga atravessa e reproduz, e que subsistem durante “um certo tempo”, até que a totalidade da corrente se desloque. Assim, nesse devir de constâncias, encontramos repetições relativas, analogias, tipos e leis momentâneas, aproximativas; relativas, por um lado, à nossa pesquisa, e, por outro, a um momento do devir cósmico. Quando nosso sistema solar não passava de uma nebulosa, existiam os tipos e leis de nosso mundo atual? Não. Reinavam indubitavelmente naquele então — se se pode falar de “reino” — outros tipos e outras leis, que eram, também, nada mais que leis do devir *em certos limites*.

A relatividade de nosso conhecimento assume assim seu sentido pleno, que é um sentido *inteiramente objetivo*.

Tanto a indução quanto a dedução separam certos fenômenos, conseguem por esse meio determiná-los e, depois, esforçam-se por reintegrá-los no universo — na totalidade e na interação dos fenômenos — sem perder a primeira determinação.

Na linguagem, mas também na ciência, sabemos — quando isolamos um fenômeno que nos parece relativamente essencial — que podemos certamente nos enganar; mas sabemos igualmente que há poucas possibilidades de que o universo nos deceptione inteiramente, apresentando uma descontinuidade completa e miraculosa precisamente neste instante do devir. Há muito poucas possibilidades de que a constatação de um tipo ou de uma lei seja válida apenas para o passado. É certo que, do ponto de vista teórico, essa possibilidade não está excluída. (Os físicos modernos, por exemplo, calculam a fraquíssima possibilidade de que a água gele em pleno fogo!) Mas essa convicção prática e racional governa, ao mesmo tempo, a lógica indutiva e a lógica dedutiva, tanto a dos tipos e conceitos quanto aquela das leis. A indução, simplesmente, penetra mais profundamente no conteúdo; e o faz, em particular, quando leva em conta o caráter mutável, momentâneo, provisório, relativo, de toda lei e de todo momento do universo.

Não há absolutamente necessidade de um outro “fundamento para a indução”. (Ver, mais abaixo, a discussão mais precisa

do "princípio do determinismo" e da tese de Lachelier sobre o *Fundamento da indução*.)

O cientista, em contato com a natureza, raciocina frequentemente, *na prática*, como o empirista Stuart Mill: "As uniformidades particulares, mais fáceis de constatar, sugerem a idéia de uma uniformidade geral".²³ Mas a própria ciência e a teoria do conhecimento racional obrigam a aduzir: trata-se apenas de uniformidades e constâncias *relativas*; é apenas *enquanto tais* que elas têm seu posto na verdade, na razão e na ciência. E isso empresta um outro sentido à convicção espontânea do cientista.

23. Mill, *Oeuvres*, III, xxx, pág. 98.

09/11

Capítulo III

LÓGICA FORMAL

Como dizia à sobrinha do Rei Carlos o velho eremita que jamais vira pena ou tinta: o que é.

(SHAKESPEARE, *Noite de Reis*, ato V.)

1. Forma e coerência. Forma e formalismo

Estabelecemos, com vagar, o fato de que o pensamento (o entendimento) detém o poder de isolar elementos ou aspectos do real, de eliminar uma parte mais ou menos importante do conteúdo.

Essa eliminação só pode levar a uma negligência, a uma supressão pura e simples, no caso do entendimento, isolando-se a si mesmo, converter-se em entendimento metafísico. Quando ele realiza normalmente sua função, a eliminação do conteúdo é apenas momentânea. O pensamento (neste caso, a razão) toma uma consciência mais aguda desse conteúdo através do ato que determina uma sua parte restrita; e a razão, em seguida, preocupa-se em voltar ao conteúdo a fim de captá-lo em sua totalidade e em sua vida. A eliminação momentânea não é uma supressão, mas uma negação dialética, que ainda envolve o que é negado; e isso de tal modo que a operação que restabelece a totalidade positiva (agora analisada e compreendida) é não apenas possível, mas também exigida pela redução dialética do conteúdo.

O movimento do conhecimento, portanto, compreende dois momentos intimamente opostos e complementares: a redução do conteúdo (abstração) e o retorno para o concreto.

Essa redução do conteúdo opera-se no pensamento efetivo (na história do pensamento) não de acordo com uma direção única, mas seguindo várias direções. A noção de número procede

negação dialética

2
momentos
do
movimento
do
pensamento

de uma eliminação momentânea dos objetos numerados: o número abstrato pode designar todos os tipos de objeto; além disso, é expressamente constituído pelo entendimento com o objetivo de numerar objetos, embora seja posteriormente considerado em si mesmo pela aritmética.

Na linguagem, cada palavra tem um sentido, isto é, um conteúdo. Na maioria dos casos, a palavra é empregada sem que o conteúdo esteja plenamente presente ou explícito. E o conteúdo de certas palavras de uso muito corrente (democracia, Estado, nação, indivíduo, consciência, humano, etc.) revela-se simultaneamente tão confuso e tão rico que sua explicitação parece desencorajar a maioria dos próprios especialistas nesse tipo de pesquisa, até que surjam homens particularmente lúcidos e corajosos, que abordam os problemas teóricos e práticos implicados por esses termos. Até esse momento, são utilizados sem muitas precauções, e o caráter vago de seu sentido serve a muitas iniciativas — políticas, ideológicas, filosóficas — altamente contestáveis.

Próximo do limite, encontra-se o "pensamento simbólico". No pensamento simbólico, as palavras são manipuladas como simples signos, sem que se leve em conta o seu sentido; essa manipulação é feita segundo regras prontas e acabadas: as regras da gramática geral ou de uma gramática especial. Esse uso permite que muitas pessoas discorram, formem frases corretas, sem nem sequer saberem do que falam. O pensamento simbólico é aquele dos tagarelas e de um certo número de alienados. Por outro lado, todo pensamento, em certo sentido, é necessariamente simbólico; se fosse preciso resusperar todo o conteúdo das palavras que empregamos, o esforço de reflexão impediria a expressão e a locução; até o acabamento de uma pesquisa freqüentemente ilimitada. A gramática, o pensamento simbólico, por conseguinte, têm um lado positivo, um uso necessário, mas limitado; e um lado negativo, dissolutor, desde que seja tomado fora do conteúdo.

A lógica formal, igualmente, pode ser considerada como um dos sistemas de redução do conteúdo, através do qual o entendimento chega a "formas" sem conteúdo, a formas puras e rigorosas, nas quais o pensamento lida apenas consigo mesmo, isto é, com "nada" de substancial. No limite extremo, essas formas se desvanecem, tornam-se o vazio, o nada de pensamento e de realidade, o absurdo. É essa a origem desse paradoxo que sempre desencorajou os lógicos: o pensamento exige que sejam postas com precisão as condições de seu acordo consigo mesmo, de sua coerência; e, a partir do momento em que se pretende apreender um tal pensamento e um tal acordo sem conteúdo, não há mais pensamento; a própria forma parece desaparecer no momento em que é apreendida como forma. E, não obstante, a forma — o que é deixado pela eliminação do conteúdo e o que contém esse con-

teúdo — existe! O paradoxo é resolvido do seguinte modo: o pensamento não é "nada", substancialmente nada; é apenas o poder de apreender, discriminar, analisar o conteúdo. Não é "nada" é dialético e não metafísico: no momento em que parece se desvanecer nesse "nada", e efetivamente se desvanece caso seja assim conservado, o pensamento se determina precisamente como a possibilidade de "tudo" apreender. Ele se situa *enquanto pensamento*, enquanto consciência do mundo. Ele começa, esse limite, esse fim último da análise, é também o ponto de partida lógico da razão que *compreende* o conteúdo.

O vazio, o nada do pensamento, em seu limite, manifesta-se como um ato de pensamento que põe o princípio mais geral — e o mais formal — do pensamento. Esse princípio implica a afirmação do "ser" pensado, afirmação ela mesma geral e vazia, mas que será implicada em todo pensamento.

É o princípio de identidade, que assim se formula: "A é A". É o princípio da coerência, do acordo rigoroso do pensamento consigo mesmo. É formulado com um mínimo de referência a um conteúdo determinado, como pura forma, válido para todo pensamento e para toda consciência. E, além disso, é claro que esse rigor formal é vazio, e até mesmo, em certo sentido, absurdo. O princípio de identidade implica a pura e simples repetição: a tautologia. Tomado absolutamente, permite apenas dizer: "a árvore é a árvore" (e mesmo: esta árvore é uma árvore, pois um certo movimento de pensamento passa então do indivíduo à espécie); o homem é o homem, a vida é a vida, etc.

A tautologia é certamente rigorosa, mas certamente inaplicável e estéril. Em sua pura forma, fora do conteúdo, o pensamento deixa de ser pensamento.

A metafísica idealista quis sempre determinar o pensamento como "algo", como uma substância ou como uma atividade dotada de natureza interna.

A discussão, por conseguinte, travou-se em torno do princípio de identidade. Se o pensamento "é" alguma coisa, seu princípio mais geral deve também "ser" alguma coisa e, desse modo, referir-se a alguma coisa. A metafísica, portanto, considerou sempre o princípio de identidade não como o limite dialético do pensamento, como o "fim" desse pensamento, onde seu desaparecimento coincide com sua afirmação mais geral; ela tomou o princípio de identidade substancialmente, como uma *verdade eterna* e, inclusive, como o protótipo das verdades eternas. "O ser é o ser". É, como o ser assim designado não pode ser encontrado no conteúdo, já que o princípio exclui todo conteúdo, é

1. Ou ainda, em Husserl, a identidade da consciência vazia, do "sujeito transcendental".

preciso supô-lo como situado "além do conteúdo, como transcendente, metafísico. O ser do princípio de identidade é o ser eterno. Desde o início da metafísica, Aristóteles a definiu como sendo a pesquisa do "ser enquanto ser". A abstração pura se transpõe assim num supremo pseudoconcreto. A forma vazia é objetivada, hipostasiada. Alternadamente, *Deus ou a Natureza encarada metafisicamente são identificados ao ser eterno*, imóvel, idêntico a si mesmo. O metafísico crê passar diretamente da identidade em nosso pensamento à identidade objetiva, à "substância". Uma "participa" da outra. A identidade deixa então de ser considerada como forma; passa a ser vista como uma propriedade interna, constitutiva, essencial, do "ser enquanto ser". Por conseguinte, é tomada ao mesmo tempo como forma e como conteúdo, como seu próprio conteúdo. Passa por ter — com relação ao nada eterno — a misteriosa propriedade de "existir" por si mesma. É assim divinizada.

Sabe-se com que dificuldades se choca a metafísica, em que contradições se encontra envolvida. Essas teorias lógico-metafísicas, ironiza Hegel, tiveram tanta ternura pelo real que quiseram dele extirpar a contradição, para ver apenas a identidade: Deus, ou as idéias eternas e imutáveis, ou "essências" e "substâncias imóveis". Mas, nesse caso, a contradição se refugia no próprio espírito. Onde provém o movimento? Se Deus é imutável, como criou a natureza? Se as idéias (platônicas) são imóveis e transcendentais, donde provém as coisas percíveis e imperfeitas de que elas são idéias?

Todas essas dificuldades desaparecem numa concepção racional — dialética — do entendimento, da forma, da identidade.

2. Função da forma

Deve-se retomar a lógica formal, situando-a em seus limites, como lógica do entendimento, da separação (e, antes de mais nada, da separação *momentânea* entre a forma e conteúdo); considerando-a, por conseguinte, no limite do pensamento, com uma verdade limitada, insuficiente, abstrata, relativa, mas com uma certa verdade.

Durante um discurso ou uma discussão, o sentido de cada palavra deve conservar-se idêntico; se isso não ocorre, os interlocutores não sabem mais do que estão falando e não falam mais da mesma coisa. É preciso definir e conservar a definição, até o momento em que ela é enriquecida; esse enriquecimento, caso ocorra, deve ser realizado de modo consciente; quem o realiza deve advertir seu interlocutor.

O pensamento, mesmo em seu movimento, quando apreende um conteúdo igualmente mutável, deve permanecer coerente. Não

deve destruir-se enquanto pensamento, isto é, transformar-se numa seqüência de afirmações desligadas entre si, de sentimentos, de imagens ou de sensações, numa seqüência de *contradições inconscientes*. A "arte" de pensar, antes de mais nada, é a arte de se conservar no plano do pensamento. Muitas pessoas confundem a imaginação com a razão; e isso não sem alguma aparência de "razão", pois a imaginação existe, tem seu lugar e sua "função" em nossa consciência humana!

Se leio num conto das *Mil e uma Noites* que "o cavalo negro era um bruxo disfarçado e começou a dizer as seguintes palavras..." sei que estou diante de uma fantasia da imaginação. Mas, durante milhares de anos, ao que parece, essas fantasias eram levadas a sério, ou "meio" a sério; pois, para falarmos concretamente, não se deve julgar a fantasia e a imaginação primitivas ou infantis segundo a precisão lógica; talvez a criação acredite, sem acreditar de modo algum, que a vassoura "é" um cavalo. Talvez, para recordarmos um exemplo frequentemente citado, os Bororos da Amazônia não afirmem "exatamente" que eles "são" pássaros, que são araras. Essas "afirmações" não possuem ainda, de modo preciso, o contorno fechado de nossas afirmações. São ainda imagens, um pouco similares àquelas que ocorrem quando falamos do "galo gaulês", do urso russo, ou dos romanos filhos da loba; ou quando dizemos "x é um camelo" ou "Mefistófeles é um cão negro". Ou quando um escultor representa um centauro, isto é, um homem que "é" um cavalo. As metáforas, as imagens mais confusas, as fantasias "foram" durante séculos e séculos o próprio pensamento, e continuam a ser o fundo da consciência de enormes massas humanas. A afirmação de que "o homem é o homem", afirmação tardia, representa uma conquista inestimável. O ato de pensamento, que é mais raro do que se crê, dificilmente se conserva nesse conteúdo carregado de metáforas, de fantasias, de impressões, de paixões e de emoções, embora tampouco possa passar sem esse conteúdo, sem essa rica matéria! O princípio de identidade, apesar de sua vacuidade, ou melhor, por causa dessa vacuidade formal, *situa o pensamento em seu plano*. Todo pensamento deve obedecer a essa exigência de coerência, mesmo e sobretudo quando se move nas contradições do conteúdo. *A contradição só deve ser admitida no pensamento enquanto contradição, ou seja, como algo consciente e refletido. A contradição irrefletida destrona o pensamento e rebaixa-o ao nível do conteúdo informe.*

Prossigamos. *O ser é sempre ser determinado. O ser contraditório — se é que existe, o que a bem dizer ainda não sabemos, pois trata-se de um problema da lógica concreta — é determinado enquanto tal. Enquanto tal, ele "é o que é".*

Vejam os exemplos para esclarecer os dois pontos anteriores. Se creio pensar em alguém com afeição e falar-lhe afetuosamente, cólera ou mesmo ódio, situação que frequentemente ocorre, o que eu digo não é expressão de um "pensamento" claro, coerente; sou *inconseqüente* comigo mesmo; minhas palavras expressam uma perturbação, uma situação confusa, uma contradição irrefletida (ou, como dizem certos psicólogos, inconsciente). Mas essa perturbação, essa mescla de amor e de ódio, não deixa por isso de ser um estado *determinado*. É o que é. E, se eu mesmo não me compreendo, um observador poderá me compreender a partir de minha "expressão". Além do mais, numa etapa posterior, talvez eu possa compreender, conhecer meu sentimento.

O princípio de identidade, portanto, tem um sentido concreto.

Quando o pensamento aborda o conteúdo para captá-lo, superando assim a forma vazia, ele implica essa forma e a conserva, emprestando-lhe um conteúdo.

O conteúdo não deve se opor à forma lógica como exterior e irredutível. Essa tese metafísica reaparece na tese sociológica de Lévy-Bruhl, *Essai sur la mentalité primitive*. A consciência espontânea e não ainda refletida (a do primitivo e a da criança), a fantasia e a emoção não são de natureza diversa do pensamento lógico; não existem hiatos ou separações absolutas. O primitivo não vive num permanente absurdo, num sonho. Ele age; e, a seu modo, faz experiências. Sua consciência, seu "pensamento" têm contato com o real, notadamente com a natureza, um contato mais imediato que o nosso. De acordo com Lévy-Bruhl, o primitivo pensa através de relações de "participação": a comunidade, a tribo, por exemplo, expressa-se mediante emblemas, mediante símbolos que, para o primitivo, são mais do que símbolos; ele "é" seu animal totêmico, admitindo assim a contradição, colocando-a no coração de seu pensamento enquanto absurdo.

Mas, na exata medida em que o indivíduo moderno não é um "puro" indivíduo separado do todo, abstrato, ele "participa" em uma comunidade, que também se expressa em emblemas, que todos assumem como outra coisa e mais que signos abstratos. E nós não vivemos — inclusive no domínio do conhecimento — em meio de "absurdos" aparentes e de contradições? Não somos obrigados a "pensar" essas contradições, em vez de nos refugiarmos na forma vazia e puramente lógica do pensamento?

A forma não se separa do conteúdo. O conteúdo, todavia, pode se manter "informe": A: forma pensada, portanto, é certamente forma do conteúdo no pensamento. Sua importância, desse modo, sem ser "absoluta", enquanto forma, revela-se como algo capital.

A razão não pode avançar sem o entendimento e sem a análise. A lógica formal e a lógica geral encontram-se no início do conhecimento, não na ordem histórica real, mas na ordem metodológica, enquanto começo do pensamento racional.

Quando a lógica formal se transforma em metafísica, quando separa o entendimento da razão, quando destaca a verdade "em si" do trabalho efetivo do conhecimento e coloca dilemas absolutos, então sua verdade relativa converte-se em erro.

3. O princípio de identidade

"A é A", forma tautológica, é um limite.

O pensamento, mesmo quando claro e lógico — ou seja, o pensamento efetivo —, apresenta-se sempre sob a forma "A é B". Por exemplo: "A árvore é verde, a tinta é azul".

Além disso, se formulo o princípio de identidade "A é A", esse princípio — na medida em que conserva ainda um sentido, em que não é repetição verbal, absurda, isto é, em que se mantém próximo do "limite" — apresenta um conteúdo, um movimento interno.

O princípio, por assim dizer, põe a si mesmo em movimento, apresentando-se sob vários aspectos. Toma assim a forma do princípio de não-contradição: "A não é não-A". Sob essa forma, introduzem-se na identidade a diferença, a relação, a contradição. (Observemos, de passagem, que a diferença é a relação se introduzem como contradição e não vice-versa, como pretende Hamelin em seu ensaio sobre os *Eléments fondamentaux de la représentation*, que busca retirar do pensamento tudo o que ele tem de nítido, de rigoroso e de vigoroso graças à contradição, para conservar apenas a noção vago de "correlação" e de "relação".)

Sob a forma do princípio do terceiro excluído ("uma afirmação não pode ser, ao mesmo tempo, verdadeira e falsa"), a verdade se apresenta como exclusão do erro. Já supõe e implica o erro, colocando-o como "momento" da verdade. Mas cabe ainda explicar, e de modo concreto, esse erro.

Esse princípio em sua forma positiva, $A = A$, não passa num primeiro momento da expressão da tautologia vazia. Observou-se, com justeza, que essa lei lógica era carente de conteúdo e não levava muito longe. E essa a identidade vazia à qual se mantêm ligados os que a enxergam como uma verdade e não cessam de repetir que a identidade

2. Ver *Essai*, I, 1, e, *in fine*, crítica de Hegel.

*o "ou não é" — aplicação
é porque não é — negação*

não é a diferença, mas que identidade e diferença são diferentes. Não percebem que, ao falair assim, dizem que a identidade é uma diferença.³

Disso resulta, aduz Hegel, que a verdade (concreta) será a unidade desses dois aspectos: a unidade da identidade e da diferença. Para penetrar pelo pensamento no concreto, deve-se partir da identidade, atravessar a diferença, a contradição; da mesma forma, para penetrar pela experiência no real, deve-se partir do imediato, das sensações, atravessar as diferenças e os aspectos contraditórios do real mais profundo, mais essencial, para finalmente reencontrar, para além de toda unilateralidade, a *unidade*, o verdadeiro. Assim, o princípio de identidade esboça em si mesmo o movimento pelo qual supera sua unilateralidade e sua abstração. Ao contrário:

Se se mantém na identidade imóvel que se opõe à diferença, transforma-se em determinação unilateral e privada de verdade.⁴

Por exemplo: quando se diz que "o indivíduo é o indivíduo" e quando se omite seu lado social, humano, universal.

O princípio "ou A ou -A (não A)" já significa que tudo é contraditório. Por outro lado, se se entende por isso que, entre dois predicados, é preciso escolher rigorosamente entre um deles ou o seu contrário, o princípio torna-se absurdo; o espírito é doce ou amargo, verde ou não verde? Finalmente, Hegel acrescenta, espiritualmente, que o princípio do terceiro excluído põe já o terceiro em questão; e isso enquanto unidade, enquanto negação de cada negação; afirmar "A não é -A" é colocar um A que não é nem +A nem -A, e que é os dois ao mesmo tempo (y).

É evidente, portanto, que o princípio de identidade, e, mais ainda, o princípio de contradição, são de natureza sintética... contendo também o *outro* da identidade e, mesmo, a não-identidade, a contradição imanente.⁵

Em outras palavras: contendo aquilo que chamamos de esboço de movimento e de conteúdo.

4. O termo, o conceito, a definição

Os "termos" são as palavras que entram nas ligações lógicas, tomadas enquanto expressões verbais de um conteúdo: homem,

3. Hegel, *Grande Lógica*, II, p. 32.

4. *Ibidem*.

5. Hegel, *Grande Lógica*, II, p. 32.

mortal, cão, cavalo, vertebrado. A palavra "termo" (*terminus*: limite) expressa muito bem o fato de que estamos aqui situados fora do conteúdo, ou pelo menos "no limite" do conteúdo, a fim de examinarmos apenas ligações formais. Para o puro lógico, os termos (ou os juízos) determinados, concretos, são usados apenas como exemplos pedagógicos.

Pode-se dizer, de um termo qualquer, que ele é *singular* quando designa um indivíduo (Sócrates); *particular, especial*, quando designa um conjunto definido ou parte de um conjunto (os franceses); finalmente, *geral* quando designa um conjunto indefinido (os seres mortais), ou seja, uma classe de objetos ou de seres que possuam um caráter comum isolado por abstração.

Cada termo ou *conceito* pode ser encarado sob dois aspectos, cuja oposição deve imediatamente ser assinalada. Ele tem, por uma lado, uma *extensão*: o conjunto dos seres ou indivíduos que designa, isto é, todos os homens no caso do termo "homem". E, por outro lado, ele tem uma *compreensão*: o conjunto das qualidades possuídas pelo ser designado, como, por exemplo, no caso do homem, o fato de ser vertebrado, mamífero, racional, mortal, etc.

A lógica formal promulga a seguinte lei: "Compreensão e extensão variam em razão inversa uma da outra". O termo mais extenso possui a mais pobre compreensão; nesse sentido, no limite extremo, encontram-se os "gêneros" supremos de Aristóteles, as "categorias", e a mais extensa de todas, o "ser" *abstrato*, cuja *extensão é absolutamente geral e cuja compreensão é nula*. O termo mais compreensivo é o indivíduo, que possui um número considerável (e talvez, na opinião de certos lógicos como Leibniz, um número infinito) de propriedades, ao passo que sua extensão é nula, pois não é sequer uma "espécie" (tudo isso segundo a opinião da lógica formal clássica).

Quando um termo tem a extensão maior que a de outro por ele incluído, forma o *gênero* do qual o segundo é a *espécie*: o homem é uma espécie do gênero mamífero. Mamífero é gênero em relação a "homem" e *espécie* em relação a "vertebrado".

Desse modo, as propriedades, as qualidades dos seres, designadas pelas palavras, distribuem-se segundo uma ordem de generalidade crescente e decrescente. Uma boa definição de um ser — uma definição absoluta — diria tudo o que ele "é", enumeraria todas as suas qualidades, toda sua compreensão, indicando simultaneamente todas as classes de seres nas quais é possível situá-lo, indo hierarquicamente das mais numerosas às menos numerosas. Segundo a concepção metafísica que se juntou à lógica formal desde Aristóteles e os aristotélicos (escolásticos medievais), essa enunciação — dando a ordem, a estrutura e a organização da coisa em sua definição — seria um conhecimento

completo, absoluto, dessa coisa. Como tal enunciação seria um pouco longa, a lógica formal põe em seu lugar a chamada definição "pelo gênero próximo e pela diferença específica". O gênero próximo, em relação a uma espécie, é a classe imediatamente mais geral e de compreensão menor. Acrescenta-se a esse gênero o atributo, o caráter que especifica a coisa designada pelo nosso termo; e temos assim a sua definição. "O *homem* é um mamífero racional." O gênero próximo deve ser definido, por seu turno, em relação a uma classe mais geral. Vice-versa, o termo definido pode servir para definir outras espécies: "O francês é um *homem* de espírito claro".

Um tal definição é *virtualmente* completa e exaustiva. Subindo de gênero em gênero, chego a *analisar toda a compreensão* do termo em pauta. E descendo às espécies que ele contém (realizando a *divisão* do gênero em espécies, de uma maneira completa e exata) descubro sua extensão.

Nesse trabalho, os atributos e propriedades são classificados em dois grupos. A definição tende, naturalmente, a negligenciar um desses grupos; ocupa-se apenas dos atributos *essenciais*, deixando os outros de lado. Um certo número de atributos são internos ao sujeito; este não poderia existir sem eles; e, por outro lado, existem as relações, os atributos que figuram na hierarquia das classes às quais pertence o sujeito. Quem os suprimisse, retiraria do sujeito em questão, por um lado, sua estrutura; e, por outro, destruiria a hierarquia da qual ele faz parte. São esses os atributos essenciais. Os outros são acidentais. O homem deixa de ser homem se não é vertebrado, mamífero; mas é acidental que um homem seja louro ou moreno, que tenha um nariz chato ou aquilino.

A definição deve visar à essência. E a lógica formal — esse é um dos seus traços originais e profundos — é uma *lógica da essência*, isto é, do ser determinado; supõe a existência de tipos, dos quais seja possível extrair, discernir a essência, por um lado; e, por outro, o fenômeno, o contingente, a aparência, o acidente. O mais essencial, afirma a lógica, é o mais geral. Tão-somente as *características específicas e genéricas são essenciais*.

A definição assim concebida engloba todo o definido e contém tão-somente ao definido. Deve ser clara e distinta, completa e mesmo (virtualmente) exaustiva.

5. Estática e dinâmica do conceito

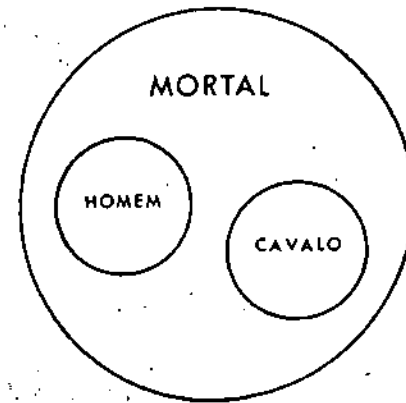
As duas extremidades da cadeia das definições conservam-se indefiníveis. Nessa concepção, como observamos⁶, o indivíduo

⁶ Cf. *supra*, cap. II, 9.

permanece indefinível, visto sua compreensão ser indefinida e sua extensão ser nula. Pode-se descrever Sócrates, mas não defini-lo. No cume, os gêneros são constatados e não se definem. A compreensão deles não é analisável, pois é nula. Desse modo, o "ser" não é definível.

Por conseguinte, a definição virtualmente exaustiva e o conceito virtualmente determinado são apenas elos de uma cadeia que não está segura por nada. A definição abre-se para o indefinido e o indefinível. Essa contradição foi sentida de modo doloroso pelo pensamento grego, que sempre chocou-se com o escândalo do *ápeiron*, do indefinido indefinível; ele aparecia como um impasse no fim de cada caminho, na extremidade de cada cadeia.

A diferença entre compreensão e extensão mostra que o conceito não pode ser imobilizado nem se fechar. Implica já um movimento, uma diferença de aspectos. Todavia, os lógicos formalistas buscam fechar o conceito, circunscrevê-lo em limites fixos. Esses lógicos representam o conceito, figuradamente, como uma área fechada, como um círculo que contém círculos menores, isto é, os conceitos de extensão menor. Esse ponto de vista estático é aquele da *extensão*; ponto de vista quantitativo, embora a "quantidade" assim empregada não tenha a precisão da quantidade matemática. A qualidade e a quantidade, a extensão e a compreensão do conceito são inseparáveis, mas, na realidade e na verdade, domina "conceitualmente" o ponto de vista *qualitativo*. A lógica do conceito, lógica da essência, é lógica da qualidade.



O conceito designa um tipo, um conjunto de qualidades determinadas. E é principalmente segundo esse ponto de vista que o conceito fornece um instrumento de pesquisa, de classificação. Por outro lado, a extensão e compreensão, opostas uma à outra pela lógica formal, são ligadas não apenas no conceito adquirido

e constituído, mas também na criação do conceito. Se se leva em conta o pensamento vivo, o pensamento no processo de elaboração, constata-se que a extensão e a compreensão não variam na razão inversa uma da outra. Formar e aprofundar o conceito de árvore é, ao mesmo tempo, descobrir novas espécies de árvores e novas propriedades das árvores. O conceito se enriquece simultaneamente em compreensão e em extensão. A lei promulgada pela lógica formal só é válida para o conceito fixo, imobilizado numa hierarquia igualmente estática e dominada pela noção de extensão; uma hierarquia que vai da extensão maior, do ser em geral, até a extensão menor, o indivíduo. Essa lei, portanto, tem alcance apenas limitado (z).

Desse ponto de vista estático, do ponto de vista da extensão, que é aquele dos lógicos formalistas, a hierarquia dos conceitos vai assim do geral ao individual. Do ponto de vista da compreensão, as extremidades da escala hierárquica designam-se preferencialmente pelas palavras *universal* e *singular*. A palavra "singular" designa o indivíduo, não enquanto é "um", membro de uma espécie, mas enquanto totalidade e conjunto de qualidades. O universal designa a totalidade de uma classe, que é por sua vez um grupo de qualidades determinadas. Desse ponto de vista, universal e singular têm em comum o fato de designarem uma totalidade. Eles se aproximam, não são mais incompatíveis; presente-se aqui a tese da lógica concreta — já apresentada, cap. II, 9, supra — segundo a qual o individual (o singular) não está fora do universal e, por conseguinte, não está fora da ciência. Assim, já que a individualidade humana é composta de singularidades e particularidades envolvidas em traços universais do homem ou dos seres vivos, o universal só aparece e se manifesta nessas singularidades. O homem é mortal; mas a "mortalidade" do homem em geral manifesta-se nas doenças ou nos sentimentos próprios a este indivíduo determinado. Temos aí o concreto. Na lógica dinâmica, esse concreto, a verdade, define-se pelo *universal concreto*.

A lógica do conceito supõe a existência de qualidades determinadas, de tipos constantes. É uma lógica da essência. Ora, todo conhecimento supõe que seja possível separar o fenômeno accidental daquilo que é essencial. Todo conhecimento? supõe definições, tipos designáveis por palavras: a física constitui o conceito de "queda dos corpos"; a química, o de "elemento químico" (os corpos simples, o mercúrio, o oxigênio), etc. O problema é que as essências pressupostas pela lógica formal, tomada em seu melhor sentido (em compreensão), são essências fixas,

7. Cf. supra, *ibid.*

coaguladas. E cada "essência" aparece ao exame como uma coleção de qualidades justapostas, exteriores, numa ordem de generalidade crescente. O homem é assim definido como "um mamífero + um vertebrado + um ser vivo e mortal", etc. Qual a ligação interna dessas qualidades? E qual a relação exata entre a manifestação superficial, o acidente, o contingente, e, por outro lado, a essência? Por que uma essência se manifesta e se expressa no inessencial? E como pode ela ser descoberta a partir do inessencial? Essa questão permanece insolúvel no quadro da lógica formal.

Finalmente, um universo em movimento pode conter tipos relativamente estáveis, qualidades e conjuntos de qualidades relativamente constantes. Nosso universo não infirma completamente essa exigência, mas tampouco a satisfaz completamente. Pois, no fim das contas, este universo se move e isso até mesmo nos limites dos tipos determinados que nele foram descobertos atualmente. A espécie humana existe, mas não é imóvel, já que evolui. A água, o hidrogênio, o mercúrio, o cloro, existem; mas não com essa simplicidade, essa estabilidade que é requerida e postulada pela "pura" lógica. Nos limites dos tipos qualitativos, os movimentos e as leis são quantitativamente determinados. A água, tipo qualitativo determinado e, por conseguinte, conceito, ferve a 100 graus e congela a 0 grau.

Notemos, todavia, que a lógica formal do conceito permanece num grau inferior do conhecimento, embora se trate de um grau válido, envolvido e implicado nos graus superiores. O conhecimento científico — a física, a química — supõem a essência, o conceito. A quantidade e a pesquisa quantitativa excluem dialeticamente, isto é, incluem a qualidade, o ser determinado em seu próprio movimento. Reencontramos assim idéias de importância capital, sobre as quais voltaremos depois: a lógica formal é válida em certos limites; — o método experimental, a ciência quantitativa e indutiva, não exclui nem a lógica nem a linguagem, mas as inclui e as pressupõe, como disciplina preparatória, como momento e como verdade unilateral, incompleta; — a razão implica a inteligência; — o pensamento moderno científico, matemático, quantitativo, implica e aprofunda (supera) o pensamento antigo (qualitativo); — finalmente, a quantidade não pode ser separada da qualidade e oposta (estática, metafisicamente) a ela.

6. O juízo

"A é A": esse princípio é rigoroso, evidente, incontestável.

"A é B": essa fórmula, do ponto de vista formal, apresenta-se paradoxalmente. Não obstante, é a forma de todo juízo, o

qual liga por intermédio do verbo "ser" (chamado de *cópula* em lógica formal) um sujeito e um atributo que não seja a repetição do sujeito: "Esta tinta é azul". A forma de todo juízo, desde que tenha um conteúdo, aparece portanto como sendo irreduzível à forma "pura".

Os lógicos formalistas responderiam: a tinta é um conjunto de qualidades, incluídas no conceito de tinta. Quando digo o que "a tinta é", não faço mais que enumerar essas qualidades e repetir detalhadamente o que está contido e implicado no conceito. "A tinta é" e "a tinta é azul", a palavra "é" não é tomada no mesmo B um juízo *analítico*, já que explicita e analisa o conceito. Sua forma, por conseguinte, não difere da forma "puramente" analítica, ou seja, daquela que se expressa em A é A.

A essa objeção, responderíamos que, nos dois juízos ("a tinta é" e "a tinta é azul"), a palavra "é" não é tomada no mesmo sentido.

No primeiro juízo, "é" tem um sentido geral, abstrato. Significa: "A tinta existe" ou: "constatei a existência sensível, imediata, de uma realidade, a tinta". No segundo juízo, a palavra "é" liga o sujeito com um atributo diferente, que constatei por meio de uma experiência particular; por exemplo, ao escrever com esta tinta cuja cor ignorava. Existem vários outros objetos que possuem a qualidade de serem "azuis". O azul, por seu turno, é também um conceito. Desse modo, ligo nesse juízo dois conceitos diferentes; e esse juízo tem um caráter sintético. Pelo menos, *num determinado sentido*. Se já sei que a tinta é azul, analiso meu conceito. Se descubro que a tinta é azul, enriqueço meu conceito graças a um juízo sintético. Por conseguinte, esse juízo, pelo menos *em um sentido*, é do tipo "A é B", irreduzível à tautologia, à forma puramente analítica.

Estudemos mais profundamente essa forma, "A é B". Ela significa: A (que é A) é B (que, por sua vez, é e permanece B). Estabelece uma relação entre dois seres de duas classes determinadas. Antes de julgar que "a tinta é azul", sei o que é a tinta e sei o que é o azul. O juízo não destrói essa determinação: torna-se mais precisa. Faz entrar um novo objeto, a tinta, na classe dos objetos azuis e precisa uma qualidade, um atributo, desta tinta e de todas as tintas possíveis, que podem ter cores diferentes, azuis, verdes, vermelhas, etc. Mas essa determinação nova não destrói a determinação de A e de B tomados separadamente; esta subsiste.

Antes da formulação desse juízo, A (a tinta) e B (o azul) mantinham-se sem ligação no pensamento. Eram simplesmente *distintos*, justapostos fora de qualquer relação. A era A e B era B. Quando colocamos "A é B" (isto é, "A é não-A"), introduzi-

mos uma *diferença* e, mesmo, do ponto de vista puramente formal, uma contradição na identidade. B, que não tinha *relação* com A, torna-se diferente de A, mas, ao mesmo tempo, a ele ligado. A diferença (ou a contradição) manifesta-se, portanto, como uma relação entre dois termos, uma relação inicialmente inexistente. A forma estéril, fechada sobre si mesma, "A é A", tautologia e repetição, abre-se para um conteúdo. Concebida, do ponto de vista formalista, para manter-se fechada como um círculo, ela se abre. Percebe-se que A não está só no mundo. Afirmo que "A é B" e, logo em seguida, que "A é C", "A é D", etc. Essas classes ou atributos, B, C, D, que eram num primeiro momento apenas distintos de A, tornam-se *diferentes* de A exatamente no momento em que ponho uma ligação entre eles por meio do verbo "ser" que afirma a *identidade*: "A é B", etc.

Em suma: a *diferença*, que é uma relação, põe-se na e pela *identidade*. Essa diferença assim posta coloca fim à separação, à justaposição. Passa a ter sentido tão-somente no momento em que cessa a justaposição. Se digo "a laranja é um chapéu", ou "a laranja não é um chapéu", estou divagando, já que a laranja e o chapéu são apenas distintos; só são *diferentes* os objetos que são *idênticos* sob um certo aspecto.

A *diferença* (e, em lógica concreta, a contradição) *provém*, portanto, do conteúdo e não da forma. Por outro lado, a diferença não destrói a identidade. O verbo "ser" em "A é A" e em "A é B" é o mesmo verbo "ser". Só que tem um sentido "diferente". Em "A é A", significa o ser em geral, o ser abstrato, indeterminado ou determinado, mas como determinação *em geral*, abstratamente idêntica a si mesma, incapaz de existir concretamente; e, por conseguinte, simples *possibilidade* abstrata de pensamentos, de constatações, de relações. Ao contrário, em "A é B", significa o ser determinado como multiplicidade de qualidades, como unidade e identidade de uma multiplicidade; e, portanto, o ser já concreto, o *conteúdo determinado*. Nesse segundo sentido, tão-somente, é que ele *põe uma realidade* (*modalidade do juízo, juízos assertóricos* na classificação de Aristóteles e de Kant). O caráter de *pôr uma realidade* — tal como aquela de *pôr uma possibilidade concreta*, uma probabilidade (*juízos problemáticos*), ou ainda uma *necessidade* — esse caráter provém, em cada juízo do seu conteúdo, não de sua forma lógica. A modalidade do juízo, portanto, não corresponde a propriedades *formais* dos juízos.⁸

Buscar uma relação entre dois objetos, assim, é buscar uma *diferença* real, concreta, entre esses objetos, *diferença mediante a qual eles são idênticos concretamente sob certa relação*. "A balaia

⁸ Ver Goblot, *Traité*, pp. 162-165.

é um mamífero" significa: a baleia e os mamíferos que já conheço têm características comuns; mas é precisamente por causa dessas características comuns que eles são *diferentes* e não apenas justapostos, como seria o caso da baleia e de um inseto. A baleia é *um mamífero com forma de peixe*. . . Tomando-se consciência da diferença, toma-se consciência da identidade (relativa) e vice-versa. A identidade (determinada) é identidade na diferença.

Elucidemos essa passagem da forma ao conteúdo.

Tomemos "A é A" e "B é B" (a baleia, animal semelhante a um peixe e vivendo no mar; os quadrúpedes, herbívoros e carnívoros). O pensamento desconfia da existência de uma relação (em termos psicológicos: de uma analogia, de uma semelhança) entre A e B. Assim, supera o conceito formal e fechado "A = A". Busca um outro aspecto de A (digamos A'), sob o qual A seja comparável a B. "A é A'" é o mesmo A, o mesmo objeto; todavia, não é o mesmo, pois A aparece diferentemente. Mais que isso: o caráter novo que é buscado a partir de então, como essencial. Suponhamos que esse aspecto novo seja encontrado e vamos chamá-lo de X (a baleia é vivípara). Logo, A' é X. Mas B, ou melhor, B' também é X. Logo, A' = B', ou seja, A é B.

X é o intermediário, a *mediação* que permite ligar A e B; ou seja, é a *relação* entre eles.

A relação é um objeto de pensamento, que introduz uma diferença, com esse duplo caráter de modificar o conceito inicial e, apesar disso, conservá-lo. O conceito é assim *enriquecido*; o mesmo objeto aparece sob um novo aspecto, a partir do momento em que se enxerga a relação, em que a ligação se apresenta (A, enquanto não -B, já não é mais o A inicial; é já "A").

Graças à mediação de X, a descoberta é por sua vez formulada, de modo rigoroso e formal: "Todo vivíparo é mamífero; ora, a baleia é vivípara; logo. . .". X, num silogismo em compreensão, serve como termo médio.

Por conseguinte, a *descoberta das diferenças e das relações, por um lado, e, por outro, a coerência do pensamento consigo mesmo estão em perfeita unidade*. A lógica formal, num certo sentido, é já uma lógica do conteúdo; mas, por assim dizer, do conteúdo em estado nascente. A forma pura, tomada em si mesma, desvanece-se no absurdo tautológico. Extrai sua verdade de seu conteúdo, de *sua matéria*. É conservada, implicada nesse conteúdo, mas superada, enriquecida. A forma geral de toda determinação, A=A, torna-se forma determinada de um conteúdo, torna-se conteúdo determinado. Em seu limite extremo, o estudo da forma refere-se apenas à *possibilidade* dos pensamentos, conceitos ou idéias. O formalismo pretende tirar o conteúdo da forma, estudar a possibilidade vazia e abstrata para assim obter a realidade. Mas,

Formalismo
de Kant, 146.

de
ní da
abstrata, para
habilitar com
formas abstratas

na verdade, há apenas uma maneira para o pensamento de permanecer de acordo consigo mesmo: tornar-se objetivo, avançar através das diferenças do conteúdo. No curso desse progresso, pode suceder que ele experimente realidades novas e surpreendentes, sendo assim obrigado a se superar mais uma vez. Entretanto, se evitar essa experiência e buscar abstratamente, no interior de si mesmo, um acordo com ele próprio, o pensamento só irá obtê-lo "formalmente": no absurdo da tautologia!

7. Juízos analíticos e juízos sintéticos

Kant pretendeu distinguir entre juízos analíticos e juízos sintéticos.

O ponto de vista puramente "analítico" seria o da forma pura, da tautologia. A lógica formal, como observamos⁹, toma a palavra "analítico" nesse sentido particular. O juízo, a proposição, seriam analíticos não quando realizassem uma análise, mas quando o predicado pertencesse ao sujeito, lhe fosse inerente de "maneira oculta" (Kant); de tal modo que a enunciação não fizesse senão descobrir essa incêrncia, formular o que já era conhecido, repetir o sujeito com uma outra palavra. $1 + 1 = 2$ seria, nesse sentido, segundo o parecer de muitos lógicos, uma proposição ou juízo analíticos. "Os corpos são extensos", segundo Kant, é uma proposição puramente analítica, já que a noção de extensão está implícita naquela de corpo. Ao contrário, a proposição "os corpos são pesados", sempre na opinião de Kant, implicaria a ligação entre um sujeito e um atributo exterior a ele, novo com relação a ele. Ainda segundo Kant, $1 + 1 = 2$ seria sintético (aa).¹⁰

Na proposição "os corpos são extensos", um espaço qualitativo ocupado pelos diversos corpos é identificado ao espaço geométrico, quantitativo, obtido por abstração. Portanto, na verdade, esse juízo é sintético. Por outro lado, "os corpos são pesados" é um juízo analítico se, por experiência, já formei meu conceito de "corpo" nele incluindo o peso. É sintético no momento em que faço essa experiência, em que ligo essas duas propriedades da realidade física: a materialidade e o peso.

O juízo "puramente" analítico existe apenas enquanto tautologia. "A é A", "os corpos são corpos", "1 é 1". Qualquer outro juízo é, ao mesmo tempo, sintético e analítico: sintético num sentido, analítico em outro. É sintético no momento da pesquisa e da

9. Cf. *supra*, II, 8.

10. A partir deste ponto, as notas que remetem ao apêndice serão designadas por letras duplas: aa, bb, cc, etc.

descoberta de uma relação; e, em seguida, torna-se analítico. E, mais precisamente, ele só fornece uma *análise* — do objeto, de seus elementos — na medida em que o objeto é apreendido *sinteticamente* como unidade de vários aspectos ou elementos.

A distinção kantiana teve sua razão de ser na crítica do formalismo lógico. Kant quis mostrar que todo pensamento real progredia através da síntese. A oposição de natureza entre duas espécies de juízo, porém, não deixa por isso de ser falsa. Perde qualquer sentido quando consideramos o movimento do pensamento; representa, separando-se, tão-somente dois aspectos ou momentos do trabalho do pensamento. Em suma: a noção formal de "pura" análise ou de "pura" síntese não passa de uma "pura" ficção lógica!

8. Conceito e juízo

Os lógicos e psicólogos indagam se o conceito precede o juízo ou se ocorre o inverso. Segundo a primeira tese, os termos — uma vez definidos — formam as proposições. É a tese da lógica formal (aristotélica). Aristóteles afirma (*Peri Psyches*, II, 13. 100 a 116) que "a percepção incide sobre o geral; percebemos o homem em geral antes de perceber Cálidas". Em seguida, portanto, no próprio indivíduo, apreenderíamos o conceito. De acordo com a segunda tese (de origem kantiana), "o ato elementar da inteligência é o juízo"¹¹, e não a apreensão do conceito. O conceito, em si mesmo, envolve "uma virtualidade, uma possibilidade indefinida de juízos"; e não é nada mais que isso. "O conceito não é um fato."¹² Somente assim é que a pesquisa das relações entre os dados de nossa experiência nos permite — pondo ordem e unidade no caos de nossas impressões sensíveis — agrupá-los em classes, constituir conceitos. Ora, relação significa juízo, ligação. O juízo, assim, precede o conceito. Segundo a primeira tese, formo o conceito "homem" e o conceito "mortal" antes de ligá-los no juízo "os homens são mortais"; ou, ainda, meu juízo explicita analiticamente o conceito "homem". De acordo com a segunda tese, constato a existência de muitos seres mortais; e comparo, ligo através de uma série de juízos e, finalmente, distingo na classe dos seres mortais a classe mais restrita dos seres humanos.

A atividade que constitui ou enriquece conceitos procede através de juízos sucessivos, de ligações estabelecidas e compreendidas entre os conteúdos dados da experiência. Não possuímos

11. Goblot, *Tratê*, p. 43.

12. *Idem*, pp. 85 a 90.

inicialmente o conceito de "árvore" nem o de "verde", isto é, antes de dizermos que "a árvore é verde"; mas, entre muitos objetos coloridos e muitos seres orgânicos, estabelecemos uma rede de semelhanças, de analogias, de ligações ou de incompatibilidades experimentais, e então dizemos: "A árvore é verde".

Mas, por certo, deve-se admitir com Aristóteles que — esquematizando a operação — digo imediatamente de cada árvore, desde que já tenha visto várias árvores, "é uma árvore", antes mesmo de saber que árvore. Apreendo *ao mesmo tempo* o geral e o individual, um no outro e pelo outro. E, ao fazer isso, tenho a sensação de apreender o objeto real, não uma abstração. Se a espécie só se realiza em indivíduo, o indivíduo também só existe na espécie. E também se pode dizer que, desde o início do pensamento, existe formação ou, antes, captação do conceito. De qualquer modo — e deixando à psicologia o estudo detalhado dessa questão —, cada conceito, uma vez estabelecidos os conceitos é em certo sentido anterior ao juízo no qual ele ingressa. A tese aristotélica refere-se sobretudo ao conceito já constituído; a outra tese exprime sobretudo a formação do conceito. As duas teses em questão, portanto, expressam dois momentos do pensamento. O conceito determinado, por um lado, é um centro de pesquisa, um nó de relações na série infinita das ligações e relações possíveis; envolve, portanto, tanto juízos já efetuados quanto juízos "virtuais" (Goblot). Mas esse "nó", esse "centro" de juízos tem uma realidade diferente daquela dos juízos que envolve; e, num certo sentido, uma realidade superior, *objetiva* (bb).

9. Qualidade e quantidade dos juízos

As proposições são *universais* quando o atributo é afirmado ou negado em toda a extensão do sujeito; *particulares*, quando o sujeito é tomado apenas em parte de sua extensão.

As proposições são *afirmativas* quando o atributo entra na compreensão do sujeito; *negativas*, quando é excluído dele.

A lógica formal designa tradicionalmente pela maiúscula A as proposições universais afirmativas: "Os homens são mortais".

Pela maiúscula E, as universais negativas: "Nenhum homem é imortal".

Pela maiúscula I, as particulares afirmativas: "Alguns homens são canhotos".

Pela maiúscula O, as particulares negativas: "Alguns homens não são bons".

As proposições universais e particulares diferem pela *quantidade*.

As proposições afirmativas e negativas diferem pela *qualidade*.

A quantidade e a qualidade de um juízo são determinadas pelo exame da compreensão e da extensão do *sujeito*.

10. O raciocínio

O raciocínio se esforça por obter conhecimentos novos a partir de conhecimentos já adquiridos; por penetrar no desconhecido a partir do conhecido (cc).

O raciocínio lógico parte, portanto, de certas proposições admitidas e se esforça por delas extrair, através da mediação, se for o caso, outras proposições igualmente admitidas, ou seja, *conclusões*.

11. Inferências imediatas

Consideremos as proposições "todos os homens são mortais" e "alguns homens são imortais"; contêm os mesmos termos, mas diferem ao mesmo tempo pela *quantidade* (uma é em A, afirmativa e universal; a outra em O, particular e negativa) e pela *qualidade*. São chamadas de *contraditórias*.

As duas universais "todo homem é louro" e "nenhum homem é louro", diferentes pela qualidade (uma é em A e a outra em E), são chamadas de *contrárias*.

As duas particulares "alguns homens são louros" e "alguns homens não são louros" (uma em I e outra em O) são chamadas de *subcontrárias*. Diferem ainda pela qualidade.

Duas afirmativas ou duas negativas, diferentes em *quantidade* (por exemplo: "todos os homens são bípedes" e "alguns homens são bípedes"), são chamadas de *subalternas*.

Quando duas proposições são *contraditórias*, uma é verdadeira e a outra é falsa, e vice-versa.

De duas proposições *contrárias*, se uma é verdadeira, a outra é falsa. Mas, se uma é falsa, não se pode concluir nada sobre a outra. Se é falso que todo homem é louro, isso não prova nem que existam homens louros nem que nenhum homem seja louro.

De duas proposições *subcontrárias*, se uma é falsa, a outra é verdadeira. Mas, se uma é verdadeira, nada se pode concluir sobre a outra, que pode ser ou verdadeira ou falsa. Se é verdade que alguns homens são louros, isso não prova acerca dos demais homens. Podem ser ou não ser louros.

Quando duas proposições são *subalternas*, pode-se concluir, da verdade da universal, a verdade da particular; e, da falsidade da particular, a falsidade da universal. Mas nada se pode concluir da falsidade da universal ou da verdade da particular; a partir do que se sabe sobre um ou vários casos particulares nada se pode saber sobre o restante do conjunto. E, se é falso que todo homem seja louro, é verdade que alguns homens são louros.

Vamos tentar determinar os limites das inferências formais imediatas. Não têm grande utilidade na pesquisa. O conhecimento delas permite, quando muito, que alguns apresentem sofismas e que outros os evitem. Um sofisma é um erro de inferência e de raciocínio que, com habilidade, faz-se passar — num discurso, numa discussão, num combate oratório — como uma verdade. Ora, certos sofismas de uso corrente decorrem do jogo com certas oposições. Foi essa a arte e o gênio dos "sofistas" da Antiguidade; através de suas discussões e seus jogos de espírito, criaram o que chamamos ainda de *dialética*, a qual, na época, não era mais que uma arte de embulhar o pensamento, de fazer as pessoas caírem na armadilha das contradições, antes de vir a se tornar uma coisa inteiramente diversa (dd).

Freqüentemente, por exemplo, passa-se de uma proposição à sua *contrária*: "Você diz que os homens são bons; de modo algum; fulano ou sicrano é bom? É preciso reconhecer, portanto, que nenhum homem é bom...". Ora, a única inferência imediata permitida pela lógica vai da *afirmação falsa à sua contraditória* e vice-versa; se é falso que todo homem é bom, pode-se apenas concluir que *alguns homens* não são bons.

— Consideremos, portanto, a afirmação: "Todos os homens são bons". Ela exclui formalmente, sem possibilidade de apelo a um fato qualquer, a contraditória: "Alguns homens não são bons". Entretanto, podemos observar que a afirmação "todos os homens são maus" exclui *também* esta afirmação, a de que somente "alguns homens são maus". As duas proposições — "todos os homens são bons" e "todos os homens são maus" — excluem formalmente, portanto, uma *mesma afirmação*, o que já estabelece entre elas uma unidade, uma ligação.

Com efeito, essas duas afirmações são, formalmente, não contraditórias, mas contrárias, sendo ambas universais. Ora, o que diz a regra formal, *no que concerne às contrárias*? "Da falsidade de uma, nada se pode concluir para a outra, que será ora verdadeira, ora falsa." Portanto, nesse ponto, a regra remete ao fato, à experiência. Por conseguinte, eu poderia dizer legítimamente, do ponto de vista da lógica formal, que nos deixa livres para *começar* por uma ou por outra das proposições contrárias, pela falsidade de uma e de outra, o seguinte: "É falso afirmar que os homens sejam bons. Tenho mesmo, com efeito, razões para crer

que todos os homens são capazes de ser maus. Portanto, é verdade que todos os homens são maus... Mas, não obstante, é falso que todos os homens sejam maus. Tenho razões efetivas para crer que todos os homens são capazes de ser bons. Portanto, deve-se concluir que todos os homens são bons. Eu excludo, apenas, que somente alguns homens sejam bons e alguns sejam maus”.

É verdade que a regra dos contrários põe que a verdade de uma comporta a falsidade da outra, mas *sem reciprocidade*. Essa reserva, essa fissura, abala o edifício formalista, pois tudo depende então da proposição pela qual se começa e da maneira de começar.

Portanto, de fato, nossas duas afirmações contrárias sobre a bondade e a maldade dos homens podem ser “formalmente”, ambas, verdadeiras e falsas, pelo menos nesse caso. Tão-somente a regra das contraditórias é pura e estritamente formal. A regra das contrárias abre-se para um movimento de pensamento, para um apelo aos fatos, ao conteúdo, à investigação. E, nesse movimento de pensamento, posso afirmar as duas proposições contrárias.

Por conseguinte, direi: “Todo homem é, ao mesmo tempo, bom e mau, sob dois aspectos diferentes. Lutam nele o bem e o mal”. E, assim, estarei muito mais perto da verdade concreta do que com as duas afirmações absolutas, tomadas separadamente e de modo formal. E isso em tão maior proporção quanto sabemos que conceitos do tipo “mau”, “perverso”, “cruel”, etc., não são apenas a negação lógica de “bom”. Eles acrescentam um sentido, um conteúdo, à “não-bondade”; designam características determinadas, tendências reais, destruidoras, concretamente negativas e não abstratamente negativas. Do mesmo modo, a dor não é apenas um “não-prazer”. Por oposição à maldade, à perversidade, etc., a bondade aparece também como uma força real, como uma tendência concreta. E a oposição lógica — através da qual apreendemos já uma unidade, a unidade de uma diferença interior ao homem — deixa-nos lugar a uma realidade mais concreta, mais profunda, que implica a oposição, porém mais real, mais dramática, mais complexa. Aparece então a contradição real, no conteúdo, na identidade do ser determinado, diferente de qualquer oposição formal.

Reforçam-se assim as conclusões já adquiridas. O formalismo lógico não chega a se fechar, a delimitar rigorosamente o domínio do rigor formal. Esse domínio não se encontra estritamente definido, a não ser nos casos em que o pensamento se mantém sem conteúdo ou sem contato renovador com seu conteúdo. Desde que haja conteúdo ou enriquecimento do conteúdo, as regras formais são superadas — sem por isso, todavia, desaparecerem. Em particular, a regra das contraditórias — a única puramente formal e que aplica exclusivamente o princípio formal de identidade —

permanece válida, mas *in abstracto*. A impossibilidade formal (abstrata) da contradição deixa lugar à necessidade concreta da contradição; mais que isso: conduz a essa necessidade (e).

12. A conversão

Consideremos as duas proposições “todos os homens são mortais” e “nenhum imortal é homem”; elas resultam uma da outra por conversão. O sujeito de uma torna-se atributo da outra e vice-versa.

A conversão das proposições está submetida a regras clássicas.

Assim, a conversão das universais afirmativas (em A) e das particulares negativas (em I) conduz a absurdos. Do fato de que “todos os homens sejam mortais”, não se pode inferir que “todo mortal seja homem”. De que “alguns homens não são matemáticos”, não se pode concluir que “alguns matemáticos não são homens”.

A conversão só é possível, sem dificuldade, quando a “conversa” não contém os termos com uma extensão maior que a primeira. Ora, numa afirmativa, o atributo é tomado apenas numa parte de sua extensão. “Todos os homens são mortais” significa que “os homens são uma parte dos seres mortais”. Por outro lado, toda negativa exclui o sujeito da extensão do predicado. Por conseguinte, a conversão é possível sem dificuldades para as universais negativas (em E) e para as particulares afirmativas (em I). “Nenhum homem é espírito puro” converte-se legitimamente em “nenhum espírito puro é homem”. “Alguns homens são estúpidos” converte-se também em “alguns seres estúpidos são homens”.

13. Alcance dos raciocínios por inferência imediata

O alcance dessas inferências é estreitamente limitado. Da proposição verdadeira “alguns homens são viciosos”, extraio formalmente a inferência “alguns seres viciosos são homens”. Ora, na verdade, o “vício” supõe a consciência, a vontade, etc. Quais poderiam ser, portanto, os seres viciosos não-humanos?

14. O silogismo. Sua reabilitação.

O silogismo é um raciocínio mediato, que implica um terceiro termo. Três termos e, portanto, três proposições: a maior, a menor, a conclusão. “Todo homem é mortal; ora, Sócrates é homem;

logo, Sócrates é mortal." As duas primeiras são chamadas de premissas. A segunda, a premissa menor, é a proposição mediadora (que não existe na inferência imediata); ela contém a razão de ser da conclusão.

Quando a consideração de duas idéias não é suficiente para julgar se se deve afirmar ou negar uma da outra, há necessidade de recorrer a uma terceira idéia.¹³

Chama-se de "termo médio" aquele que serve como intermediário entre o termo mais geral (termo maior) e o menos geral (termo menor).

A teoria do silogismo pode ser feita do ponto de vista da extensão (o termo maior inclui o médio, que por sua vez inclui o menor); ou seja, no caso aludido: o gênero mortal inclui a espécie homem (e, portanto, o indivíduo Sócrates). Ou pode ser feita segundo a compreensão (uma propriedade geral é inerente ao atributo colocado como termo médio e esse atributo pertence ao sujeito: a propriedade de ser mortal, a mortalidade, pertence ao ser humano, e Sócrates possui esse atributo, ou seja, a humanidade¹⁴).

O ponto de vista puramente formal, como já vimos, é aquele da extensão. Embora Aristóteles, em suas *Analíticas*, tenha se colocado em ambos esses pontos de vista, a teoria do silogismo — na lógica formal convertida em formalismo lógico — faz-se sempre do ponto de vista da extensão. Desse ponto de vista, com efeito, o silogismo reduz-se a uma tautologia; e nós também já observamos que essa forma pura se resolve em absurdo.

O silogismo só é fecundo quando considerado em compreensão. Nesse caso, envolve um certo movimento, expressa uma descoberta, um fato, um conteúdo, que ele põe em forma. E é precisamente o terceiro termo — de natureza mediadora e sintética, já que relaciona os dois outros — aquele que contém a fecundidade do silogismo.

Dado um juízo sobre um ser determinado (um tipo, um conceito), o silogismo que apresenta esse juízo como conclusão lhe empresta uma razão de ser. E é ainda o termo médio que envolve essa razão de ser: se Sócrates é mortal, isso ocorre porque ele é homem e os homens são mortais.¹⁵

O lugar do termo médio nas premissas determina a figura do silogismo. Na primeira figura, o termo médio é sujeito da maior e atributo da menor: "Todo homem é mortal, etc."

13. *Logique de Port-Royal*, p. 161.

14. Cf. *supra*, II, 9.

15. Cf. *supra*, II.

Na segunda figura, o termo médio é introduzido como atributo das duas premissas: "Nenhum imortal é homem; ora, Sócrates é homem; logo, Sócrates não é imortal".

Se o termo médio é sujeito em ambas as premissas, temos a terceira figura: "A baleia é mamífero; ora, a baleia vive no mar; logo, alguns animais marinhos são mamíferos".

Nessas três figuras, as proposições podem variar em quantidade e qualidade. As diferentes combinações possíveis formam os modos do silogismo. A escolástica medieval forjou, para designar os diferentes modos concludentes, algumas palavras bizarras, cujas vogais designam a qualidade e a quantidade das proposições, enquanto as consoantes indicam certas operações de conversão ou de redução que ligam os modos das duas outras figuras com aqueles da primeira: Barbara (o silogismo perfeito, aquele da primeira figura com três proposições afirmativas), Celarent, Darii, Ferio, Baralipon, etc. A exposição completa dessas bárbaras sutilezas certamente mataria o leitor de tédio!

Desde o fim da Idade Média que os humanistas vêm criticando a inútil acrobacia intelectual desse formalismo lógico.

Basta conhecer, da teoria abstrata do silogismo, o seu princípio geral, ou seja, o princípio do "*dictum de omni et nullo*", o qual, em extensão, é formulado do seguinte modo: "O que é afirmado de todos os membros de uma classe (gênero ou conjunto) também pode sê-lo de cada membro ou grupo de membros". Esse princípio torna automática, tautológica, toda conclusão, toda dedução que vá do conjunto aos membros. Mas ele também pode ser tomado em compreensão; e, nesse caso, Lachelier o expressa do seguinte modo, em seus *Etudes sur le syllogisme*:

O que é implicado pelo gênero é implicado pela espécie. Aquilo em que o gênero participa é participado pela espécie.

Em outras palavras: cada gênero possui uma essência e toda espécie desse gênero possui as características e propriedades inerentes à essência determinada. Sob esse ângulo, o silogismo expressa, como já vimos, uma *lógica da essência*. E é esse o seu aspecto ao mesmo tempo profundo, fecundo e duradouro. Por exemplo: "Todo triângulo tem seus três ângulos iguais a dois retos; ora, ABC é um triângulo; logo...". Esse silogismo, corrente em matemática, significa que essa propriedade faz parte da essência do triângulo e, portanto, deve ser atribuída a ABC. Um silogismo em pura extensão seria o seguinte: "Todo triângulo é um polígono (de três lados); ora, ABC é um triângulo; logo, ABC é um polígono (de três lados)". O caráter estéril desse tipo de silogismo salta imediatamente à vista.

O silogismo da essência aplica-se constantemente na prática de todas as ciências e na vida cotidiana: "A água é um líquido que ferve a 100°; ora, isto é água; logo, vai ferver a 100°". Todas as vezes que determinamos um tipo, um conceito, uma essência, extraímos deduções silogísticas que não são inúteis, embora passem freqüentemente despercebidas, e que têm o caráter fecundo de uma "indução".

Nesse sentido (no qual a forma deixa de ser a "pura" forma para tornar-se forma de um conteúdo determinado), todo raciocínio concreto implica um silogismo, é silogismo, ou seja, "um universal que se une à singularidade através da particularidade".¹⁶

Mais que isso: todo ser determinado "é", em certo sentido, um silogismo em ação, ou seja, uma existência singular que, através das particularidades que lhe são inerentes, liga-se ao universal e, inclusive, ao mundo inteiro. Esse indivíduo é parisiense, é francês, é doente ou sadio, e, desse modo, é homem e é ser real no mundo. Esta água, com suas singularidades, e através das particularidades do lugar de onde foi retirada, etc., é água "em geral".

Assim, portanto, a mais simples formação dos conceitos (e, portanto, dos juízos, dos silogismos) implica um certo conhecimento — e um conhecimento que avança em profundidade — do encadeamento universal e objetivo.

A cópula "ser" do juízo e do silogismo ganha aqui seu sentido concreto. Cada um dos termos que o entendimento distingue (individual ou singular, particular, universal) deve encontrar os outros, penetrá-los, unir-se e identificar-se com eles, para assim reencontrar a unidade do mundo, a conexão objetiva desses diferentes aspectos do concreto, do devir.

A lógica habitual distingue de modo formalista o pensamento e a objetividade.

O pensamento é então reconhecido apenas como atividade subjetiva e formal; e o objetivo, em oposição ao pensamento, é considerado como algo estável e dado em si mesmo. Mas esse dualismo não é verdadeiro e é pouco inteligente tomar as determinações do subjetivo e do objetivo, sem indagar sobre suas origens... Com efeito, o subjetivo é apenas uma fase do desenvolvimento a partir do ser e da essência...

Essa subjetividade rompe dialeticamente seu limite... e, pelo silogismo, se explicita em objetividade¹⁷.

Se nosso pensamento não estanca na forma abstrata do conceito, mas o compreende segundo sua verdadeira natureza objetiva,

16. Hegel, *Grande Lógica*, II, p. 126.

17. Hegel, *Lógica da Enciclopédia ou Pequena Lógica*, introdução.

revela-se então que *as leis da lógica são o reflexo, a reflexão do objetivo na consciência humana*. O subjetivo não pode ser separado do objetivo, como uma coisa pode sê-lo de outra coisa.

As leis do silogismo ganham então um sentido novo e adquirem todo seu alcance, ao mesmo tempo limitado e certo.

As próprias figuras do silogismo podem ser estudadas nesse sentido novo, segundo a função objetiva do termo médio. Por exemplo: o termo médio, sendo *razão de ser*, pode ser considerado como mediação e causa na necessidade. "Todo Estado que, em seu crescimento, ultrapassa certos limites, dirige-se para sua perda; ora, a Roma Imperial ultrapassou esses limites; logo, a Roma Imperial dirigiu-se para sua perda." É o *silogismo da necessidade*, que é um silogismo concreto, um silogismo histórico. "Toda sociedade assolada por contradições deve desaparecer; ora, a sociedade moderna atual está assolada por contradições; logo..."

É possível descrever, nesse sentido, formas silogísticas que escaparam, parcial ou completamente, à lógica tradicional: o silogismo indutivo; o silogismo da analogia; o silogismo da necessidade, etc. E, além disso, essas formas se encadeiam, constituem um todo, no qual pode-se reencontrar os mesmos "momentos" do pensamento (o universal, o particular, o singular), mas em todas as suas funções e significações objetivas possíveis.

Em outras palavras, a teoria do silogismo deve ser retomada num nível superior, na *lógica concreta*. Nesse nível, suas "formas" subsistem, porém mais ricas: elas encontram sua verdade no concreto.

15. A logística. Exame crítico

A logística ou "*álgebra da lógica*" recebeu recentemente um desenvolvimento considerável e suscitou grandes esperanças.

Leibniz havia sonhado com uma filosofia que se fundisse com as ciências rigorosamente dedutivas, a partir de um conjunto de signos (*característica universalis*) tratados segundo métodos lógicos comparáveis ao cálculo (*calculus ratiocinator*), e capaz de atingir, através da introdução apenas de axiomas e definições absolutamente claras e simples, todas as verdades (*ares combinatoria*).

A logística retomou essa ambição. Ela se baseia sobre certas modificações feitas à lógica formal clássica:

a) O predicado em "todo homem é mortal" é considerado classicamente em sua qualidade, sem se lhe atribuir uma quantidade determinada.¹⁸ Hamilton (em 1840) propôs *quantificar* o

18. Cf. *supra*, III, 8.

predicado. A proposição precedente, nesse caso, seria enunciada do seguinte modo: "O homem é alguns dos mortais"; ou, mais exatamente: "Homem = alguns mortais". A qualidade desaparece. A proposição desse tipo torna-se comparável a esta: todo retângulo é quadrilátero. A quantidade do atributo não é mais considerada, como o era classicamente, como sendo determinada pela qualidade da proposição; nem tomada particularmente pelo único fato de que a proposição é universal afirmativa. Assim, no juízo "todo triângulo é trilaterial", o predicado é tomado universalmente, porque se trata da definição do triângulo e porque toda figura trilaterial é um triângulo, o que é contrário à regra clássica.

Se se quantifica o predicado, todo silogismo aproxima-se do tipo $A = B, B = C, A = C$; e seu princípio torna-se uma "substituição de semelhantes" (Stanley Jevons), bem próxima do raciocínio matemático.

b) As proposições reais não se reduzem à relação de um sujeito com um atributo através do verbo "ser". O pensamento emprega numerosos tipos de relação, cujo quadro deve ser elaborado. Existem, por exemplo, as relações reversíveis (igual a, equivale a, está situado perto de, está em contato com), as relações contrárias (está acima de, é causa de, é maior que...), etc.

c) Essas relações, e não os conceitos, devem se tornar os pontos de partida da lógica. O conceito está decididamente "subordinado ao juízo" (Couturat), ou seja, à relação e aos tipos de relação ou "funções proposicionais", que serão caracterizadas por signos comparáveis aos signos da álgebra.

Por exemplo: "se x faz parte do conjunto a , não faz parte do conjunto b "; por conseguinte, x é a ou b (disjunção).

A conjunção "e" indica uma relação muito simples, comparável à *adição*, pois indica que se pode fazer a soma dos conjuntos a e do conjunto b . Assim, o conjunto dos objetos x é definido pelo *produto* do conjunto a e do conjunto b (produto lógico: $a \cdot b = x$; conjunção).

Esses signos, por outro lado, são arbitrários e diferem conforme o lógico.

Do cálculo das proposições, acima esboçado, eles passam para o *cálculo das classes* e para o *cálculo das relações*.

Vejam, para precisar as idéias, um exemplo tomado a Reichenbach. "Aristóteles era um grego." No cálculo das proposições, essa frase é representada por "a", afirmação que pode ser verdadeira ou falsa, negada ou relacionada com outras afirmações. Mas o cálculo deve também considerar a estrutura da frase, o fato de que ela exprime algo sobre o objeto: a propriedade de ser grego. Podemos isolar essa propriedade e representá-la por $f(x)$, onde x corresponde ao objeto a que se aplica essa "forma funcional".

$f(x)$ não é nem verdadeiro nem falso, mas *torna-se verdadeiro* quando se substitui a variável x pelo valor "Aristóteles"; e falso quando esta é substituída por "Goethe". Esse símbolo, $f(x)$, é um modelo que permite obter proposições em número ilimitado.

Uma função $\varphi(x)$ significa que todo indivíduo x pertence à classe φ . Por exemplo: se x é um homem, escrever-se-á $h(x)$. As expressões, desse modo, contêm elementos constantes e elementos variáveis (objetos ou predicados indeterminados). Vejamos, segundo Reichenbach, como se escreve a estrutura da seguinte frase: "Pedro é um homem que sabe o que quer". Substituamos Pedro pela variável x , que poderá ganhar o valor "Pedro", "Paulo", etc.

Temos as designações funcionais:

$h(x)$	x é um homem
$s(x,y)$	x sabe y
$q(x,y)$	x quer y

A frase, então, é assim escrita: $h(x) \cdot (y) [q(x,y)] s(x,y)$. y é indeterminado; e s e q designam relações determinadas.

Não podemos nem imaginar, aqui, em resumir longos tratados de lógica; devemos nos limitar a remeter às obras especializadas.

Os lógicos pretendem não apenas pôr sob forma lógica toda a linguagem corrente, mas também analisar rigorosamente a língua científica em sua integralidade. Em particular, fizeram eles um esforço considerável no sentido de expor e deduzir logicamente a aritmética (Peano), a geometria e toda a matemática (Russell, Escola de Viena, etc.).

Voltaremos a falar desse problema quando tratarmos do *método matemático*.

Uma tentativa tão considerável quanto a lógica mereceria uma discussão aprofundada, que, por sua vez, exigiria um tratado especial. Contentar-nos-emos, aqui, com algumas objeções fundamentais.

a) O cálculo proposicional, base da lógica, trata de operações que se efetuam com proposições. Entendemos aqui proposição como um enunciado suscetível de verdade ou de falsidade... "O ouro é mais leve que a água." Esse último enunciado é falso, mas isso não lhe retira o caráter de proposição. Ao contrário, quando reunimos signos numa combinação desprovida de sentido, não formamos uma proposição. Por exemplo: "A luz é um número primo"¹⁹; ou ainda, para tomarmos um exemplo de Gosseth: "Minha coragem pesa cinco quilos".

19. Reichenbach, "Introduction à la Logistique", em *Actualités scientifiques et industrielles*, n.º 794.

Como é possível saber que uma combinação de signos é desprovida de sentido se não abandonarmos o plano formal sobre o qual a logística pretende se estabelecer, e tomarmos em consideração o conteúdo? Formalmente, "minha coragem pesa cinco quilos" é uma proposição; tanto gramatical quanto logicamente, essa proposição é correta.

Por outro lado Whitehead e Russell²⁰ concordam com isso. Introduzem o que chamam de proposições "atômicas", simples, como "isto é vermelho". Uma proposição ou relação "atômica" é representada por $R(x)$, onde x , por definição, é um indivíduo do conjunto R . Do mesmo modo, $R(x,y)$ significa "x tem uma relação R com y". É claro que essa relação é uma relação em compreensão; por exemplo: "x é filho de y". É por isso que os autores confessam: "A verdade ou falsidade dessas relações só pode ser conhecida empiricamente"²¹. Desse modo, *sai-se constantemente do cálculo para referir-se aos fatos*.

b) Russell, e com ele vários logicos, introduz o símbolo da incompatibilidade e o símbolo da negação... Donde vem essa "negação"? Formalmente, deve reinar apenas o princípio de identidade, que deveria "excluir" a negação e a contradição, a ponto de nem sequer se falar desse escândalo lógico! Seria porque certos fatos impõem a consideração do negativo? Então, a logística moderna se choca com a objeção que Kant, numa obra juvenil, fazia ao cálculo universal projetado por Leibniz. O negativo real não é o positivo dotado de outro signo. A dor não é o "não-prazer"; nem o prazer é a "não-dor". A fome não é apenas uma "não-saciedade". Ou ainda, como diz Hegel, ir para o Ocidente não é apenas deixar de ir para o Oriente; é o contrário real, afirma Hegel (embora exista a mesma estrada!).

c) Além disso: "Podemos dizer que a tarefa da logística é estabelecer fórmulas tautológicas" (como: $a [b=a] - b$; ou seja: a implica b , equivale a $\text{não-}a$ ou b). A tautologia é vazia, mas essa "noção vazia" deve ser diferenciada da noção "desprovida de sentido"... Uma reunião de símbolos desprovida de sentido não é nem verdadeira nem falsa, ao passo que a proposição vazia da tautologia é verdadeira"²². A logística encontra-se aqui com a questão enfrentada pela lógica formal. Ela postula que o rigor define a verdade; a verdade, portanto, é vazia? E quem ou o quê virá preencher esse vazio? — A experiência? Mas como é que ela entra nesse vazio? Como recebe sua verdade de uma forma vazia? Ou será que é ela que torna "verdadeiramente verdadeira" a forma? Como? E essa experiência, com suas negações e con-

20. *Principia Mathematica*, edição de 1925.

21. *Idem*, p. XVII.

22. Reichenbach, *loc. cit.*

tradições reais, entra facilmente nessa imensa tautologia vazia que seria o pensamento enquanto pensamento? Certamente, o pensamento humano não é uma substância. Mas é um poder: e isso a logística esquece.

d) Não se vê bem qual seja o interesse de traduzir num simbolismo abstrato uma frase tão clara como "Pedro sabe o que quer". Introduzir funções proporcionais, como q ou s , é introduzir a experiência; mas onde está a dedução? A dedução e o cálculo aparecem com mais interesse nas tentativas de logística matemática, que discutiremos mais adiante.

Indiquemos brevemente o princípio dessa crítica.

Eis uma definição logística:

O número cardinal 2 se define como a classe de todos os pares de objetos diferentes um do outro. É difícil não observar, logo após, que "2" se define pelo par. Ou se admite a "idéia" do número "dois" como uma realidade descrita pela fórmula, caso em que não há mais rigor formal, porém idealismo platônico; ou então temos aí um simples artifício simbólico, caso em que se volta à fórmula $1+1=2$, com seus tradicionais problemas.

e) Admitamos que a "experiência" ou o "conteúdo" venha preencher a gigantesca tautologia que seriam as matemáticas. Essa tautologia conteria, descreveria ou poria em forma a experiência passada. E o futuro?

Que o sol se levante amanhã, eis uma hipótese. Com efeito, não sabemos se se levantará, pois não há necessidade de que um fato exista porque já existiu (Russell).

E Wittgenstein precisa:

Os eventos futuros não podem ser deduzidos dos eventos presentes. O encadeamento causal é uma superstição."

Com efeito, a logística incide apenas sobre conjuntos ou classes (de objetos, de proposições, de conjuntos). E essas classes ou conjuntos podem ser constatados apenas no passado. A indução é rigorosamente impossível. Por esse caminho, é impossível resolver o velho conflito entre a dedução e a indução (que é resolvido apenas por uma lógica da essência e por uma teoria do silogismo indutivo).

f) Finalmente, a logística choca-se com "paradoxos" lógicos que podem parecer sutis aos profanos, mas nem por isso deixaram de fazer correr muita tinta.

23. Cf. Gonsseth, in *Actualités*, p. 524.

"Epimênides, que é cretense, diz que todos os cretenses são mentirosos." É o velho sofisma megárico exercido pela engenhosidade dos pensadores gregos: espécie de adivinhação, pela qual o gênio dos sofistas estimulava a reflexão grega.

Se Epimênides mente, mente ao dizer que os cretenses são mentirosos; e os cretenses não são mentirosos. Mas, então, o próprio Epimênides não mente; ora, ele diz que os cretenses são mentirosos!... Logicamente, como classificariamos Epimênides? No conjunto de mentirosos ou no conjunto dos que dizem a verdade? E, além do mais, a verdade das palavras de Epimênides não implica a sua falsidade? Como conciliar o paradoxo com a lógica pura? E esse paradoxo não é perpétuo? Não é freqüente encontrar mentirosos que confessam ter mentido? E jamais se sabe quando dizem a verdade; podem estar mentindo quando confessam ter mentido...

Em matemática, chama-se de "conjunto enumerável" todo conjunto em que se pode fazer corresponder, termo a termo, os números que o compõem com o conjunto (infinito) dos números inteiros. Por exemplo: o conjunto dos números pares é evidentemente enumerável. Pode-se assim comparar, ao conjunto dos números inteiros, o conjunto dos números primos, o conjunto dos números irracionais ou incomensuráveis, etc. É a "teoria dos conjuntos" de Cantor. Ora, a logística só pode operar com conjuntos enumeráveis; e ela se depara — tal como a própria teoria matemática — com o paradoxo de Zermelo: "O conjunto dos conjuntos enumeráveis é um conjunto enumerável?" A maioria dos matemáticos transforma esse paradoxo, pura e simplesmente, numa espécie de axioma.

Voluntariamente, deixaremos de lado, neste local, a difícil discussão desses paradoxos (paradoxo de Burali-Forti, etc.).

16. Formalização e conteúdo

Toda parcela do conteúdo da vida, do pensamento, da experiência, por menor que seja, pode ser infinitamente analisada.

O movimento do conhecimento, portanto, apresenta-se — como já sabemos — sob um duplo aspecto: por um lado, trata-se de penetrar mais profundamente no conteúdo (é o esforço da razão); e, por outro, retomar o conteúdo, mesmo já reduzido, e analisá-lo, explorá-lo.

As tentativas para "pôr em forma" lógica, ou logística, o pensamento, sobretudo o pensamento matemático, são assim plenamente justificadas. Veremos que o trabalho de "formalização" das matemáticas foi fecundo (notadamente no caso dos trabalhos de Hilbert). Mas esse trabalho não deve ser concebido, metafisi-

camente, como um pensamento que poderia se fechar em si mesmo, se concluir, se reduzir a uma pura forma. Ao contrário, ele serve para *manifestar o conteúdo*, naquilo que este tem de irreduzível. Assim, a própria logística manifesta a irreduzibilidade da negação, da experiência, etc. E é preciso levar em conta o fato de que a logística matemática e as tentativas de "formalização" põem em evidência, precisamente, a parte de fato, de *conteúdo irreduzível*, que é implicada pelo pensamento matemático (ff).

Assim, situadas em seu devido lugar, essas tentativas ganham um sentido válido, embora limitado.

17. O conceito e a idéia

Comprovamos a objetividade do conceito, seu caráter dinâmico. O conceito se forma, progride, se enriquece (em compreensão e em extensão).

No limite extremo, o conceito apreenderia a totalidade íntegra do concreto: o singular (o individual) em sua relação interna com o universal, isto é, não apenas com o "tipo", mas com o mundo inteiro, do qual o próprio "tipo" é um produto. Esse limite infinito — no sentido de uma assíntota matemática — representa a *conclusão do conhecimento, infinitamente longínqua, mas da qual nos aproximamos graças ao progresso do conhecimento* (gg).

A essa conclusão, reservaremos *por definição* o nome de "idéia". *O conceito tende para a idéia*. A posse da "idéia" significaria o desconhecido, já que seria o conhecimento completo de um conjunto de objetos da natureza e, por conseguinte, da natureza inteira, pois nela tudo está ligado.

A idéia existe: existe *na natureza*. E isso porque ela nada mais é que a natureza considerada como determinada, como cognoscível, ou seja, como objeto de um conhecimento humano que começou, aprofundou-se e tende para o seu "fim", para sua meta; que, portanto, em sua definição e em sua consciência de si, envolve essa meta, e a coloca como possível, embora infinitamente longínqua e suscetível de ser alcançada tão-somente na seqüência indefinida das gerações humanas.

A idéia existe; e, não obstante, *não existe enquanto idéia separável da natureza, metafisicamente*. A idéia não se define "em si", pois "em si" ela é apenas saber *virtual*, possibilidade de saber e de agir. Não é possível partir da idéia; só se pode partir do saber humano efetivamente adquirido.

Ao retomarmos aqui uma noção e uma terminologia metafísicas (que vai de Platão a Hegel), devemos advertir que as libertamos de seu envoltório, de suas escamas mortas, para con-

servar apenas seu sentido objetivo e dialético, *seu núcleo simultaneamente racional e real. A idéia expressa precisamente a unidade do racional e do real, a objetividade do pensamento humano, mas na natureza e pela natureza. A idéia é a própria natureza, da qual o homem, o pensamento humano e o conhecimento fazem parte. E é assim que ela contém a verdade do conceito, que é seu conteúdo infinito: a idéia da natureza.*

18. O ser e a idéia

A palavra "ser" tem uma função primordial na expressão do real. "O homem vê" significa: "o homem é vidente" (como se diz em certas línguas, notadamente em inglês). E a proposição quantitativa "a água ferve a 100°" pode ser escrita: "a água é fervente a 100°". Embora nem todas as relações e proposições se reduzam aos juízos com cópula "ser", todas elas implicam o ser (ou sua negação).

Mas "ser" pode ser tomado em dois sentidos, *ademais inseparáveis*. No sentido abstrato, formal, trata-se do ser em geral, indeterminado, *ainda* indeterminado e desconhecido; por exemplo, tal como ele é simples e imediatamente dado na impressão sensível. Trata-se assim, em sua formulação abstrata, do imediato, ou seja, de um pensamento do imediato. "A tinta é", ou "a árvore é"; não sei ainda o que são a tinta e a árvore, mas sei que existem.

Essa forma de imediato, o ser abstrato, foi adquirida por um enorme trabalho do pensamento, já que seu aparecimento caracteriza o "milagre grego". Assim conquistada e "mediatizada" (pois adquirida através de milhões de tentativas, de pesquisas, de abstrações parciais) ela se torna o "imediato" do pensamento enquanto pensamento do imediato, ou seja, o *ponto de partida* do pensamento claro, da determinação pensada e posta sob forma definida. Após ter assim reduzido o conteúdo a um mínimo, o pensamento humano pôde retornar à conquista desse conteúdo, desta feita compreendido e analisado, e não simples e naturalmente recebido, sofrido ou contemplado.

O erro da metafísica foi transpor esse ser para uma realidade absoluta, e, ao mesmo tempo, transformar também o pensamento num "algo", numa substância.

Desde o início da metafísica, da filosofia e da ciência, Parmênides — que acabara de descobrir o ser — proclamou: "O ser é; isso é tudo o que se pode dizer! O ser é absolutamente". Desse modo, ele negava a diversidade, o movimento. E seu discípulo, Zenão de Eléia, pretendia mesmo demonstrar que o movimento, sendo algo impossível, não passava de uma vulgar ilusão. Ao que

Diógenes, o cínico, retrucava: "Eu provo o movimento andando" — ou melhor, ele se contentava em andar, sem dizer nada!

A metafísica, desse modo, envolvia-se na série de seus problemas insolúveis, entre os quais encontramos o famosíssimo "problema do conhecimento", que supõe, por um lado, que o ser pensado está à margem do mundo real; e, por outro, que o pensamento se mantém "em si", interior, independente, fora do mundo, como se fosse uma coisa ao lado de outra coisa, como "um Império num Império".

O "ser" tem um segundo sentido, concreto. O *ser determinado*, rico em sua complexidade, unidade de diferenças e mesmo de contradições, é legitimamente designado com a mesma palavra. Todo o trabalho de nosso pensamento consiste, segundo uma fórmula de Rousseau, em dar um sentido a essa pequena palavra, "ser", mas um duplo sentido, bem como passar incessantemente de um sentido a outro: do ser abstrato ao ser concreto (conteúdo), para captá-lo; do ser concreto (conteúdo) ao ser abstrato, para analisá-lo.

É nesse sentido que se pode dizer: "A idéia é". Isso porque a palavra "idéia" expressa a plenitude da palavra "ser" e do "ser": a *totalidade do ser*, o ser pensado enriquecido infinitamente a ponto de atingir o ser real, a natureza. A *idéia é*; ou seja, a idéia é o ser, ou seja, a *natureza é*. Tão-somente do ser plenamente determinado (concreto) é possível afirmar, sem reservas, que ele é. Disso resulta que a modalidade do julgamento provém de seu conteúdo concreto. (Cf. mais acima, III, 5.)

19. História da lógica formal

Ainda não foi escrita a história da lógica formal. Apenas a esboçamos, até nossos dias. Ela seria a história de todo o conhecimento, "na amplitude global do seu desenvolvimento" (Hegel).

A forma lógica pura representa, exatamente, o "zero" do conhecimento: a ausência de conteúdo, a redução do conteúdo a um mínimo; mas, ao mesmo tempo, representa o começo do conhecimento bem formulado e formado. (Assim, o zero não é um número, apesar de ser um número e mesmo de iniciar a série de números aritméticos.) Como e por que o pensamento grego atingiu essa abstração? Como e por que a emergência do homem acima da natureza, mais atrás mencionada, assumiu essa forma? Era uma forma necessária ou um simples fato histórico? Por que o pensamento grego muito cedo confundiu esse começo da ciência com um acabamento (metafísico) do conhecimento humano?

a). O pensamento grego, — particularmente na Jônia — herdou a elaboração confusa, mas preciosa, iniciada pelas civili-

zações do Oriente Médio, do Oriente, do Egito: fixação de calendários, incios da astronomia, geometria e aritmética prática dos egípcios.

b) Nas cidades e na vida urbana gregas, a natureza começa a ser verdadeiramente dominada por uma técnica superior (navegação, arquitetura, etc.) e por uma organização social (prática, jurídica) já racional.

c) A vida social das cidades comerciais incitava a investigações ainda práticas e já científica: (previsões náuticas e comerciais, procedimentos de mensuração e de cálculo).

d) Na cidade grega, não apenas a sociedade se torna relativamente independente dos eventos naturais, como o indivíduo eleva-se sobre a comunidade natural. As cidades nascem para a *democracia* no exato momento em que o trabalho se divide e se diferencia, em que as opiniões mais variadas se encontram e se confrontam; em que os primeiros ideólogos individualistas — os pensadores solitários — aparecem; em que os sofistas abalam as velhas convicções, fazem aparecer o pró e o contra das opiniões, confrontando-as através da dialética das contradições. Uma história do pensamento reabilitaria os sofistas enquanto gramáticos, enquanto lógicos, enquanto humanistas. Pois eles foram os primeiros a proclamar que “o homem é a medida de todas as coisas” (Protágoras). E, se os sofistas marcaram o incio da decadência grega, se não tiraram nenhuma conclusão válida de sua arte de discussão, isso se deve a que a sociedade grega — por outras razões. — alcançava seu apogeu e, a partir de então, “encalhava”.

e) O pensamento, com a sofística, liberou-se de seu conteúdo; assim, o trabalho de Sócrates, Platão e Aristóteles foi o de definir a *forma pura*, o conceito e a idéia.

Com isso, chegou ao fim o que se chama falsamente de “pensamento primitivo”. A consciência natural (primitiva), rico e profundo *conteúdo* virtual do pensamento, não era ainda um pensamento; ainda não atingira a forma do pensamento. Seus elementos racionais (antes de mais nada, o sentimento da unidade das coisas) não eram nem expressos nem expressáveis claramente; só viriam a sê-lo bem mais tarde, após uma espécie de excesso e de afastamento do pensamento no sentido da forma. No incio da filosofia, o sentimento natural, o conteúdo, aparece como *poesia filosófica*. Mas Aristóteles não é mais um poeta: é um lógico da forma.

f) A consciência natural, desse modo, representa uma apreensão global, confusa, da natureza e do homem ainda confundidos (e, ademais, interpretados de modo religioso, místico). Essa apreensão global e confusa devia ser analisada, separada em seus elementos: a natureza e o homem, o conteúdo e o pensamento.

Dessa análise, a divisão do trabalho, o trabalho artesanal e peculiar, a separação entre trabalho prático (material) e intelectual fornecem — desde a época grega — o fundamento social. Foi assim que apareceram não apenas a forma do pensamento, mas também a consciência clara, a lucidez, que não mais estavam imersas no concreto, mas que não deixavam por isso de ser *momentos* capitais da consciência e do pensamento.

Assim, o *princípio de identidade* de Aristóteles foi um evento *histórico* e, não obstante, *essencial* do pensamento. Ele se liga — mediata mas profundamente — ao poder do homem sobre a natureza, um poder que é simbolizado por esse princípio. Liga-se também à diferenciação social, à individualização, que ele transforma em verdade (cada ser é o que é). O homem, egresso finalmente da natureza, *põe sua atividade num plano especificamente humano*; e, antes de mais nada, seu pensamento, sua consciência da natureza. Assim, ao mesmo tempo em que *é um fato*, promulgado num momento da história, esse princípio tem também um “valor de direito”, uma verdade necessária e *essencial*.

Mas, muito cedo, o pensamento grego se envolve numa rede de contradições, insolúveis para ele: entre o ser de Parmênides e o nada, entre a imobilidade e o movimento. Entre o “*péras*” (o definido; o limitado, no sentido em que um seixo tem contornos definidos; o mundo grego finito) e o *ápeiron* (o indefinido, o móvel, o contínuo); entre o *oros* (determinação lógica) e o substrato das propriedades, o *hipocheimênon*; entre a medida, *métron*, e essa enigmática *híbris*, que representa a turbação, a paixão, o trágico, o devir, a desmesura, tudo o que ameaça o frágil equilíbrio grego; entre as ciências e o mito, etc.

Deve-se acusar o pensamento grego por se ter envolvido nessas contradições, por ter muito cedo oposto Heráclito (o devir, os contrários, a obscuridade das realidades complexas) a Parmênides? Não. Essas contradições fizeram a riqueza desse pensamento. E, além do mais, não era necessário passar por essa etapa? O *péras* é limitado, como um seixo. Antes de chegar à concepção do “ponto” geométrico e do contínuo enquanto conjunto de pontos, era preciso inevitavelmente constituir a potência de abstração e figurar o ponto como um pequeno seixo, a linha como uma sucessão de pontos materiais (pitagóricos), e envolver-se assim na discussão sobre o contínuo e o descontínuo.

O que se pode reprochar ao pensamento grego (se é que se trata de fazer “reproches”) é o fato de ter estancado; de se ter envolvido no impasse metodológico; de ter gasto vários séculos para resolver contradições relativamente simples. Desse modo, foi tão-somente na decadência grega que o gênio de Arquimedes entreviu a solução dos problemas teóricos da geometria (do contínuo), concebendo ao mesmo tempo a aplicação da teoria matemática.

... a *Arithmetica*, que Diófante presentiu a álgebra; que Nicômaco de Génes, Teól. de Basmira, deixando de desprezar o contínuo como algo irracional, entreviram-no como engendrado dinamicamente pelo movimento do ponto inextenso.²⁴

Por que esse aspecto negativo do pensamento grego?

a) Conservou-se estático porque foi *contemplativo*. Encajava o objeto com um respeito que era como que o prosseguimento do terror primitivo e do temor teológico-mágico. Não ousava penetrá-lo através da análise. Permanecia como um olhar, como uma fruição estética confusamente mesclada à ciência, a qual, por conseguinte, ainda não era claramente diferenciada.

b) A democracia grega era uma democracia apenas para os homens livres, que tiveram — e somente eles — o lazer suficiente para pensar. O pensamento grego não deixa de ser um pensamento de aristocratas, destacados da natureza, desdenhosos do contato com o real. Esse contato prático é abandonado aos artesãos, aos escravos. A escravidão serve como tela entre o pensamento e o mundo, entre a idéia e o devir da matéria.

c) A cidade grega sente-se sempre frágil e ameaçada. As lutas intestinas, que traduzem a vitalidade de cada cidade e da própria Grécia, conduzem-nas à perdição. O sentimento trágico, que provém inicialmente do passado (do sentimento do destino, do mundo regido por potências naturais e divinas injustas), desloca-se no curso da história e torna-se o sentimento da fragilidade de uma cultura, do temor diante do que a ameaça. O pensamento refugia-se por um lado na *moral* (busca da salvação, de uma regra de conduta para o indivíduo capaz de torná-lo feliz, mesmo quando tudo conspira para a sua desgraça); e, por outro, na *metafísica* (transformação da forma do pensamento num mundo ideal, concluído e acabado, de verdades belas, contempláveis, eternas).

O declínio do mundo antigo foi o declínio de uma sociedade que, muito cedo, dada a sua estrutura social, havia "enclanhado". A escravidão impediu o desenvolvimento econômico (baixa produtividade do trabalho servil) e a invenção técnica (carentes de conhecimentos científicos, os escravos não tinham, além do mais, o menor interesse em inventar aperfeiçoamentos) (*hh*).

Na aurora do mundo moderno, o trabalho é reabilitado (desde o século XVI); a técnica, a prática, não se colocam mais à margem do pensamento. E, logo em seguida, na aurora desta civilização industrial, Descartes aplica o número à geometria, bem como a matemática à realidade física. As separações são rompidas.

A história da lógica, como elemento da história do conhecimento, é assim — em seus fundamentos — uma história social (uma história da prática social).

20. Papel e lugar da lógica formal

A lógica formal permite compreender esta lei fundamental: o pensamento que conhece opera sobre um conteúdo, mas deve "assimilar" esse conteúdo progressivamente; não deixá-lo no plano do global e do confuso; mas admiti-lo apenas quando analisado e, por conseguinte, quando *determinado* pelo trabalho, ao mesmo tempo duplo e unitário, do entendimento e da razão.

As épocas "metafísica" e "positiva", na medida em que essas designações guardam algum sentido, foram condicionadas histórica e socialmente; mais que isso, foram *momentos* de um desenvolvimento: o do poder humano sobre a natureza, o do conhecimento e do pensamento. Esse desenvolvimento, através dos complexos eventos da história, *desenrolou-se num plano próprio*, não autônomo e separado, mas *relativamente independente*. E isso precisamente a partir da invenção da forma pensada.

Portanto, é legítimo falar de um *progresso* do pensamento, do conhecimento ou do "espírito", contanto que esses termos não sejam separados da história. O progresso não transcorreu sem acidentes; mas, malgrado a diversidade dos povos e das civilizações desaparecidas e atuais, processou-se com certa necessidade interior (relativa). O universal concreto, a razão, o conhecimento, ou, se se quer, a idéia (num sentido *materialista*), realizam-se assim *historicamente*.

As etapas longínquas não desaparecem. Subsistem, superadas, enquanto momento ou elemento, tal como a criança subsiste no adulto. O formalismo deve ser destruído, mas a lógica formal (qualitativa) subsiste; não se deve considerá-la incompatível com a lógica quantitativa, mas sim como um outro aspecto do pensamento, destinado a unir-se com ele.

Não estamos apenas numa época "positiva", porém mais e melhor: estamos numa época de razão dialética e *sintética*.

A época da análise, da separação, do trabalho parcelar, cede o posto a um período de agrupamento, de unificação, de síntese, de razão num sentido concreto. A razão não mais se erige à margem da vida e da história; por conseguinte, reapreende os momentos até hoje dispersos da história, vendo-os em si mesma como seus momentos.

A lógica formal é um dos momentos da razão.

24. Cf. Proclo, *Inst. theol.*, 86; e o comentário sobre o *Timeu*, 115 B.

Capítulo IV

LÓGICA CONCRETA (DIALÉTICA)

*Die sich selbst zerissende Natur aller
Verhältnisse...*

(HEGEL)

1. A dialética moderna

Retomemos rapidamente as considerações que permitiram situar, em seu devido lugar, a lógica formal.

Ela não se basta e não basta.

Apresenta já um conteúdo e não pode separar-se dele. Tende para o conteúdo, através de um movimento necessário e interno. Todavia, enquanto "forma" lógica, reduz o conteúdo ao mínimo estrito.

Se nos ativermos a essa forma, o conteúdo — o real — mantém-se como algo exterior. A forma enquanto tal — forma da identidade, forma logicamente idêntica a si mesma — deixa escapar o conteúdo, o objeto do pensamento, o real. Na medida em que o apreende, imobiliza-o numa "essência" escolasticamente separada, distinta, abstrata: a pedridade da pedra, a sinidade dos sinos.

Ora, o real se apresenta como: móvel, múltiplo, diverso, contraditório.

Se nos ativermos à forma e definirmos a razão através dela (confundindo assim o entendimento com a razão), o real será lançado no irracional. Por um lado, o pensamento se perde no formalismo metafísico. Por outro, envolve-se em problemas e conflitos insolúveis, como é o caso do conflito entre rigor e fecundidade.

1. Cf. Rabelais, *Pantagruel*, I, discurso de Mestre Janotus de Bragmardo.

Em certo momento do pensamento humano, foi preciso literalmente salvar a razão, dilacerada, desmantelada, fragmentada por esses conflitos. Para isso, teve-se de superar a oposição entre a forma e o conteúdo, entre o racional e o real, e descobrir um novo movimento do pensamento, que soubesse mergulhar no real abandonado e nele encontrar raízes e alimentos; que pudesse estabelecer o real, com todas as suas características, no próprio coração da razão; que fosse nada mais que o conteúdo tomado em seu movimento e em sua vida, mas refletido, "informado", tornado claro e consciente.

Foi essa a obra iniciada por Hegel. E o leitor pode agora tomar consciência da importância dessa obra; ela introduziu o pensamento humano numa nova época, num novo grau de desenvolvimento, fazendo-lhe entrever novas possibilidades.

Hegel retomou o movimento natural do pensamento na pesquisa e na discussão. Desse modo, o ou os pesquisadores confrontam as opiniões, os pontos de vista, os diferentes aspectos do problema, as oposições e contradições; e tentam — se a discussão pode ser situada num plano de objetividade e de probidade, e que nem sempre é o caso — elevar-se a um ponto de vista mais amplo, mais compreensivo.

A técnica do diálogo e da discussão tinha sido praticada pelos sofistas, mas com o objetivo de chocar e despedaçar as várias teses, umas contras as outras. Assim, a sofística, malgrado seus méritos — e porque os sofistas eram individualistas, advogados hábeis e interessados, defendendo *inteligentemente* (mediante tão-só a inteligência) tanto o verdadeiro quanto o falso — a sofística tendia apenas a "decompor" a verdade.² Oscilava entre o verdadeiro e o falso, tomados isolada e indiferentemente. Retiremos, pois, da sofística a arte da discussão; vejamos o que pode ser um *diálogo* livre e vivaz, que se move entre teses contraditórias, mas que é dirigido para o verdadeiro por um pensamento seguro e leal. As teses em presença revelam-se então como incompletas, como superficiais, como aparências momentâneas, como fragmentos de verdade.

Damos o nome de *dialética* ao movimento mais elevado da razão, no qual essas aparências separadas passam umas nas outras... e se superam.³

A discussão estéril conduz ao *ceticismo*. O ceticismo, decerto, contém um lado bom, isto é, o *espírito crítico*, que não admite nenhuma verdade sem exame; que só se submete livremente à

2. *Grande Lógica*, III, p. 43.

3. *Idem*, I, p. 108.

verdade estabelecida de modo sólido; que desconfia das afirmações absolutas, definitivas, e as dissolve ao confrontá-las entre si. Assim, o ceticismo introduz no pensamento um elemento, um "momento" negativo indispensável. Mas não se deve parar aí, esquecendo assim a verdade. Tal como a arte da discussão, o ceticismo deve integrar-se a uma razão mais alta. E o espírito crítico, negativo, pode ser apenas um momento.

O dilettantismo joga com os aspectos variados da verdade e do conteúdo da vida. O ecletismo contenta-se em buscar um compromisso entre as teses, em misturá-las; condena-se assim a ignorar a verdade, ou mesmo a não ver a verdade daquelas idéias que ele mistura em uma grossa "sopa eclética", como diz ironicamente Engels. Nem um nem outro têm nada em comum com a razão.

Para o pensamento vivo, nenhuma afirmação é indiscutível e inteiramente verdadeira; nem tampouco indiscutível e inteiramente falsa. Uma afirmação é verdadeira pelo que ela afirma relativamente (um conteúdo), e falsa pelo que afirma absolutamente; é verdadeira pelo que nega relativamente (sua crítica bem fundamentada das teses contrárias), e falsa pelo que nega absolutamente (seu dogmatismo, seu caráter limitado). Confrontando as afirmações, o pensamento vivo busca assim a *unidade superior*, a *super-ração*.

E, por conseguinte, um pensamento que pode se misturar à vida sem se perder; que não hesita em pesquisar no conteúdo rico, informe, múltiplo, da vida humana.

A época de Hegel apresentava as seguintes características:

a) A antiga metafísica revelava, cada vez mais, sua esterilidade. Afastava-se cada vez mais da ciência, por um lado; e, por outro, da ação, da prática, da vida. Os filósofos só se tornavam novamente atuantes e vivos quando eliminavam a metafísica (com o materialismo francês do século XVIII): Quanto à ciência, e ainda que os cientistas fossem frequentemente metafísicos, como Descartes ou Leibniz, ela se desenvolvera à margem da metafísica, contra ela, através de métodos próprios.

A razão parecia condenada à abstração, à esterilidade, caso se mantivesse nos quadros da velha lógica, aprisionada no formalismo metafísico.

b) Todavia, o crescimento das ciências da natureza se fazia acompanhar pela formação de um estado de espírito novo, que foi chamado de espírito histórico. E isso por duas razões. O estudo da natureza revela-a como uma *unidade em movimento*. (Teorias biológicas da evolução: para Lamarck, já no século XVIII, as espécies vivas provinham umas das outras; Buffon e Diderot apresentaram a mesma teoria. Teorias físicas: Kant, embora fosse im-

pregnado de metafísica, emitira a hipótese de que nosso mundo solar proviera de uma nebulosa em processo de condensação.) Por outro lado, a própria sociedade, ao avançar, demonstrava a existência da história, tal como Diógenes demonstrara o movimento. A sociedade medieval recuava diante da sociedade industrial. O período revolucionário e, posteriormente, as grandes guerras napoleônicas haviam abalado o velho mundo europeu, pondo novas formas políticas e sociais no lugar das antigas.

Nessa época, que inaugurava o período verdadeiramente moderno, o conteúdo da vida e da experiência humana aparecia assim como imensamente mais vasto, mais rico, mais variado que um século antes. Colocava-se a questão de *pensar racionalmente* esse conteúdo, sem o que a razão seria condenada e o mundo evoluiria por caminhos irracionais. Além do mais, já se colocava a questão de fazer o balanço dessa época, de tentar a "síntese" de todos os seus elementos e aspectos diversificados.

Hegel propôs-se realizar essa "síntese", mas com segundas intenções metafísicas: em seu pensamento, a síntese deveria ser acabada, definitiva. Devia também ser "reconstrutora" à maneira clássica; em outras palavras, Hegel pretendia extrair de sua cabeça o mundo e a história. Foi esse o lado negativo de seu gênio. Ele era ainda um filósofo separado da prática, apesar do seu gênio e daquele saber enciclopédico que fez dele um "gigante do pensamento". Ele não era mais que um filósofo oficial, um pouco místico e romântico em sua juventude, mais tarde aburguesado, para quem as instituições do seu tempo representavam o fim da história humana. Fato estranho, contradição de uma inconsciência quase infantil, Hegel diz que "tudo é apenas vir-a-ser, só o vir-a-ser é real", mas põe fim ao vir-a-ser da civilização em seu tempo e ao vir-a-ser do pensamento em seu próprio pensamento. Ele diz: "Tudo é contraditório; todo pensamento avança graças às contradições que contém, examina e supera"; e não vê que se contradiz a si mesmo, que seu "sistema" fechado, estancado, acabado, como se fosse um balanço final do homem, deve explodir, avançar, ser superado!

A Revolução Francesa, condicionada por múltiplas causas econômicas e sociais (crescimento da indústria, da burguesia ou Terceiro Estado; crise econômica, financeira e política), fora preparada no plano teórico e ideológico pelos filósofos franceses. Mas essa Revolução não encontrou na própria França os filósofos que a examinassem e dela extraíssem as devidas conclusões. Do ponto de vista moral, Kant foi o filósofo da Revolução Francesa.⁴ Enquanto abalo histórico, enquanto motor da história, o período

4. Consultar o volume do presente Tratado consagrado à Moral.

revolucionário e napoleônico encontrou em Hegel o grande espírito capaz de apreender esse abalo e de inaugurar, ao mesmo tempo, a filosofia da história e a história considerada como filosofia, ou seja, como progresso do conhecimento e do pensamento.

Deve-se ver em tais fatos uma prova da imensa irradiação da Revolução Francesa. Enquanto filósofo oficial da Alemanha e do Estado prussiano, Hegel foi um "filisteu" limitado. Enquanto gênio enciclopédico, que refletiu a imensa massa de fatos e de idéias, o imenso movimento revolucionário, ele inaugurou efetivamente uma nova época: a época da razão dialética.

Hoje, nesta nossa época que prossegue aquele abalo, neste nosso mundo moderno em que as contradições são ainda mais profundas que no início do século XIX (e, em parte, ainda as mesmas), podemos nos inspirar na gigantesca "síntese" hegeliana, mas com liberdade, levando em conta todas as críticas e todos os trabalhos suscitados por sua obra.

Dirijamo-nos diretamente para o mundo, para as coisas — para o conteúdo. Libertemo-nos de todos os traços de formalismo; de todas as obscuras sutilezas da metafísica, reconvertida — como na Idade Média — em escolástica abstrata; de todos os seus "problemas" insolúveis. Sejamos resolutamente modernos. Se o real está em movimento, então que nosso pensamento também se ponha em movimento e seja pensamento desse movimento. Se o real é contraditório, então que o pensamento seja pensamento consciente da contradição.

Para que essa necessidade de um contato direto com o conteúdo possa ser satisfeita, sem que o pensamento deixe de ser um "pensamento", devemos estabelecer rigorosamente:

a) *Do ponto de vista da forma*: que o pensamento se torne móvel e pensamento do movimento, sem perder sua forma determinada;

b) *Do ponto de vista do trabalho efetivo do pensamento*: que ele se mova através das contradições determinadas, pensando-as, refletindo-as, sem se perder na incoerência;

c) *Do ponto de vista dos conhecimentos adquiridos* (pelas ciências), devemos saber se existem, no real assim conhecido, leis universais, que sejam ao mesmo tempo (precisamente porque são universais) leis do real e leis do pensamento: as leis do movimento no real e no pensamento. Essas leis, para serem universais, devem — num certo sentido — ser abstratas (isto é, não se referirem a nenhum objeto particular, não serem nem leis físicas, nem leis químicas ou biológicas, etc.); e, num outro sentido, serem completamente concretas (referir-se a todos os objetos, a todo o real, inclusive ao pensamento) (*hh*).

2. Movimento da forma e do conteúdo

Por conseguinte, vamos nos colocar inicialmente no ponto exato em que deixamos a lógica formal propriamente dita. Consideremos novamente a noção mais geral, a noção de ser, tal como aparece em "A é A". Fomos obrigados a constatar que esse "ser" em geral, que caracteriza a forma do pensamento "puro", é nada mais que o ser abstrato. Ele não significa, não designa nenhum ser determinado. Não possui ainda nenhum conteúdo; trata-se, evidentemente, de uma redução do conteúdo ao estrito mínimo, ao "zero" do conteúdo.

Assim, esse ser vazio, abstrato, é "nada". Reflitamos sobre essa fórmula. Dizendo expressamente que o ser (abstrato) não é nada, estaremos destruindo o pensamento do ser? Não. Dizemos também, expressamente, que esse ser convém a tudo aquilo que é. Tudo aquilo que é pode entrar na fórmula da identidade abstrata: "a árvore é a árvore", "o círculo é o círculo", "o homem é o homem". E, não obstante, esse pensamento tautológico é vazio, precisamente por ser geral. Não diz o que "é" concretamente a árvore, o círculo, o homem. Precisamente por convir a tudo, "o ser" abstrato e geral não convém a nada.

a) Por conseguinte, estamos verdadeiramente num ponto limite: o pensamento do "ser" em geral é um nada de pensamento e um nada de existência. O conteúdo é anulado. O que resta, portanto? Ora, resta o pensamento, o pensamento situado em seu plano próprio, posto em seu lugar! E o conteúdo — anulado — não é nem destruído nem esquecido; subsiste, e nós sabemos disso; sabemos também que é preciso voltar a ele e dizer o que "são" o homem, o círculo, a árvore, etc.

Esse pensamento do ser, idêntico ao do nada, é assim o *começo lógico do pensamento concreto*: O pensamento teve um começo histórico; com a lógica, ele se atribuiu um começo de direito, um começo formal e necessário: o começo de seu movimento próprio, interno, implicado desde então por todo ato de pensamento, do mesmo modo como zero, sendo o começo da série de números, é implicado por toda essa série. "Zero", que é "nada", é também um número de importância capital.

b) Esse começo lógico do pensamento não pressupõe "nada": pressupõe apenas o "nada". E, portanto, um começo "puro", aquele da "pura" forma, da lógica "pura". Temos aí, desse modo, um começo sem desconhecido, sem mistério, sem "substancialidade" metafísica. Em seus inícios, no curso do seu devir histórico, a consciência se banhava no desconhecido: nesse desconhecido que, para o primitivo, aparecia como um mistério em seu sentido próprio, isto é, mágico e religioso. Tomando forma, decantando-se,

a consciência e o pensamento se poem e se afirmam sem mistério interior. *O desconhecido está diante do pensamento*, como seu objeto a conhecer. Não está "nele", no interior do pensamento. Pois este não tem interior; enquanto pensamento, ele pode explicitar seu desenvolvimento a partir de seu começo lógico, sem conteúdo, sem substância, sem "nada" mais que o "nada" inicialmente pensado. Quando o pensamento empresta uma forma a um conteúdo, que é que ele acrescenta a esse conteúdo? "Nada"! Acrescentamos "algo" à concha que separamos do rochedo, à pedra que talhamos? Não; nós as separamos, emprestamos contornos definidos a tais objetos, retiramos alguma coisa deles. O carecimento humano, a ação, têm inicialmente esse lado negativo e destruidor, que é o lado do entendimento, da "forma". Mas essa forma, esse "nada" que separa, que elimina, é humanamente algo capital. É o próprio sentido e o poder do trabalho humano essa capacidade de separar da natureza certos objetos a fim de lhes emprestar uma forma humana. Mas, enquanto forma, ela não é um "algo". A forma não é um ser da natureza, um ser determinado. É, ao contrário, a forma do entendimento, que separa da natureza. *Enquanto forma*, ela não revela nenhum desconhecido. O desconhecido encontra-se tão-somente no *conteúdo* dessa forma (conteúdo natural ou humano, objetivo ou histórico). Ou ainda, se se quer usar a expressão, o pensamento lógico é a forma geral, a forma de todas as formas; e, enquanto tal, é apenas um "nada", embora um "nada" terrivelmente atuante: o negativo, a potência destruidora que é própria do carecimento, da análise, da ação.

c) Portanto, o pensamento do ser "é" também o pensamento do nada. Assim, e somente assim, o pensamento puro torna-se consciência do seu vazio. Mas, precisamente assim, ele já se enriquece. Aparece a si mesmo como exigência de um conteúdo, de um confronto com o real. O pensamento do ser não se mistura com o pensamento do nada numa confusão informe. Mas o pensamento do nada, do seu nada, informa incessantemente ao pensamento abstrato que ele *não é ainda* pensamento de algo. E é assim que essa consciência do nada — esse nada na consciência, que incessantemente a contradiz e a anula, quando ela gostaria de parar e de se fechar em si mesma leva o pensamento a um *movimento*.

Em e por essa contradição, o pensamento é abalado. E devemos observar que, toda vez que um pensamento vivo percebe que ainda não possui o real, o concreto em sua totalidade, ele reproduz em si mesmo esse momento. Percebe não ser ainda pensamento do real; percebe que, se parar, negará a si mesmo e se destruirá.

Em e pela contradição inicial, ser puro e nada puro (abstratos), o pensamento se põe em movimento e torna-se primeira consciência do movimento; do movimento ainda abstrato, por certo, ou seja, do movimento no pensamento, do movimento pensado.

Nesse grau ou momento, o pensamento não pensa ainda em algo determinado. Mas se determina rigorosamente (logicamente) como *exigência de um conteúdo*, de uma realidade, de um algo. E, exatamente por isso, tornou-se uma coisa diversa do que era inicialmente (contradição do ser e do nada abstratos). Progrediu. Desapareceu um primeiro momento. Aparece um segundo momento. Esse segundo momento era chamado, era exigido pelo primeiro; é com todo rigor que ele surge à tona. Ele analisa, explicita o que estava implícito na posição inicial, no pensamento situado em seu pleno próprio. E, não obstante, esse segundo momento não é a repetição dos primeiros termos. Superando a contradição inicial e, por conseguinte, agindo "sinteticamente", ele introduziu o novo.

Assim, o pensamento se determina. Tem propriedades determinadas: movimento interno, afirmação, negação, superação das contradições, exigência de conteúdo. A noção de qualidade — abstrata, geral, qualidade no pensamento e pensamento abstrato da qualidade — esboça-se no horizonte do pensamento e nele se introduz legitimamente.

Enquanto consciência ou pensamento da qualidade, o pensamento atinge um novo grau. Tende já a sair do abstrato. Atinge um primeiro grau de objetividade, ainda muito pobre e insuficiente, mas já real. Pode abordar a análise do conteúdo. Determina ao se determinar, e vice-versa. Descobrirá, nesse processo, a *qualidade*.

Mas a qualidade não pode se isolar. O pensamento não pode parar na qualidade. Já seu próprio movimento lhe revela que ele atravessou graus, que é *mais* objetivo que no início, *mais* concreto. Penetrando no conteúdo, pressente e descobre que lhe é possível penetrar *mais ou menos* nesse conteúdo. Além disso, de modo efetivo, e tanto em seu funcionamento quanto na análise do concreto, o pensamento constata que a qualidade se repete (um ato de pensamento se reproduz *várias* vezes; uma qualidade constatada aparece em *vários* exemplares, de tal modo que uma qualidade constatada e isolada por abstração aparece simultaneamente como geral, porque é uma relação, uma propriedade comum a *vários* indivíduos). Por conseguinte, de dentro (através de seu movimento interno) e, se assim se pode dizer, de fora (no conteúdo, nos fatos), a *quantidade*, por sua vez, se introduz; ela não é aqui deduzida ou construída, como num sistema idealista; ocupa seu lugar, esperada, solicitada pela *exigência do conteúdo*. Tal como no caso da qualidade. E temos aí dois aspectos inseparáveis, tanto do real quanto do pensamento: verdadeiros, relativamente, enquanto momentos ou aspectos; falsos quando são isolados, quando se pára nesse estágio aquele movimento do pensamento que analisa e se analisa, que, por outro lado, se encontra e encontra a totalidade do conteúdo.

A palavra "ser" aparece agora, com clareza, em seus dois sentidos, a um tempo contraditórios e inseparáveis: o ser abstrato, vazio, indeterminado; e o ser rico de determinações, desenvolvido. O pensamento se move entre esses dois pólos: um, o ser abstrato, irreal, que ele parte para conhecer; outro, o ser concreto, desconhecido no início, e que o pensamento não pode extrair ou deduzir do ser abstrato, mas que ela penetra, conhece e determina ao se determinar a si mesmo, e, portanto, a um tempo, "de dentro", por sua exigência própria, e "de fora" (para empregar esse termo clássico que não é inteiramente exato, pois não existe um "fora" propriamente dito), pelo contato com o conteúdo e com o real.

Por conseguinte, as exigências internas do pensamento são as seguintes:

Em primeiro lugar, a *ligação dos termos* que a metafísica conserva separados: o ser e o nada, o ser vazio e o ser pleno, o devir e o ser, a qualidade e a quantidade. Nesse sentido, o pensamento "é", e só pode ser, transição, movimento, passagem de um grau a outro, de uma determinação a outra; ele é, e só pode ser, *relação* com o real e com suas próprias etapas percorridas: pensamento da relação e relações descobertas e, depois, pensadas.

Em segundo lugar, o pensamento se afirma como *movimento de pensamento* ao mesmo tempo que *pensamento do movimento*, isto é, conhecimento do movimento objetivo. Se se imobiliza e se torna pensamento da imobilidade, da separação, ele se destrói. A análise, a separação dos momentos, não podem ser senão momentos do pensamento vivo.

Em terceiro lugar, esse progresso se opera através das *contradições*, mas das *contradições determinadas* e, portanto, "pensáveis". O pensamento atravessa essas contradições e, depois, as relaciona; descobre a relação e a unidade entre elas, determina as contradições em sua unidade e o movimento que as atravessa.

Vamos insistir nesse ponto. "*Contradição*" não significa absurdo. "Ser" e "nada" não são misturados, ou infinitamente destruídos um pelo outro. Descobrir um termo contraditório de outro não significa destruir o primeiro, ou esquecê-lo, ou pô-lo de lado. Ao contrário, significa descobrir um complemento de determinação. A relação entre dois termos contraditórios é descoberta como algo preciso: cada um é aquele que nega o outro; e isso faz parte dele mesmo. Essa é sua *ação*, sua *realidade concreta*. Assim, o pensamento do nada e o nada no pensamento têm como função "negar" a satisfação do pensamento, sua tentação de fechar-se, de contentar-se com o que tem, com o que é. E, precisamente desse modo, eles tornam o pensamento vivo; longe de destruí-lo, fazem dele um pensamento real.

Portanto, a negação não é aqui a negação formal, aquela do entendimento ou da metafísica, o simples "não", como o que tem lugar quando se declara formalmente: "ou sim, ou não...". Trata-se de uma negação determinada, concreta, *ativa*. Essa negação é introduzida com o conteúdo e a consciência (o pensamento) do conteúdo. Portanto, é algo bem diverso da contradição, ou oposição, ou contrariedade, tal como aparecem na lógica formal; isso não impede, porém, que ela envolva aquele elemento de negação que já se manifesta na lógica formal. (Cf. a crítica, anteriormente feita, ao princípio de identidade e às deduções imediatas.)

Em quarto lugar, cada processo importante do pensamento introduz o novo, mas posto em seu lugar pelo movimento e, portanto, compreendido. E cada grau novo se manifesta através de um "salto" do pensamento vivo que avança.

O desconhecido é posto não como "transcendente" e absolutamente exterior, mas *ao mesmo tempo* como interior e exterior: exigido, solicitado de dentro pelo movimento do pensamento que avança para o conteúdo e o desconhecido; e, não obstante, exterior num sentido relativo, ou seja, como algo que necessita ser experimentado, provado, descoberto, a fim de tornar-se conhecido. No que se refere a esse desconhecido, o pensamento nada deve afirmar sobre ele, a não ser que se trata de um desconhecido determinado e, portanto, cognoscível. Em qualquer outra hipótese, o pensamento se destrói: tanto se defini-lo previamente, antes de conhecê-lo, quanto no caso de tomá-lo como algo "misterioso", ou seja, como algo indeterminado e indeterminável, e, por conseguinte, como incognoscível e não como virtualmente conhecido? Ora, são essas operações, precisamente, as que a metafísica efetua. O pensamento se destrói enquanto pensamento a partir do momento em que se separa do conteúdo, a partir do momento em que o conteúdo não é posto como *conteúdo* (natural e social) do pensamento, ainda não apreendido ou apenas globalmente apreendido, ainda não analisado. A operação metafísica começa por essa dissociação do pensamento consigo mesmo, com suas exigências, com seu movimento. E é isso que torna não apenas suspeitas, mas *falsas*, essas abstrações do "transcendente" e do "mistério". Pretendem-se pensamentos quando, na verdade, destroem o pensamento.

Assim, o movimento do pensamento começa a nos aparecer na totalidade dos seus momentos: analisados, determinados cada um em seu posto e recolocados no conjunto. Esse movimento é uma história, uma história "inteligível", um todo *racional*.

3. Movimento da pesquisa

Consideremos agora o trabalho do pensamento, não mais quando esse tenta refletir sobre si mesmo e reaprender a totali-

dade do seu movimento a partir de seu começo lógico — o que é a tarefa da filosofia, lógica —, mas quando trabalha em pleno material, nas ciências.

A experiência nos mostra que nossa razão e, a ciência que ela cria... são, como todos os seres vivos e como o próprio universo, submetidas à lei da evolução; e que isso se processa através de uma série de crises, onde cada contradição ou oposição superada traduz-se num novo enriquecimento.

Para falar apenas das ciências físico-químicas, lembro a contradição entre a teoria do éter imóvel e as experiências relativas à propagação da luz nos corpos em movimento, contradição que foi superada pela síntese⁵ do espaço-tempo...

A antiga oposição entre as duas noções de matéria e de luz cede lugar à noção de uma energia que ora se materializa por transformação do raio em partículas materiais, ora se desmaterializa⁶ pela transformação inversa.

Desde o fim do século XVII, duas teorias se opõem, ambas voltadas para a explicação das propriedades da luz: a da emissão e a das ondulações. Em meados do século XIX acreditou-se — graças à experiência, considerada crucial, de Fizeau e Foucault — resolver a disputa em favor da teoria ondulatória. A nova mecânica que emergiu da teoria da relatividade veio infirmar essa conclusão... Não se trata de eliminar uma das duas concepções, a corpúscular ou a ondulatória; mas, ao contrário, de realizar uma síntese⁷ entre elas, pois a experiência mostra que a luz apresenta características favoráveis ora a uma, ora a outra dessas duas concepções⁸... (Langevin).

Por conseguinte, o pensamento avança reunindo aquilo que separou; mas deve estar claro que essa separação, por sua vez, tem um fundamento nas diferenças e nos múltiplos aspectos do real. Assim, a onda e o corpúsculo não são apenas aspectos que a abstração distingue, tendo em vista o fato de sermos incapazes, num primeiro momento, de apreendê-los simultaneamente. Não são simples correlativos, dos quais o real seria a "síntese". Na verdade, eles se excluem mutuamente, embora se impliquem. São

5. Experiências de Michelson. A luz não é "levada" no movimento, como se se propagasse, tal como se supunha, num corpo "ligado aos outros corpos, no éter". O éter, por outro lado, tinha propriedades *contraditórias*: era mais rígido que o aço e mais sutil que o gás rarefeito. (Nota de H. L.)

6. A palavra "síntese", ao que nos parece, deve ser empregada com precaução. Não mais se trata da síntese "construtora" ou "reconstrutora", mas da síntese que implica um progresso da análise. O termo "negação da negação" é mais exato que o termo "síntese", ou menos sujeito a caução. (Nota de H. L.)

7. Ao se "desmaterializar" no movimento ondulatório, a energia não deixa de ser uma realidade objetiva. O vocabulário ainda opõe "matéria" inerte e energia. (Nota de H. L.)

8. Langevin, em *Lettres Françaises*, abril 1945.

contraditórios, ligados, inseparáveis, e, não obstante, incompatíveis. (Cf. o parágrafo seguinte.) A ciência penetra no conteúdo — no universo, na natureza — através das contradições que, *num certo sentido* (apenas *num sentido*), resultam de seu trabalho de análise. Tendo de penetrar nos fatos, o pensamento começa assumindo pontos de vista *unilaterais*, que aprofunda e supera. Na condição de não parar, de não estancar teimosamente numa das propriedades descobertas, ele reencontra o conteúdo, o movimento, a unidade (concreta, completa) dos pontos de vista unilaterais assumidos pelo entendimento. O pensamento supera e *nega o que há de negativo*, de destrutivo, na análise; e o faz, precisamente, ao liberar o elemento positivo obtido e determinado pela análise, ao colocá-lo em seu devido lugar, em sua verdade relativa.

Os exemplos desse processo de superação poderiam ser multiplicados e extraídos de todas as ciências. Todo real aparece, alternadamente, sob o aspecto do contínuo e, depois, sob aquele do descontínuo. Assim, Darwin explica a evolução pela soma das variações acidentais ínfimas (contínuas); a "seleção natural" conserva apenas as variações favoráveis às espécies. Posteriormente, as "mutações bruscas" (Vries) introduziram o devir histórico em biologia, que a genética — a partir de então — estudou mais profundamente. Finalmente, a concepção moderna (neodarwinismo) assumiu os dois aspectos da questão.

Hereditariedade e evolução aparecem como dois aspectos da vida: a hereditariedade tende à estabilidade, ao passo que a evolução tende à mobilidade. A vida das espécies resulta dessa tradição, incessantemente resolvida por ela.

Descobriu-se que os cromossomos eram os portadores da hereditariedade. Depois, foram decompostos na análise e revelaram-se não como um todo contínuo, mas como um monte de grãos, os genes, cada gene sendo portador de uma propriedade hereditária de caráter diferente. A partir dessa descoberta, depois de um exame mais profundo, os genes perderam sua estabilidade, seus contornos definidos. Fala-se agora em "regiões"; e pode ser que as modificações, as interações entre essas regiões genéticas, sejam precisamente as causas das "mutações bruscas". Hereditariedade e evolução, portanto, unem-se numa concepção mais compreensiva, que descobre em sua unidade o movimento *realmente contraditório* da vida biológica.

4. A ciência adquirida e o movimento objetivo

Consideremos agora não mais, apenas, a ciência que se faz, que avança através de noções provisórias, mas o conhecimento adquirido.

O mundo da prática aparece-nos, inicialmente, como um mundo imóvel, como uma coleção de objetos de contornos definidos: esta mesa, esta cadeira, esta caneta, etc. A propósito desse mundo, Bergson pôde pretender que "nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos"⁹ (objetos fixos, com arestas definitivas); e que nosso pensamento seria um pensamento que recorta e fragmenta. Mas isso é exato, e mesmo assim apenas em parte, tão-somente para esse mundo da ação imediata, próxima, que é aquele do entendimento prático. Sua realidade e sua verdade são incontestáveis; ele existe "em nossa escala". Os procedimentos que permitem sua constituição (a linguagem, a medida) são os procedimentos de qualquer ciência. Todavia, não se pode negar que o exame desse mundo, seu aprofundamento por nosso pensamento, dissolvem bem cedo a calma crença num conjunto de objetos fixos. A satisfação do entendimento não dura. A razão o supera; e reside precisamente aqui a origem da obscura inquietação do "bom senso" diante da reflexão e da ciência.

Mas devemos sempre justificar a aparência, *legitimar os momentos do pensamento*, buscar o "grão de verdade" do erro relativo.

O mundo prático aparece como imóvel por causa do ritmo da vida humana. Não vemos a pedra e o metal se desfazerem sob a ação atmosférica. E, não obstante, eles se desfazem...

Intervém ainda um preconceito social. Na medida em que não apenas a "cultura geral", mas também os "valores sociais" se fundam sobre o que se chama de "conservadorismo", o mundo parece imóvel porque se deseja que ele seja imóvel. Aos reis e à sua corte, parecia que sempre havia existido e sempre existiriam os reis; e, construindo um céu à imagem deles, representavam um "rei" celeste trovejando acima das nuvens e "governando" o mundo. Para muitos, ainda hoje, parece que sempre existirá a mesma lojinha no canto da mesma ruela miserável, as mesmas casas, e, em cada casa, os mesmos objetos familiares, a mesma vida. Carentes de imaginação porque carentes de razão, imobilizam o universo e o humano numa visão mesquinha, estreita.

Além do mais, intervém ainda a exigência do entendimento. Deve-se sempre partir do mínimo de conteúdo no trabalho do pensamento, o qual prolonga o trabalho do *homo faber*, do homem que fabrica instrumentos e objetos. Antes mesmo do pensamento conseguir situar-se em seu plano próprio, conseguir determinar seu movimento próprio, a ação — e isso desde o início da espécie humana — abandonava necessariamente o sentimento obscuro, poético e místico, do universo a fim de criar objetos simples, bem

9. Cf. *Evolution Créatrice*, p. II.

definidos: o arco e as flechas, a alavanca e o martelo, a tenda ou a casa; ou seja, os instrumentos e, num grau superior, os instrumentos que fabricam instrumentos. A ação procede destacando esses objetos, consolidando-os. Toma as coisas por um lado simples, real, mas em certo sentido abstrato e grosseiro: o mecanismo, o espaço e o tempo abstratos e simplificados, que permitem fixar uma data e um local. Antes de compreender os organismos, tinha-se de montar mecanismos: a alavanca, a roldana, etc.

Outrossim, o organismo não se opõe ao mecanismo. Não cai no domínio de um outro método de conhecimento. O organismo mais "organizado" comporta partes destacáveis, peças desmontáveis, que subsistem fora desse organismo (tecidos vivos que são alimentados em laboratórios durante anos) ou que são de tal natureza que o organismo persiste mesmo na ausência deles (amputações ou mutilações de todo tipo). Ademais, como já indicamos, os mecanismos inventados pelo homem apresentam-se freqüentemente na natureza: assim, a alavanca existe naturalmente no braço. O organismo, entretanto, é mais complexo, mais real, mais concreto que o mecanismo. Os mecanismos são obras humanas, produtos do entendimento. A própria noção de "peça mecânica" destacável é uma noção-tipo da inteligência prática. O mecanismo define-se facilmente; "é o que é" logicamente, abstratamente, formalmente. O entendimento busca reduzir o conteúdo, reduzir o complexo a elementos simples, definitivos, isoláveis, de tal modo que o complexo parece-lhe poder ser "mecanicamente" reconstruído. O organismo, ao contrário, é um produto da natureza. E a natureza não cria seus produtos do mesmo modo que nossa ação e nossa inteligência fabricam os seus. Se, mais por metáfora poética que filosófica, emprestarmos à natureza tomada como totalidade uma espécie de consciência, de vontade ou de pensamento, deveremos dizer, com Spinoza, que esse pensamento é tão diferente do pensamento do homem quanto "o Cão, constelação celeste, difere do cão, o animal que late".

O organismo, diferente do mecanicismo, não lhe é "transcendente". Mas é infinitamente mais rico e mais complexo, tão-só pelo simples fato de que envolve a história da espécie, sua "evolução". Portanto, a verdade de todo mecanismo e de toda análise de tendência mecanicista é uma verdade limitada, que se mantém no plano do entendimento prático e do "senso comum" um pouco limitado; o sentido prático é real em seu domínio, mas esse domínio é restrito.

O primeiro trabalho da razão, da ciência, foi o de "negar" essa negação do universo e do movimento, tal como aparece no senso comum prático; mas a ciência só pôde superar a prática social imediata porque emergia dela e porque de modo algum dela se destacava. Mais que isso: a prática fornecia à ciência os elemen-

tos de uma visão mais ampla. Se a prática apresenta tanta dificuldade para "isolar" os objetos, para "conservar" os instrumentos por todos os meios de procedimentos técnicos, isso não decorrerá do fato de que já o entendimento prático sabe, por uma incessante experiência, que a natureza retoma em seu movimento o que se lhe quer subtrair, que o metal se enferruja, que a pedra se pulveriza, que as cores desvanecem, etc.?

Entre esses objetos, que o senso comum assume como separados e distintos, o conhecimento descobre *relações*. E trata-se não apenas de relações lógicas, que permitem classificá-los, mas de relações reais: estes dois objetos distintos, enquanto massas materiais, se atraem (lei de Newton); por conseguinte, não são separados. "Algo" os reúne. A separação é apenas um aspecto, uma aparência, que se torna erro quando é mantida. Conhecer um objeto ou um fenômeno é justamente não considerá-lo como sendo isolado, não deixá-lo *passivamente no hic et nunc*, no aqui e no agora. É investigar suas *relações*, suas *causas*. E, reciprocamente, o mundo que a ciência faz aparecer é um mundo onde as coisas não são apenas separadas e distintas, "*partes extra partes*" (Spinoza), mas ligadas através de *relações reais*. A ciência faz com que um tal mundo apareça; e, reciprocamente, tão-somente um mundo desse tipo é cognoscível. É o mundo racional, o mundo da razão — que supera aquele do entendimento.

Um organismo vivo, o nosso, parece se bastar, parece ser um todo separado? Não é verdade? Através de seu intercâmbio térmico, da alimentação, etc., ele mergulha no meio-ambiente, não se separa desse meio. E ele é inseparável da *espécie*, que vive em nós nas células germinativas. A espécie é um todo; ela mesma, por sua vez, é inseparável do conjunto da evolução e do processo vital.

A vida parece ser separada da "matéria inerte". E, dessa separação, que parece ser uma evidência do mundo dado, do senso comum (já que todo ser vivo se agita e este pedaço de ferro permanece imóvel), a metafísica tirou e ainda tira um grande argumento; ela pretende que exista um "princípio vital" ou um "princípio espiritual da vida", distinto da natureza material. Mas essa separação, tomada absolutamente, é falsa. A matéria é inerte apenas em aparência e para nós, por serem seus ritmos e suas vibrações muito diferentes dos nossos. Ela contém imensas energias; não é mais possível dizer-se, hoje, que ela recebe ou que contém energia: ela "é" concretamente energia. O movimento é o modo de existência da matéria; não há matéria sem movimento e não há movimento sem "matéria", sem realidade objetiva. Neste fragmento de metal, vibram milhões e milhões de corpúsculos. Por outro lado, a morte não significa a ausência de um princípio metafísico. A morte é um processo. Em suma, entre a matéria e a

vida, foram descobertos intermediários (como esses vírus-proteínas recentemente isolados por uma delicada técnica e que se *crystallizam* como os corpos químicos materiais, mas provocando o contágio de uma doença, tal como os vírus orgânicos).

Ao restituir as coisas e os seres em suas relações, a ciência os restitui no movimento. Nada é "absolutamente" estável. Elementos químicos que passavam como sendo rigorosamente definidos (através de um peso atômico constante) são *isótopos*, formados pela mistura de vários átomos de pesos atômicos diferentes. Até mesmo os corpos "simples" se revelam como conjuntos de corpúsculos, de modo que se pensa na possibilidade de engendrâ-los a partir daqueles que são relativamente mais simples (transmutação da matéria a partir do átomo de hidrogênio, de peso 1, constituído por um próton e um elétron). A estrutura dos elementos aparentemente "últimos", como o próton e o elétron, aparece agora como sendo complexa e indubitavelmente móvel. Nas teorias mais recentes, o movimento de cada corpúsculo é calculado levando-se em conta o fato de que ele atua sobre o ambiente e, reciprocamente, que o espaço ambiente — repleto de ondulações — atua ou vai atuar sobre ele. (Mecânica ondulatória.)

Na ciência moderna, até no detalhe do cálculo, está vigilante algo como que uma consciência da totalidade.¹⁰

A medicina moderna afirma que as doenças evoluem, nascem, vivem e morrem (se assim se pode dizer). (Cf. os livros de Ch. Nicolle sobre "a vida das doenças".) E os próprios remédios vêem variar a sua eficácia; assim, as sulfamidias provocam uma espécie de hábito, de adaptação dos germes patogênicos, de modo que os casos de "resistência à sulfamida" se multiplicam desde que essa terapêutica começou a se difundir.

Restituídos em suas relações e movimentos, os fenômenos são repostos no conjunto, na totalidade das *interações* complexas que formam a natureza.

E, então, revelam-se dotados de um caráter profundamente *contraditório*.

A contradição mais flagrante, mais dramática, apresenta-se-nos como aquela entre a *vida* e a *morte* (entre o ser e o nada, mas em toda profundidade e realidade do concreto). Ora, a vida não é exterior à morte; e a morte não é como uma ameaça ou um perigo que atingisse o ser vivo a partir do exterior. Alguns biólogos (Carrel, Lecomte de Nouy) mediram recentemente o *índice de cicatrização*, ou seja, a rapidez de proliferação dos tecidos

10. Bachelard, *Nouvel Esprit Scientifique*, II, p. 5.

que permitem ao ser vivo curar suas feridas e reintegrar sua totalidade, em certa medida, após uma lesão. Ora, o índice de cicatrização diminui imediatamente após o nascimento. Desse modo, o envelhecimento começa no momento em que o ser vivo parece em plena ascensão, em pleno crescimento. Ele já traz sua morte consigo; e o momento de seu nascimento é também, em certo sentido, aquele de sua morte. Viver é consumir e consumir a vida; viver já é morrer. A vida e a morte são estreita e indissolúvelmente unidas. Os contraditórios, concretamente, são unidos — são *idênticos!*

A biologia determina as múltiplas interações do meio interior com o meio exterior (o ser vivo luta contra o meio, mas não pode separar-se dele); do catabolismo e do anabolismo (intercâmbios no interior do ser vivo e entre este e o meio); da hereditariedade e da evolução; da adaptação ao meio e da seleção pela ação mortal desse meio, etc. Temos aí não apenas "momentos" do pensamento, etapas, procedimentos metodológicos, mas também realidades vivas, dramáticas. Por conseguinte, o contínuo e o descontínuo não aparecem apenas como aspectos, obtidos pelo pensamento ao analisar os fatos (decerto, eles são também isso); mas sim como modalidades da ação real, "autodinâmica" (movendo-se a si mesma), da natureza que tudo carrega em seu devir. A mutação é tão real quanto a hereditariedade; e o antagonismo entre elas é tão real quanto o laço indissolúvel que as une. A eletricidade positiva e a negativa — os ácidos e as bases, etc. — são tão reais uma quanto a outra; as interações entre elas são tão reais quanto seus antagonismos fundamentais.

Podemos concluir, sem necessidade de citar indefinidamente os resultados alcançados pelas diversas ciências. Nosso estudo do movimento abstrato do pensamento encontrou-se com o estudo do movimento do pensamento em sua história; e, através disso, encontrou-se com os resultados adquiridos nas ciências da natureza.

As leis universais da natureza (unidade e movimento, contradição e unidade dos contraditórios, etc.) já nos aparecem como leis do pensamento. O pensamento não apenas as descobre, conhece ou reconhece nos fatos; encontra-as também em si mesmo, como leis necessárias e internas.

A lógica concreta, ou teoria dessas leis universais do movimento no pensamento e no real, é o resumo de todo o conhecimento (de toda a história do conhecimento) e também da natureza. Ela resume ao mesmo tempo, como anunciamos, experiências humanas inumeráveis e exigências racionais. Da razão dialética, pode-se dizer que ela "é" dialética no sentido pleno da palavra "ser". Não apenas supera o pensamento formal e o entendimento, mas funda-se diretamente, imediatamente, sobre o conhecimento da natureza e sobre a própria natureza. É dialética porque a natureza

"é" dialética. E é assim que as leis da razão implicam — *compreendem*, no sentido forte da palavra — as leis da natureza; reciprocamente, o espírito não está fora do mundo, pois o pensamento não é senão o homem pensante e atuante, com toda sua vida e sua história.

Essa concepção da lógica concreta (e da razão concreta) implica a liquidação de dois erros metafísicos.

Em primeiro lugar, uma "lei" da natureza não é uma espécie de potência exterior à natureza, governando-a de fora. Essa analogia, inconscientemente aceita, entre a lei natural e o decreto imutável de um deus ou de um monarca — ou, ainda, entre a lei da natureza e uma "lei" jurídica — falseia a maioria das reflexões filosóficas sobre as leis. As leis são "imanescentes" aos fenômenos (e não residem fora deles), porque são leis do devir, de próprio movimento. A primeira dessas leis diz precisamente que, na natureza e no pensamento, no conhecimento e na vida, tudo é um devir. Uma lei desse tipo é universal e necessária, *sc'n ser "eterna" e "imutável"*. Dessas leis universais, devemos diferenciar as leis particulares, as "constâncias" físicas relativas (como, por exemplo, a de que a água ferve a 100°). Voltaremos a isso quando mostrarmos que também essas leis particulares são leis do devir.

O conhecido livro de Émile Boutroux, *Contingence des lois de la nature*, permanece fundado sobre uma teoria abstrata da legalidade. Segundo ele, a idéia de causa ou de lei

... não é a idéia de um princípio *a priori* que rege os modos do ser, mas a forma abstrata da relação que existe entre esses modos.

Por conseguinte, a pesquisa de leis absolutas não pode ser senão uma "má prática" da ciência¹¹, que se revela como uma verdade incompleta e relativa a partir do momento em que se tenta a representação do "entrelaçamento universal". Constatando que as leis não podem ser imutáveis e absolutas, já que o mundo é um todo e um devir, Boutroux prefere — ao invés de dizer que "a lei científica é relativa" — concluir do seguinte modo:

O mundo não obedece às leis imutáveis que a ciência busca e exige; ele não é domínio da ciência, mas da metafísica.

Considerando que as leis particulares devem ser imutáveis e, por outro lado, considerando que os fatos não entram no quadro das leis imutáveis, Boutroux busca mostrar que essas leis são "contingentes" (isto é, acidentais, subjetivas) e que não existem leis universais e necessárias. Disso ele extrai a conclusão de que a

11. *Contingence*, II, De l'être.

...por um lado; e a consciência humana, por outro, são "diversas criações do espírito" (a natureza, obra do espírito divino; a ciência, do espírito humano). Essa crítica metafísica da legalidade abstrata, que pressupõe precisamente a legalidade abstrata como sendo a única legalidade científica, cai diante da noção de "lei do devir". As leis *particulares* são *relativas*; e, por outro lado, há leis universais, necessárias, do devir.

Em segundo lugar, o dilema metafísico — "ou o homem é um ser da natureza, ou é exterior à natureza" — é um falso dilema. O homem não é "um animal" como os demais. E tampouco é exterior à natureza. É um ser da natureza que emerge acima dela e a domina. E isso é um fato, um fato "natural". O crescimento da espécie humana deve ser considerado sem maior espanto que o crescimento de uma criança, que cresce, torna-se consciente, torna-se adulto. A história do conhecimento faz parte da "história natural" da humanidade.

O conhecimento, portanto, *provém da experiência* (o que havia sido reconhecido pelo empirismo clássico). Mas nem por isso ela deixa de constituir, em seu resumo lógico, uma razão; isso ocorre, porém, ao preço de um esforço imenso, secular, de dominação prática da natureza, de abstração, de reflexão, de tomada de consciência. Mediante esse esforço, o pensamento se constituiu, se estabeleceu em determinado plano; em torno dele e nele mesmo, o pensamento descobre *o racional unido ao real: o universal (concreto)*.

A experiência, portanto, não é feita de sensações individuais justapostas, como acreditava o empirismo clássico. Por outro lado, a razão não manifesta no homem uma atividade abstrata *a priori* (metafisicamente anterior à experiência), proveniente de uma realidade misteriosa, Espírito transcendente ou Deus.

A razão dialética supera esses dois aspectos do problema do conhecimento: por um lado, a experiência, o sensível, o imediato; por outro, a abstração, a forma, o raciocínio. As duas "soluções" para o "problema" do conhecimento separavam unilateralmente um elemento do "problema", que se tornava problema precisamente por causa dessa separação. Postos cada um em seu lugar, são relativamente verdadeiros e relativamente falsos: verdadeiros naquilo que viram e falsos naquilo que separaram e negaram.

O racionalismo moderno, concreto, não mais opõe entre si o racional e o real "irracional".

O Sr. Meyerson (notadamente em *Identité et Réalité*) acredita que a razão consiste somente na *forma de identidade* ou de identificação; e que ela luta para fazer com que o real — que a isso se recusa — entre nessa forma. Essa tese reduz a razão ao entendimento e põe o conteúdo como algo estranho e exterior à forma, e o concreto como exterior ao abstrato.

Coagula a razão no nível da pura abstração, da identidade e do princípio de identidade. Reduz a ciência a um esforço inútil, sempre fracassado, de fazer com que o móvel entre no imóvel, o diverso no idêntico. E reduz a reflexão sobre a ciência às tentativas de "formalização" (redução das matemáticas a uma grande tautologia). Meyerson, por exemplo, põe o acento sobre o princípio da *conservação* da energia (unidade da energia em e através de suas múltiplas manifestações) e da *degradação* (qualitativa) da energia. Com efeito, a determinação de uma constante física só é obtida quando se coloca em evidência movimentos e qualidades. Por conseguinte, não pode estar em jogo uma "identificação" dos fenômenos, mas sim a *constatação de uma unidade em e através das diferenças*, o que é coisa bastante diferente.

Brunschvicg afirma:

Uma razão que jamais chega a tomar consciência da realidade não tem nenhum direito a ser chamada de razão. Uma concepção da causalidade cuja essência consista em negar a mudança e o curso do tempo é exatamente o contrário da causalidade.¹²

O racionalismo abstrato e metafísico quis se rejuvenescer e se adaptar às exigências da ciência moderna nos trabalhos do Sr. Meyerson, dos logísticos, etc.; mas não o conseguiu.

Esse racionalismo apresenta, em nosso tempo, um inconveniente de excepcional gravidade. Todo o humano, para tal racionalismo, se encontra lançado fora do racional, abandonado a seus próprios impulsos. As considerações sobre o determinismo, sobre a causalidade e a necessidade, sobre a forma, etc., são tomadas de empréstimo às ciências da natureza; e, acreditamos, a etapas já superadas dessas ciências. Nem mesmo se põe em discussão uma reflexão sobre a ciência do homem, a não ser para afirmar que ela é impossível.¹³ A esse racionalismo abstrato, pode corresponder apenas um tipo de ação: a pregação moral, o sermão, a exortação às paixões para que essas se submetam — e isso sempre inutilmente. Essa cisão, no mundo moderno, entre a razão (abstrata) e o real humano, entre o humanismo abstrato e a vida, teve gravíssimas conseqüências, notadamente uma espécie de gigantesca rebelião das paixões, dos indivíduos e das massas cegas contra a razão vazia e contra a cultura. Foi esse *um dos aspectos* — o aspecto filosófico — do fascismo e do hitlerismo (cujo aspecto político deixamos aqui de lado). O racionalismo abstrato teve sua parcela de responsabilidade no desespero, na angústia, na rebelião de muitos homens que não mais reconheceram na razão o guia capaz de orientar as energias reais.

12. *L'Expérience Humaine et la Causalité Physique*, cap. 36, p. 359.

13. Cf. Boutroux, *Contingence*, cap. VII, De l'homme.

A razão concreta (dialética) superará essa situação infeliz do homem moderno.

5. O princípio de identidade. Seu sentido dialético

Depois de haver provado, nas linhas anteriores, a possibilidade e necessidade de uma lógica concreta, implicando e superando a lógica formal, é preciso retomar — porém em grau mais elevado — as proposições e afirmações já estudadas e, notadamente, o princípio de identidade e a teoria lógica da contradição.

A lógica formal afirma que o ser (cada ser) é o que é; e a metafísica pretendeu extrair dessa afirmação uma definição absoluta do ser (e das verdades eternas sobre o ser).

A isso, na palavra de Hegel, a lógica concreta responde:

... nada existe, no céu ou na terra, que não contenha em si os dois: o ser e o nada.¹⁴

Frase admirável, onde somente as duas pequenas palavras “no céu” podem ser suspeitas de conter sobrevivências de idealismo. Se se trata do céu no sentido astronômico, nada mais justo: as estrelas, como tudo o que nasce, também morrem; e a rapidez de seus movimentos (da ordem de várias dezenas de quilômetros-segundo) ultrapassa aquela das moléculas de nossos explosivos dilaceradores. Mas se trata do céu teológico? No pensamento de Hegel, isso é possível; mas um deus que contém o nada não é mais um deus! Um absoluto que contém sua negação não é mais um absoluto! Nesse ponto, como em muitos outros, Hegel destrói a si mesmo.

Todo devir é começo: o que não era, o que ainda não é, vai ser; passa do nada ao ser. E todo devir é fim. O que termina deixa de ser, vai do ser ao nada. “O ser não ‘passa’, mas já passou no nada e o nada já passou no ser” (Hegel). O que não significa (como gostariam de fazer crer certos críticos da dialética) que o ser e o nada são misturados, são transformados no “mesmo”; ao contrário, são tomados em sua relação, que é uma relação de exclusão ativa um do outro (não de exclusão formal, pois na forma os contrários subsistem simultaneamente, estaticamente, no “espírito”), de tal modo que cada um dos dois, o ser e o nada, desaparece imediatamente em seu contrário.

O senso comum se revolta? Mas que nos mostra ele, senão um ser real (concreto) separado de seu limite no espaço e no tempo, de seu fim, de sua transição em outra coisa? É uma ativi-

14. Hegel, *Grande Lógica*, I, p. 81; e *Morceaux Cholsis*, p. 105.

dade igualmente separada de seu “fim”, uma atividade que é produto de outra coisa que não ela mesma e que é destinada a desaparecer? E, certamente, de um ser determinado não se pode dizer, ao mesmo tempo, que ele é e não é. Mas, por um lado, ainda não chegamos ao estudo da essência, do conceito, do ser concreto. Por outro lado, o ser mais determinado se manifesta como um ser em relação com outra coisa: como um conteúdo em relação com um outro conteúdo e com o mundo inteiro. Portanto, não se trata de dizer que essa casa existe e não existe ao mesmo tempo, que dá no mesmo eu ser e não ser. Trata-se, isso sim, de afirmar que essa casa não pode ser isolada nem de suas relações com o resto do mundo, nem do devir desse mundo. Ela é, e não será mais; terminará chegando ao seu “fim”; isso já está implícito nas relações dela com o resto. O mesmo pode ser dito de nossa existência finita, que — infelizmente! — é limitada em todos os sentidos. . . Assim, nada existe no mundo que não seja um estado intermediário entre o ser e o nada. (O cálculo diferencial — que apresenta toda qualidade em estado evanescente, nem antes de seu desaparecimento, pois então é finita, nem depois de seu desaparecimento, pois então não é mais nada, mas precisamente em seu desaparecimento — o cálculo diferencial é a mais brilhante ilustração desse fato.)

Quem afirma não poder “pensar” a relação dialética entre o ser e o nada tem apenas de olhar em torno de si para encontrar um número ilimitado de representações dessa relação, a mais impressiva das quais é a relação entre a vida e a morte. Quando se trata do ser abstrato, sua passagem no nada, sua unidade com o nada não se prestam a nenhuma dúvida e não oferecem nenhuma dificuldade. O ser abstrato é “nada”. E, não obstante, essa operação — que põe uma diferença — já apresenta um enriquecimento, uma “síntese”, ou, mais exatamente, uma “negação da negação”. O devir (no pensamento abstrato) anuncia-se como sendo essa negação simultânea do ser e do nada. Convertendo-se um no outro, o ser e o nada “devêm”. O devir — terceiro termo — envolve ambos, supera-os, mas conservando o que têm de determinado: precisamente a incessante conversão de um no outro.

As determinações mais concretas implicam, contêm — superando-as — as determinações mais abstratas. *Todo devir real acrescenta algo à noção abstrata do devir, mas implica essa.* “Algo” determinado (esta casa, este homem, este Estado, este regime social) transforma-se ou é aniquilado. O que ainda não é tende a ser, e nasce e, por conseguinte, atua; e o que era vai deixar de ser. O devir é tendência para algo (para um “fim” que será um começo). A tendência implica, em sua determinação, essa passagem incessante do ser ao não-ser e, reciprocamente, essa transição que pode ser analisada através da abstração. A abstração (o ser, o nada em geral, o devir abstrato, em si) é tão-somente uma de-

... bastante pobre. Mas a vida, a vida biológica, social, apresenta, de modo ainda mais visível e mais dramático, esses "momentos" do devir, do nada e do ser. Este ser vivo parece real? Em certo sentido, o é; não obstante, em outro sentido, já não passa de uma aparência; já não é mais, pois o que verdadeiramente "é" são os *germes* que porta em si (que são e não são ele, mas sim a espécie nele, o geral e o universal nele); e, após ter procriado, ele desaparecerá. O mesmo ocorre na história. Um regime, um Estado existem, como, por exemplo, o Império Romano no século II, ou a monarquia de Luís XIV, ou a economia capitalista no final do século XIX. E a análise histórica revela que já não passam de uma aparência em processo de desaparecimento, pois trazem consigo o "germe" de sua destruição: todas as forças que os levarão à morte e que já são e querem ser.

Aqui, portanto, a contradição não é mais inteiramente a contradição formal. Trata-se de uma contradição "em ato", para empregarmos uma velha expressão aristotélica. Essa contradição dialética tem sua raiz profunda no conteúdo, no ser concreto: nas lutas, nos conflitos, *nas forças em relação* e em conflito na natureza, na vida, na sociedade, no espírito humano. Não apenas A, a identidade imóvel, não basta e não se basta, como também, no real e no pensamento, A torna-se necessariamente, ao mesmo tempo, A' e não-A', depois A", etc.

A contradição dialética (na condição de ser tal, e não uma oposição formal ou uma simples confusão) deve ser encarada como *sintoma de realidade*. Só é real aquilo que *apresenta contradições*, aquilo que se apresenta como unidade de contradições.

O homem é real e viril na medida em que luta contra a natureza, ele, que é um ser da natureza.

O homem é tanto mais rico espiritualmente quanto mais apresenta aspectos múltiplos e contraditórios. E a virilidade, nesse caso, consiste em manter as contradições, em suportá-las — apesar da luta e da dor — a fim de nada perder delas.

Por conseguinte, chegamos a desmentir expressamente o princípio de identidade, já que, de fato, colocamos como uma espécie de critério lógico do real a contradição interna e disso extraímos um regra metodológica: "*Para determinar o concreto, o mais ou menos concreto, descubra as contradições*".

Mas isso é apenas para promover esse princípio a nível superior e superá-lo, conservando-o:

a) A contradição, o ser contraditório e seus momentos são determinados. São o que são.

b) A contradição dialética não é apenas contradição externa (exterioridade dos termos contraditórios), mas *unidade das contradições*; IDENTIDADE. E pode-se dizer que a dialética é a ciência que mostra como as contradições podem ser concretamente

(isto é, *vir a ser*) idênticas, como *passam uma na outra*; e que mostra também porque a razão não deve tomar essas contradições como coisas mortas, petrificadas, mas como coisas vivas, móveis, lutando uma contra a outra e passando uma na outra em e através de sua luta (tal como o *germe*, que é produzido pelo ser vivo, que é ele, mas já não é mais ele e quer ser por sua própria conta, e impele para seu "fim" o ser que o produz; ou como o *ideal*, que é algo diferente do real, que luta contra ele, mas que não é nada se não introduz no devir real profundas raízes e se não se *realiza*, deixando assim de ser ideal).

Pode-se dizer, com Hegel, que a proposição "todas as coisas são em si mesmas contraditórias" expressa a verdade concreta; e que se deve destruir este velho preconceito da antiga lógica, segundo o qual a contradição não seria uma determinação tão essencial quanto a identidade. E isso porque

... se se tratasse de hierarquia, e se as duas determinações (identidade e contradição) tivessem de ser tomadas separadamente, seria necessário considerar a contradição como sendo mais profunda. Diante dela, a identidade é apenas a determinação do ser morto, enquanto a contradição é a raiz de todo movimento e de toda vida; tão-somente na medida em que uma coisa apresenta uma contradição em si mesma é que pode se mover, que possui um impulso e uma atividade. A contradição é o princípio de todo movimento interno...

E, mais adiante: "*A identidade abstrata consigo mesma ainda não é vida*"; ela deve "sair de si" e pôr-se em movimento. Desse modo:

Uma coisa é viva tão-somente quando contiver em si a contradição, quando for essa força que apreende e conserva a contradição em si.¹⁵

Na maioria dos casos, essa contradição se oculta para o bom senso por causa da simplicidade das determinações; mas, a partir do momento em que as relações são determinadas mais de perto, essa contradição se revela, desde as relações mais banais (pai e filho, "o caminho para o Leste é também aquele para o Oeste") até as mais complexas. De modo que a representação vulgar (o bom senso) contém sempre, *sob a aparência da unidade* (da identidade), a contradição, mas sem tomar consciência da mesma; e tão-somente a dialética, aguçando a consciência (Hegel), *aguçando as diferenças "embotadas" pelo bom senso*, chega à captação do essencial, da contradição, *em vez de conservar-se numa confusa unidade ou numa identidade abstrata*.

Assim, a representação vulgar, o bom senso, capta, por um lado, a unidade ou identidade de cada coisa (o pai é o pai e o

15. Grande Lógica, II, p. 67 e segs., *Morceaux Choisis*, p. 127 e segs.

filho é seu filho), e, por outro, a diferença (e, assim, a contradição); mas não capta a transição, a relação, a conexão viva, a contradição dialética. As pessoas "espirituosas" (com suas ironias, brincadeiras, trocadilhos) captam frequentemente as contradições, mas sem chegar até uma precisão dialética. Tão-somente a razão aguça a diversidade embotada das diferenças, a simples diversidade das impressões e dos pensamentos, para ir até a essência, até a contradição. E é somente nesse cume, nesse ponto aguçado da consciência, que as diversidades, por assim dizer, põem-se em movimento, descobrem suas relações e reassumem para nós (em nosso pensamento) o caráter dialético que é "a pulsação interna do movimento espontâneo e da vida" (Hegel).

c) E, não obstante, a dialética não é uma espécie de apologia da contradição. A contradição interna é uma lei da natureza e da vida: uma lei dolorosa. A mãe que traz o filho no ventre, e que lhe dá sua substância e ainda se arrisca a morrer para que ele nasça, vive sob o domínio dessa lei, ainda que não a conheça. Mas a contradição, em si, é insuportável. O devir, que tem como raiz profunda a contradição e que é essencialmente "tendência", tende precisamente a sair da contradição, a restabelecer a unidade. Na contradição, as forças em presença se chocam, se destroem. Mas, em suas lutas, elas se penetram. A unidade delas — o movimento que as une e as atravessa — *tende* através de si para algo diverso e mais concreto, mais determinado; e isso porque esse "terceiro termo" compreenderá o que há de positivo em cada uma das forças contraditórias, negando apenas seu aspecto negativo, limitado, destruidor.

E talvez seja assim (e é preciso revelar prudência, por serem esses domínios até aqui pouco explorados) que, a partir da natureza aparentemente inerte, constituem-se — na oposição e na tensão recíproca dos elementos materiais — certos conjuntos dotados de unidade. (Os sistemas eletrônicos tendem, ao que parece, a reencontrarem sua unidade após cada ruptura, sendo cada evento devido à ação de forças contraditórias, positivas e negativas.)

Envolvido por múltiplas forças contraditórias, o ser vivo resolve "em ato", a todo instante, essas contradições. *A partir do momento em que cessa a contradição, cessa a vida.* Mas, do mesmo modo, a partir do momento em que a contradição deixa de ser *resolvida* — a partir do momento em que o corpo vivo não é mais capaz de "conservá-la em si mesmo", de continuar a ser o mesmo através do seu movimento interno, de suas secreções e de suas trocas, da formação e do desaparecimento de suas células — o corpo desaparece igualmente.

Mais próximo de nossa consciência, o pensamento só vive por causa das contradições, mas triunfando sobre essas contradições (resolvendo os problemas que elas colocam) ao superá-las.

Desse modo, o princípio de identidade assume um sentido novo, um sentido *concreto*. Se a contradição é *mais essencial* (pois, observação importante, existe o mais e o menos essencial, sem o que tudo se colocaria no mesmo plano e não haveria nada essencial!) que a identidade, a identidade nem por isso deixa de ser essencial. Sem contradição, a identidade estagna. Para ser, para viver, para vir a ser, é preciso dilacerar-se do interior. Mas, através da contradição, a identidade se restabelece em nível superior. Sem isso, o ser (ou o pensamento) se encaminharia rapidamente para sua ruína. Assim, a razão, o conceito, ou simplesmente o ser vivo, repousam sobre contradições *resolvidas*.

A identidade, portanto, é *posta em seu lugar*, no movimento (no conjunto de relações, diferenças, interações e contradições que formam a realidade concreta).

Assim, em suma, a contradição dialética é real. Os contraditórios são forças, lutas, choques (ainda que essa imagem seja tomada ao mecanicismo e constitua apenas uma metáfora para uso do bom senso!).

E, por outro lado, a contradição, causa (razão de ser) do movimento, é igualmente movente. Onde for possível captar o processo, na vida, na sociedade, no pensamento, podemos reservar o nome de *opostos* para os elementos cuja contradição conserva-se em estado latente e não passa de uma diferença "aguçada" (o caminho para o Leste é o caminho para o Oeste); o nome de "*contrários*" para as forças que já se encontram em luta surda, cuja contradição amadurece (por exemplo, o Terceiro Estado e a feudalidade no decorrer do século XVIII); e, finalmente, o nome de *contradição* propriamente dita para o momento de crise, quando o movimento se precipita, tendo em vista que a resolução (o salto) aproxima-se inevitavelmente numa tensão extrema e o ser e o nada se confrontam ativamente (a vida e a morte); e isso porque, finalmente, o ser em questão (vivo, ou social, ou "espiritual" quando se trata de uma idéia) deve-se superar-se ou então desaparecer.

6. O princípio de causalidade

Esse princípio, classicamente, é assim formulado: "Todo efeito tem uma causa". E, sob essa forma, é um princípio lógico, rigoroso, tautológico; pois não há efeito senão onde há causa e a noção de causa implica a de efeito. Quando o princípio de causalidade é formulado como "tudo tem uma causa e a mesma causa precede o mesmo efeito", não se sai da tautologia. Como será possível saber que a causa é a mesma, a não ser pelo mesmo efeito? E, nesse caso, por que causa e efeito se identificam?

Se a causa é definida como diferente do efeito, a relação entre causa e efeito torna-se obscura; a causa "produziria" seu efeito por meio de um poder misterioso. E, por outro lado, o pensamento lógico-metafísico mistura facilmente o mistério e a tautologia. O ópio é a causa do sono. "Produz" o sono. Por quê? Porque tem uma virtude dormitiva.

Dadas as dificuldades que apresenta, a noção de "causa" foi criticada (Hume, Comte, etc.). Segundo essa crítica dos empiristas, o hábito de assistir a certas sucessões de fatos permite-nos prever (empiricamente) o que vai se passar; bato numa bola de bilhar com outra bola: a primeira colocar-se-á em movimento. Espero que isso aconteça. A familiaridade com o fato sensível — o hábito — me dá a impressão de saber o que se passa. Chamo o movimento da primeira bola de "causa" do movimento da segunda; e acredito que a primeira comunica à segunda alguma coisa, sua força, seu movimento. Mas, na verdade, não sei o que se passa. Meu conhecimento é apenas ilusório, fundado não sobre uma ciência, mas sobre o hábito e a familiaridade. Seria melhor não falar de "causa", mas simplesmente de "antecedente" (o movimento da primeira bola antecede o da segunda); ou, ainda, de "relação constante e regular", fazendo-se todas as reservas sobre "o que se passa", negando mesmo que se passe algo fora de nossas sensações (empirismo radical) ou afirmando que não saberemos jamais o que se passa (positivismo de Auguste Comte).

E, não obstante, "passa-se algo". E a ciência se interessa por esse algo. Esforça-se para penetrar nesse algo. Tomemos dois fenômenos, A e B. Ou a "relação" entre eles é estranha; e então a ciência é impossível, mas também o é a ação prática mais simples sobre tais fenômenos; ou a relação entre A e B é real, isto é, não exterior à realidade deles; ela manifesta ou expressa algo do que está em causa e, por conseguinte, "daquilo, que se passa" neles. E, nesse caso, isso vale tanto para a relação de A e B conosco (com o cientista) quanto para a nossa relação (aquela da experiência humana, do poder de ação e de previsão do cientista, de seus instrumentos de ação) com eles.

Por conseguinte, ou (e aqui o dilema é formal) as relações entre essas três existências, A, B e o cientista, são exteriores a cada uma delas, fictícias, abstratas, fortuitas ou "subjativas" (e, nesse caso, não mais se compreende como essa relação possa dar lugar a uma "lei", a uma fórmula capaz de relacionar, por meio de uma função matemática, o antecedente com o consequente); ou então essas três existências, que são inseparáveis a partir do momento em que o pensamento científico realmente as estuda, estão em conexão real e intrínseca. Formam um mundo, uma interdependência; o cientista, o homem, faz parte desse mundo; e, nessa interdependência, nessa conexão das partes do mundo, as coisas "em si",

isto é, num primeiro momento exteriores e estranhas, tornam-se coisas "para nós", para nossa atividade, para nossa pesquisa. A ciência moderna (desde Einstein e, mais ainda, desde a teoria dos quanta) supõe a ação recíproca do mensurado sobre o mensurante, e vice-versa.¹⁶ Nesse caso, é preciso que o cientista seja "causa" quando ele faz agir A sobre B em uma "experiência"; e é preciso que ele então atinja "algo" que faz parte de A e de B, um "algo" segundo o qual A é "causa" ao agir sobre B. Sem causas e sem causalidade, não há ciência. A causalidade não se reduz à sucessão empírica, nem à "lei" no sentido positivista da palavra, à simples função matemática conectando duas variáveis (A e B) a respeito das quais nada se saberia. Singular ciência seria essa, confessando que nada sabe! E isso é tão verdadeiro que o *instinto racional* dos cientistas (na falta de uma razão dialética consciente) impele-os a buscar sempre a coisa através das relações, a causa através de suas manifestações; impele-os a não deixar a lei isolada e a explicar as próprias leis. Com efeito, é esse o objetivo (no sentido preciso e pleno da palavra) de todas as grandes teorias modernas (teoria eletrônica da matéria, que explica um grande número de leis físicas e químicas; teoria genética, que explica muitas leis biológicas; teorias sociológicas, como o materialismo histórico, etc.).

Hume, Kant, Comte e Stuart Mill tiveram razão ao querer excluir toda metafísica (confessa ou latente) contida na noção de causalidade. Mas, apresentando a relação como um vínculo fictício e externo entre fatos sensíveis heterogêneos (pondo todos os fatos num mesmo plano, de tal modo que as relações não derivam da natureza das coisas, mas da ordem arbitrária segundo a qual nosso espírito as examina), comprometeram a própria ciência.

A metafísica de origem aristotélica transformava a noção qualitativa de causa numa mistura de mistério e de tautologia (a virtude dormitiva do ópio). Não obstante, a "qualidade" da água não é causa de sua ebulição a 100 graus? Pois, se este líquido aqui presente não é água, se não entra nesse tipo e nesse conceito, então não entrará em ebulição a 100 graus. Por outro lado, a quantidade pura, formalmente isolada, não reflete uma causalidade qualquer. Certamente, pode-se dizer que $f(x)$ é causa da curva representativa. Mas de onde pode provir a correspondência da equação e da própria curva com um fenômeno físico? Essa correspondência, que é algo efetivo (já que a física matemática existe), deve ser justificada, explicada. E são justamente os cientistas que disso se encarregam, buscando notadamente nas teorias as causas reais, explicativas das leis.

16. Cf. Brunschvicg, *L'Expérience Humaine et la Causalité Physique*, cap. 40, p. 407; cf. também *supra*, II, 3.

Mas falar de uma causalidade, ou de um "determinismo" matemático, não é uma ficção já que $f(x)$ não é "causa" do conjunto de fenômenos que essa função deve expressar. A causalidade puramente quantitativa não existe — a não ser que imaginemos, como Descartes, Spinoza e Leibniz, um deus que cria o mundo mediante o cálculo. Mas, nesse caso, calmos numa metafísica mais obscura do que aquela que se pretendeu combater!

A ciência, portanto, requer a causalidade; e a causalidade, pelo menos em certo sentido, só pode ser qualitativa.

A razão dialética esclarece com facilidade essa obscura questão. Com efeito, a causa de um fenômeno qualquer só pode ser o devir do mundo em sua totalidade. Estudar um fato, querer conhecê-lo, é — depois de o ter discernido, isto é, isolado pelo menos parcialmente — restituí-lo num conjunto de relações, que se estende paulatinamente a todo o universo.

Se todo fenômeno faz parte de um universo, de uma interação universal, então é inútil buscar-lhe "uma" causa. Essa maneira de conceber a causalidade permanece metafísica. E a metafísica latente rapidamente se traduziria em pensamento. A "causa" do fenômeno, desse modo, ver-se-ia preso a uma cadeia rígida como um último elo. Ou inexistiria um primeiro elo, caso em que toda a cadeia se faria ininteligível; ou então, como é mais freqüente, com a metafísica, com Aristóteles, por motivos de comodidade explicativa, decreta-se arbitrariamente que é preciso um primeiro elo (*anapche stenai*, é preciso parar...); e esse primeiro elo seria uma causa primeira, um deus.

Colocando-se assim cada fenômeno no final de uma cadeia rígida, o universo vivo se decomporia em encadeamentos fatais, mecânicos, vinculados a decretos misteriosos, mas sem que houvesse lugar para o devir, para o homem, para sua ação e seu poder (sua liberdade).

Por outro lado, numa interação, a causa é por sua vez efeito e o efeito é causa (exemplo: o estado geral deficiente de um doente conduz a uma lesão tuberculosa, a qual, por sua vez, reage sobre o estado geral dele). É por isso que o pensamento que quisesse apreender a causalidade sem usar o método dialético se encontraria diante de uma tautologia: a causa é efeito, o efeito é a causa. A tautologia em questão reduziria aos limites de uma repetição formal a reciprocidade de ação, que é uma realidade da natureza.

Mas, então, desaparece toda causalidade? Todo fenômeno mergulharia na imensidão da natureza? A ciência não seria assim, mais uma vez, comprometida?

Não, porque nessa interação qualitativa apresenta-se o mais e o menos, ou seja, condições que não são, nenhuma delas, "a"

causa absoluta do fenômeno, mas que o condicionam em conjunto; e isso de modo "mais ou menos" próximo. Entre as relações de um fato, existem as mais e as menos essenciais. E pode-se, para estudar o fenômeno em questão, deixar de lado — momentaneamente e sob um certo aspecto — as relações menos essenciais. E assim que se constitui, legitimamente, um objeto de pensamento (que deve ser considerado apenas como momentâneo, relativo, aproximativo e provisório).

Retomemos, para expressar o devir e a interação de todos os seus elementos, a imagem do rio. Nem todas as partes do rio correm igualmente. Além da espuma que se situa no alto, existem as correntes mais profundas. A espuma também faz parte do rio, mas ela só nos interessa se revela as correntes profundas. A espuma desaparece; os redemoinhos e as grandes correntes se conservam. Assim, o inessencial, o que não é causa de modo "profundo", se desfaz, desaparece. A "causa" é o lado calmo e profundo da corrente; é esse que recorta a margem e manifesta a orientação do rio. Mas, certamente, o rio em sua totalidade muda, já está mudando...

Pela reciprocidade da ação, o universo é um todo. Mas, pela reciprocidade de ações imediatas e "mais" próximas, constituem-se, nesse devir total dos conjuntos, totalidades parciais, organismos.

Assim, a causalidade científica pressupõe um mundo — nosso mundo — no qual a qualidade não se separa do "mais e do menos", do aspecto quantitativo.

O princípio de causalidade, tomado de modo formal e rígido, recebeu freqüentemente uma extensão absoluta, sob a forma do princípio do determinismo. "Todo efeito tem uma causa. As mesmas causas produzem os mesmos efeitos. As mesmas causas voltam." Ou ainda:

1. A ordem da natureza é constante e as leis não sofrem exceção.
2. A ordem da natureza é universal e não existem fatos ou detalhes de fatos que não sejam regulados por leis.¹⁷

Esse princípio do determinismo, de uma rigidez absoluta, passou por ser, durante muito tempo, o postulado ou pressuposto da ciência, "o fundamento da indução".

Taine, num texto célebre, expressou seu êxtase diante do "axioma eterno", cujas consequências, em sua totalidade, desenvolvem-se inexoravelmente.

Assim, o determinismo assimilava o universo a uma espécie de imenso projétil, cuja trajetória seria determinada previamente e, até mesmo, eternamente.

17. Goblot, *Traité*, pp. 313-314.

A maioria das críticas eventualmente dirigidas à ciência eram verdadeiras em relação ao determinismo absoluto, mas tão-somente a ele. Esse determinismo "desumanizou" o universo. Propunha à inteligência uma imagem desesperante do mundo, exigindo-lhe a contemplação do "axioma eterno" e o desenvolvimento fatal dos fenômenos. A ciência determinista, devia opor-se inevitavelmente uma metafísica, isto é, um refúgio ilusório da liberdade e da esperança.

Mas o determinismo absoluto leva ao absoluto um aspecto restrito e limitado da ciência: o mecanicismo. Esse determinismo exclui o acaso. Ele foi desmentido pela própria ciência, no momento em que essa descobriu o acaso na natureza; e também que o acaso não somente não é incompatível com a "legalidade", mas que muitas, se não todas, as nossas leis são leis do acaso.

Quando, por acaso, deixamos cair uma agulha num quadrilátero cuja dimensão é o duplo do comprimento da agulha, a relação do número de lançamentos após os quais a agulha corta o quadrilátero na totalidade dos lançamentos tende para $\frac{1}{\pi}$ ou seja, 0,3183089 (método do lançamento da agulha). Temos aqui uma lei do acaso. As leis do acaso são leis de médias, de massas, de grandes números, leis estatísticas, como é o caso de certas leis sociológicas relativas ao número de nascimentos, mortes, acidentes (e até mesmo de cartas postas no correio, a cada ano, sem estarem endereçadas!), número que é mais ou menos constante, na condição de ser examinado num tempo e num espaço bastante grandes.

Suponhamos que um gás seja composto por partículas animadas de grande velocidade, cada partícula movendo-se ao acaso. Se consideramos um tempo bastante pequeno e um elemento também pequeno da superfície interna do vaso que contém o gás, pode ocorrer que nenhuma partícula choque-se com a parede durante esse tempo. Mas, se considerarmos uma parte da parede relativamente grande com relação a essas partículas (portanto, à nossa escala), bem como um lapso de tempo igualmente à nossa escala, a lei dos grandes números e o cálculo de probabilidades mostram que um número mais ou menos constante de partículas chocar-se-á contra a parede. A pressão do gás contra as paredes do recipiente que o contém é assim explicada (teoria cinética dos gases). Se reduzirmos pela metade o volume oferecido ao conjunto das partículas, o número daquelas que se chocarão contra o mesmo elemento da parede, durante o mesmo tempo suficientemente grande, será mais ou menos duas vezes maior, o mesmo acontecendo com a pressão. A lei de Mariotte é assim explicada como uma lei aproximativa, à nossa escala; em suma, como lei de massa, como lei estatística.

Decerto, o acaso aparente pode dissimular uma conexão ainda desconhecida. Mas não parece que se possa negar a existência objetiva do acaso. A questão é que *acaso e necessidade* (ou lei) são dois aspectos igualmente objetivos, contraditórios e dialeticamente unidos, da natureza (hh).

Assim, o princípio do determinismo, em sua essência, revela-se como sendo de natureza teológica. Em pleno "positivismo", a doutrina do absoluto sobrevivia sob essa forma pseudocientífica: o axioma eterno; o mecanicismo transposto em verdade eterna; a negação de uma conexão dialética entre as coisas, das leis do devir como leis do acaso.

Outrossim, o determinismo confunde duas coisas bastante diversas: a determinação, por um lado, e o encadeamento mecânico, por outro. *Todo ser é determinado*,¹⁸ decerto, mas determinado em seu movimento, em seu devir, o qual comporta uma espontaneidade ou "autodinamismo" (*Selbstbewegung*) da natureza; isso significa que ele é determinado de modo não mecânico. A lei do devir é que a semente se torne árvore e a criança chegue a ser adulto. Mas nenhuma combinação de elementos "simples", obtidos através da análise da semente ou da criança, dará a árvore ou o adulto. O que esta criança virá a ser depende de circunstâncias, de acasos; ela pode até mesmo morrer antes de tornar-se adulto. Mas ela traz consigo sua lei. Essa lei é determinada, sem ser um "determinismo". E se, mais tarde, a criança de hoje for reencontrada no homem, isso só acontecerá enquanto "momento" superado; o homem será ainda a criança que foi e, não obstante, não mais o será. A lei do seu devir diz apenas que, numa idade determinada (quantitativamente), ele atravessará uma crise de transformação que o converterá em homem.

O determinista exige que se lhe garanta o eterno retorno das mesmas causas mecânicas. Ao cientista, basta-lhe dizer: "O fenômeno que acabo de atingir, de destacar pela análise, não é uma manifestação superficial que se nega e se destrói à sua simples aparição (como a espuma do rio, que é logo desfeita e desaparece). Superei essa zona superficial. Penetro numa corrente mais profunda. Além do mais, existem outras correntes mais profundas ainda; o fenômeno, assim, é apenas uma parcela do universo... Por outro lado, é pouco provável que eu atinja um ponto e um momento de descontinuidade total, um ponto no qual o curso do rio, em sua totalidade, se alterasse completamente. Decerto, não é de excluir essa possibilidade, mas acredito que é bem difícil que isso ocorra... Portanto, na zona atingida por minha investigação, nesse grau de profundidade e objetividade, se eu descobri um

18. Cf. *supra*, II, 9.

regularidade, uma lei, adiantarei reservas quanto ao seu caráter definitivo e absoluto, mas a proclamarei sem hesitação, pois acredito haverem bem poucas possibilidades de que essa regularidade seja uma ilusão, um engano, destinado a ser desmentido pela natureza. Assim, por um lado, não se pode jamais esperar uma experiência 'crucial', que viesse a garantir a coincidência absoluta e definitiva de minha lei com um determinismo rígido da natureza. Por outro lado, não há necessidade de uma imensa quantidade de experiências para que a correspondência de minha lei com o curso da natureza torne-se uma certeza *relativa*. Um número bem reduzido de experiências é suficiente, na condição de que o grau de precisão da minha fórmula concorde com o grau de profundidade e de objetividade que atingi na natureza. É uma questão de *grau*, de *escala*, que sou capaz de julgar em nome de toda a ciência já adquirida...¹⁹

Não há necessidade de nenhum outro "fundamento" para a indução. O "instinto racional" do cientista o adverte quanto a esse ponto, antes mesmo que a razão dialética venha esclarecer a questão.²⁰

A natureza metafísica do pretensão "princípio de determinismo" revela-se através dos comentários filosóficos de que foi objeto. Formulado em toda sua rigidez, ela deixa em suspenso um "problema": "As mesmas causas (mecânicas) devem voltar eternamente? Como isso pode ocorrer? Que poder é capaz de garantir esse retorno?" Um tal poder só pode ser suprafísico, exterior à natureza. É essa, como efeito, a resposta dada à questão assim colocada pelo metafísico J. Lachelier, em seu livro *Fondement de l'Induction*. Para que haja ciência, é preciso que haja determinismo. Mas o princípio do determinismo não se basta; requer ainda uma "ordem da natureza", que ele é incapaz de justificar por si só. Ele afirma que, para ser a ciência possível, as mesmas causas devem voltar eternamente. Mas, se essas mesmas causas voltam, isso ocorre porque elas são "desejadas", ao menos inconscientemente, pela natureza. Devem ser como metas da natureza, como "finalidades" que ela se propõe (e a palavra "finalidade" tem aqui um sentido psicológico). Se a natureza é um todo, e se nesse todo se formam conjuntos estáveis, isso só pode ocorrer, diz Lachelier, porque a natureza é um organismo similar ao organismo vivo; ou, melhor ainda, uma vida psicológica obscura, mas semelhante à nossa, de tal modo que a natureza pode se propor metas, finalidades (esses conjuntos estáveis), do mesmo modo como nós, seres conscientes, temos *idéias* definidas.

19. Cf. *supra*, II, *in fine*.

20. *Fondement de l'Induction*, p. 10.

A possibilidade da indução repousa sobre o duplo princípio das causas eficientes e das causas finais.²¹

O princípio do determinismo, princípio científico (pseudocientífico), por conseguinte, é completado — segundo Lachelier — pelo princípio de *finalidade*, que é de essência metafísica. A natureza se propõe "fins". E o homem pensante é um desses "fins". A metafísica de Lachelier resume-se numa fórmula obscura, aparentemente profunda: o mundo é "um pensamento que não se pensa, vinculado a um pensamento que se pensa". O pensamento que não se pensa, mas que já é "pensamento" (mais ou menos como nossa vida psicológica, a qual, segundo certos psicólogos, tem um fundamento inconsciente que tende para a consciência), é a natureza. O pensamento que se pensa, o homem, aparece como a "causa final" do universo. A natureza cria o homem. Mas, conforme os metafísicos, isso não passa de uma aparência. Na verdade, e na realidade "profunda", dado que a natureza se encaminha para o homem como para seu "fim" e "deseja" o homem, é o homem que suscita a natureza. Ele é sua causa metafísica. A ordem real do devir é uma ordem apenas aparente. O espírito suscita e, por conseguinte, precede a natureza; a alma é a causa do corpo. O que surge naturalmente numa etapa posterior aparece como sendo a causa "profunda" dos antecedentes, das condições. O homem consciente e pensante é a causa "final" do primitivo; a civilização é a causa da barbárie; o filho é a causa do pai...

A metafísica, nesse caso, apóia-se sobre um sofisma: definir o todo pela parte, a natureza pelo ser vivo e pensante. Inverte sem razão a ordem real do devir; e, nesse absurdo, acredita encontrar o signo e a medida de sua "profundidade". Além do mais, o próprio problema é falso e irreal. Supõe uma concepção superada da ciência: o determinismo, as leis *absolutas* da natureza. Com efeito, se a natureza obedecesse a "leis" absolutas, essas leis só lhe poderiam ser impostas por uma potência superior. Elas existiriam "de direito", e por toda a eternidade, antes da natureza; esta não teria feito mais do que conformar-se a tais leis.

É bastante curioso que as obras fundadas sobre uma concepção hoje *superada* da ciência, da legalidade, do determinismo — as obras de Boutroux, de Lachelier, de Bergson — conservem-se no ensino oficial como textos "clássicos".

Esse erro fundamental é derrubado pela concepção moderna do acaso, das leis aproximativas e provisórias; e, mais ainda, pela concepção dialética da *interação universal*, para a qual as leis são apenas *leis do devir*: umas, leis *universais* do devir, *abstratas*, já que não se referem a nenhuma particularidade do devir, e,

21. *Ética*, I, proposição XVII, escólio e apêndice à parte I:

não obstante, racionais e relativas a todo objeto concreto, a *este* precisamente, pois tudo é devir; as outras, *particulares*, concretas no sentido de que incidem sobre uma corrente no devir, abstratas no sentido de que isolam momentaneamente essa corrente, não sendo mais, essas leis, do que momentâneas e aproximativas.

A interação universal eleva a nível superior as noções de relação, de identidade e diferença, de oposição e contradição. É no quadro dessa interação que as relações, as contradições, aparecem unidas e atuando umas sobre as outras.

Assim como a contradição não é um absurdo, tampouco a reciprocidade da ação (a ação e a reação, o todo agindo sobre a parte e a parte sobre o todo, o órgão sobre o organismo e vice-versa) é um "círculo vicioso". Ou melhor: se há círculo vicioso, de acordo com o pensamento formalista e com o entendimento isolado e isolante, ele se revela como o critério e como o signo do real.

Disso pode-se extrair várias regras da razão dialética:

— No movimento, no encadeamento universal, deve-se apreender o lugar e o momento, a situação no que tem de original e, igualmente, naquilo que é conforme a um tipo, a uma lei, a um quadro mais geral; deve-se apreender, ao mesmo tempo, as diferenças e as analogias.

— Na interação universal, deve-se determinar as condições próximas ou longínquas de um fato, hierarquizá-las com cuidado, discernir as mais importantes e as menos importantes, as mais gerais e as menos gerais, as mais essenciais e as menos essenciais (do ponto de vista atual). Deve-se eliminar, momentaneamente, o não-essencial, as conexões longínquas dos objetos "distintos"; *deve-se conservar, nesse sentido e nesses limites, o princípio clássico de causalidade.*

Deve-se levar em conta os acasos e as somas de acasos.

7. O princípio de finalidade. Os fins sem finalidade

Esse princípio foi formulado, classicamente, do seguinte modo: "Tudo tem um fim". Assumido de modo metafísico, esse princípio significa que a natureza tem intenções, metas, tal como a vontade humana. Ela fabricaria seres tal como um artesão fabrica cadeiras e mesas, ou seja, pondo-se previamente a "idéia" do objetivo a atingir e dos procedimentos mecânicos para chegar a ele.

Dessa formulação metafísica, Leibniz extraiu os sofismas ridicularizados por Voltaire, no *Candide*: o mundo é uma harmo-

nia; não se pode dizer que tudo é bom, mas pode-se dizer que tudo ocorre para o melhor.

Finalmente, Bernardin de Saint-Pierre — partindo da finalidade metafísica — chegou às surpreendentes infantilidades das *Harmonies de la nature*: o melão tem lados para ser comido em família; a natureza criou pulgas negras para que possam ser vistas sobre a pele, etc.

Essas puerilidades despertaram os protestos dos cientistas. Sem tomar consciência de que a sua noção de "causa" abria o flanco à crítica finalista (Boutroux, Bergson, Lachelier), já que restava rígida e metafísica, os cientistas replicaram, não sem alguma razão, que a pesquisa científica consistia numa pesquisa das causas (ou, pelo menos, dos antecedentes, das condições) e não dos fins. E compreenderam perfeitamente que, de acordo com o hábito deles, os metafísicos mascaram o real, invertendo sua ordem; os vales não foram feitos "para" que os rios corressem em seus leitos, mas foram os rios que recortaram os vales; o olho não foi feito "para" ver a luz, mas, no curso da evolução, a luz — atuando sobre os pigmentos dos organismos — contribuiu para a formação do olho.

Os metafísicos, antes mesmo dos excessos "finalistas" de Leibniz e Bernardin de Saint-Pierre, já haviam protestado. Spinoza afirmava que não se devia emprestar à natureza nem um entendimento nem intenções semelhantes aos nossos:

A natureza não tem nenhum fim que lhe seja prescrito e todas as causas finais não passam de ficções humanas.²²

Kant tentou salvar a finalidade metafísica, distinguindo entre finalidade *externa* e finalidade *interna*. O melão e a refeição em família não têm nenhuma relação; afirmar que um foi feito "para" a outra, segundo Kant, é atribuir à forma do melão um objetivo que lhe é exterior e, por conseguinte, uma finalidade "externa". Mas, numa obra de arte, num quadro, as partes ou detalhes são situadas no conjunto, são "feitas" para o conjunto. Essa finalidade seria a mesma que devemos atribuir a um organismo, ou à natureza inteira. Por sua natureza, a finalidade interna "transcenderia" a causalidade, a ciência, sendo de uma ordem inteiramente diversa e derivando mesmo de uma outra faculdade (isto é, do juízo de "gosto", de natureza estética) que a relação (ou a "categoria") de causa e efeito. A finalidade interna seria mais "ideal" que real; porém, sob esse aspecto, nos introduziria numa ordem de verdades superiores (noumenais) ou, pelo menos, nos deixaria pressenti-la.

22. Cf. Poincaré, *Revue Générale des Sciences*, 1902, t. III, p. 65; e *La Science et l'Hypothèse*, p. 84.

Mas a oposição entre finalidade interna e finalidade externa não resiste ao exame. Essa oposição poderia ser comparada, bem de perto, àquela entre os mecanismos e os organismos. Ora, num mecanismo, as peças são feitas "umas para as outras" e formam, ainda que sejam destacáveis, um conjunto. Por outro lado, num quadro ou num organismo, os elementos ou as partes e os órgãos têm uma existência própria. *Em certo sentido*, existem à parte. Em sua reciprocidade de ação, o todo modifica a parte e vice-versa. A mancha de cor amarela ou azul não é mais no quadro o que seria "em si"; o mesmo ocorre com a nota musical tomada isoladamente. Como Aristóteles observava, a mão seccionada não é mais a mão. E, apesar disso, a mancha de cor ou a nota musical têm uma certa existência "em si"; a cor estava na paleta do pintor antes de estar no quadro. Os órgãos, num organismo, têm funções diferentes e determinadas. Mediante certas drogas, atua-se sobre um órgão sem modificar profundamente nem os demais órgãos nem o todo. Assim, num certo sentido, como já o sabemos, o organismo implica mecanicismo; e a relação entre os elementos do todo, *num certo sentido*, é determinada como uma relação externa. Toda "finalidade" real pode ser apenas, e inseparavelmente, interna, por uma parte, e externa, pela outra.

A noção dialética de reciprocidade de ação e de interação permite-nos reabilitar o princípio de finalidade, despojando-o de seu caráter metafísico.

"Tudo tem um fim", mas a palavra "fim" deve ser tomada concretamente. Tudo o que existe é *finito*, por causa do "fim" que cada ser traz consigo. Tudo o que existe tem um limite, no espaço e no tempo; e esse limite é seu "fim", o ponto e o instante em que cessa esse ser determinado. Mas esse fim aparece também como sua *transição*, sua passagem, *seu encontro com outra coisa e sua mediação, sua transformação nessa "outra coisa"*. O limite deste objeto, desta folha, desta árvore, é também o limite do ar ambiente, da terra, bem como o lugar dos seus intercâmbios, de suas transformações. E é precisamente aí que eles se determinam reciprocamente. O "fim", portanto, é também um começo (de outra coisa); e todas as coisas, desse modo, são vinculadas e vinculantes, causadas e causantes, de modo interno, graças à sua determinação e ao seu fim. Todas são atuantes umas sobre as outras; e, ao mesmo tempo, são passivas, mediatizadas e mediatizantes, negadas e negantes.

Assim, cada ser vivo tende para seu "fim", a morte, já que é um ser "finito", impelido para esse fim por suas contradições internas; sendo um ser singular, não pode se identificar com a espécie, com a vida, com o universo. Mas, enquanto indivíduo, condenado à finitude por sua individualidade, leva consigo a espécie e a vida, bem como o futuro sob a forma de germe. E viver,

para ele, é amadurecer esse germe e propagar a espécie, a qual, entretanto, condena-o a ser finito e mortal. E seu "fim", nesse sentido, é igualmente se reproduzir.

Tomemos outro exemplo. A margem é o lugar onde "termina" o mar; e é também o lugar onde "termina" o continente. E é uma zona incerta de transição: a praia, o penhasco... O mar corrói o continente; o continente resiste, eleva-se ou se rebaixa. Da interação entre mar e continente, resulta a linha da margem, o recíproco limite de ambos. O mar, bem como o continente, são "causas" da margem. O "fim", portanto, não é dado fora da causa, nem antes dela. Na reciprocidade da ação, a causa é também o "fim".

Na interação universal, portanto, os seres são simultaneamente causa e fim uns dos outros, determinando-se reciprocamente. E a natureza aparece como um todo, sem que essa característica seja "transcendente" à causalidade. Os seres só podem ser tomados "partes extra partes" mediante a análise. O todo, entretanto, não possui nenhum caráter misterioso, que o situe como um "além" de todos os seres.

A natureza, enquanto totalidade de seres finitos, pode ser considerada "infinita". Não temos nenhuma razão para atribuir-lhe um limite no espaço e no tempo: um instante no qual ela começasse e acabasse; um ponto ou um conjunto de pontos que pusesse fim ao espaço, como é o caso deste objeto material, limitado e continuado por um outro espaço.

Mas a natureza pode igualmente ser considerada "finita", já que todos os seres que a constituem são determinados e finitos. Se desejamos empregar essas determinações a propósito da natureza desconhecida, devemos chamá-la de "infinita-finita". Essa aliança de termos, à primeira vista, pode parecer paradoxal. Não obstante, recebe um sentido preciso nas ciências. Em métrica, os geômetras estudam espaços não homogêneos, nos quais o "metro" que os mensura deve seguir evidentemente a modificação desse espaço; o "metro", portanto, muda com as propriedades métricas do espaço em questão. Se ele diminui e tende para o zero, quando o espaço tende para um certo limite, um número infinito de medidas — de "metros" — será necessário para mensurar um espaço determinado, finito.²³ A física pode se ver na contingência de se servir de considerações semelhantes; não serão mais "paradoxais" que o espaço-tempo de quatro dimensões ou a matéria-energia. Segundo a teoria da relatividade generalizada, é possível que o mundo, a natureza, seja precisamente um "infinito-finito".

23. Cf. *Données Immédiates de la Conscience*, p. 79.

A finalidade assim concebida, portanto, implica uma relação das partes e dos elementos num sentido interno. Essa relação nada mais tem a ver com uma "harmonia" pré-estabelecida.

Há uma "ordem" na natureza no sentido de que, se as partes do mundo fossem independentes, ligadas somente de modo externo e mecânico, não estaríamos diante de um mundo, mas de um caos. A ordem do mundo não exclui nem a causalidade nem o acaso. Implica-os.

Tomemos aqui um exemplo extraído da ecologia, ramo da biologia que estuda os habitantes e populações animais. Vejamos o caso de uma espécie A (os lobos) que se alimenta de uma espécie B (os cordeiros). Quando A tende para o extermínio de B, os animais de A não mais encontram do que se alimentar; perecem. Então o número de B aumenta; mas, nesse momento, o número de A tende a aumentar e a destruir novamente a espécie B. Segue-se que a relação $\frac{A}{B}$ oscila em torno de uma certa média, de uma posição de equilíbrio. Por outro lado, A pode servir de alimento a outras espécies; e B, por sua vez, pode devorar espécies diferentes. As populações animais, numa área natural determinada, são assim regidas por uma lei de equilíbrio, que é uma lei estatística, uma lei de médias. É possível aplicar o cálculo a tais equilíbrios.

O equilíbrio ou a ordem da natureza, assim definidos, nada têm de harmonia. Surgem do fato de que cada espécie tem seu "fim" numa outra espécie. Surgem da ação recíproca. O literato de tipo Rousseau ou Lamartine, que descreve do alto de uma colina a beleza da paisagem e a harmonia da natureza, as árvores, as plantas, os pássaros e os insetos, não desconfia que o conjunto, a vida desse conjunto, seu equilíbrio, resultam do reino universal do "fim", ou seja, da morte. É assim a natureza!

Portanto, cada coisa tomada do ponto de vista de seu limite imanente — do ponto de vista da contradição que a leva para além de si mesma — é o finito. E, quando se diz que as coisas são finitas, reconhece-se que o não-ser — o não-ser delas — está nelas mesmas. Essas coisas são, mas a verdade delas (a verdade do seu ser) encontra-se em seu "fim": em suas relações e em suas transformações.

Reencontramos aqui, em nível superior, e em sua verdade — isto é, retomando-as, voltando a elas para aprofundá-las e concretizá-las —, as primeiras etapas do pensamento dialético: a unidade do ser e do nada.

E, outrossim, também nossa razão humana é finita. Ela tem limites. O que cada homem ou cada geração sabe, é sempre algo limitado. Para conhecer, devemos *começar* a conhecer, penetrar

nas coisas a partir do exterior, quebrá-las. Mas, ao mesmo tempo, nossa razão é também *infinita*. Sua inquietação, suas contradições, obrigam-na a ultrapassar-se. Pois é da própria natureza do finito ultrapassar-se, ir além do seu fim. A diferença está em que, enquanto as coisas desaparecem, enquanto o indivíduo morre e cede lugar à sua descendência, na qual continuam a espécie e a vida, a razão — enquanto razão da espécie humana, razão viva, expressão da natureza — *não sai de si mesma ao se ultrapassar*. Ao contrário: ela se afirma, se confirma, conhece mais concretamente e elucida seus métodos de conhecimento. Torna-se ela própria. Tende para a idéia, para o conhecimento total do ser, para o ser total enquanto cognoscível e conhecido. Reflete, portanto, a própria natureza em sua dupla "natureza" infinita e finita.

Pois o que é dado em cada ser — e na razão — é a unidade do ser e do nada, do infinito e do finito, um no outro e um pelo outro. Racionalmente, o infinito e o finito não podem ser justapostos, colocados um ao lado do outro com se fossem exteriores, inconciliáveis, separados e opostos.

A finitude, enquanto passagem, não está aquém de si mesma. É porque ela contém a infinitude, o outro dela mesma (Hegel).

Assim, surge diante de nós algo da profundidade do devir, da profundidade do rio: o infinito (finito) em todas as direções, no sentido do passado e do futuro; no sentido das outras "escalas" que não a nossa, do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, da matéria, da vida, da razão.

Em certo sentido, a razão se define por uma relação com aquilo que é diferente de si mesma, ou seja, com a natureza, que existe antes do homem e fora dele. É a finitude da razão. Em outro sentido, a relação com o "diferente" desaparece; a razão não é mais que relação imediata consigo mesma, universal concreto que se afirma, se realiza e extrai de si mesmo suas leis. Disso decorre a ilusão em que caiu a metafísica, que consistia em levar ao absoluto o *lado infinito* da razão e em crer que a idéia e a razão poderiam existir *à margem da natureza*.

Dessas observações, resultam novas regras da lógica dialética:

— Deve-se apreender cada coisa, cada ser, cada situação, não apenas em suas conexões e em suas contradições internas, mas no movimento total que delas resulta;

— Não se deve esquecer que o limite (o fim) de uma coisa, no tempo e no espaço, não se apresenta como um corte brusco, mas como uma zona de transição (como é o caso de um sentimento que não se resigna em morrer; de um crepúsculo que se prolonga; de uma velhice que não termina; ou de um regime social que dura por muito tempo; não obstante, cedo ou tarde, tudo isso será outra coisa: a noite, a morte, a renovação);

— A razão tende incessantemente a superar os limites do realizado, na esperança ou na expectativa de um futuro outro que não o presente. Quando ela se perde no ideal abstrato, é preciso recordar-lhe que a idéia e o ideal saem do real e devem a ele retornar através da realização prática.

8. Qualidade e quantidade

Acabamos de ver que cada ser é uma qualidade finita; que a interação universal representa a conexão das qualidades; que a qualidade tem um lado infinito, já que o universo se determina como conjunto de qualidades. Penetramos no grau (ou na esfera) da qualidade, o qual, doravante, estará integrado nos momentos ulteriores da pesquisa e da objetividade determinada.

A qualidade apareceu-nos em seu duplo aspecto, positivo e negativo. O ser qualitativamente determinado, o "algo" precisamente assim, existe apenas para e por uma outra coisa; está em conexão com outra coisa; é posto no devir por outra coisa que não ele; e trará ao ser (à existência) ainda uma outra coisa.

Estudamos conjuntamente a qualidade e a interação; mas a interação se encontra num grau superior de realidade e de verdade. Assim, em um *todo*, não nos devemos contentar com a análise das partes é afirmar depois, abstratamente, que elas não podem ser isoladas. É sempre necessário *voltar das partes ao todo*, pois é este que contém a realidade, a verdade, a razão de ser das partes.

Já na razão nos apareceu "outra coisa" que não a qualidade tomada em geral. A razão, considerada como um devir determinado, pode efetivamente ser "mais ou menos" real, *mais ou menos* objetiva e verdadeira. Assim, ela introduz "de dentro", ela esboça a *qualidade*.

Outrossim, vamos raciocinar pelo absurdo. Suponhamos que a natureza seja apenas qualitativa (como é o caso na metafísica de Bergson). Surgem duas alternativas. Ou o devir seria inteiramente contínuo (o que é suposto por Bergson e que ele tenta demonstrar mediante argumentos psicológicos, notadamente nos *Données immédiates de la conscience*, onde busca eliminar tudo o que não é qualidade pura, qualidade em si), caso em que, a todo momento, a qualidade se metamorfosearia e desapareceria por fusão numa outra qualidade. Um universo qualitativo contínuo seria uma espécie de devir brumoso, informe, sem continuidade, sem estrutura. Cada instante não teria nenhuma relação determinável com o instante anterior, a não ser o fato de vir depois dele. E é exatamente isso o que o bergsonismo descreve: o "jorrar" das

qualidades, sua pura heterogeneidade²⁴, sua imprevisível "duração". Um mundo desse tipo não ofereceria nenhum ponto de apoio, não seria nem viável nem vivenciável. Na verdade, a metafísica bergsoniana não fez mais do que projetar no exterior os "estados" interiores brumosos e informes do "sujeito" psicológico separado do objeto e da ação, do intelectual perdido em seu eu e em sua vida interior. Ou, então, esse devir seria inteiramente descontínuo. A cada instante, mediante uma brusca interrupção, apareceria a "outra coisa", a outra qualidade. Mas, nesse caso, essas qualidades sucessivas sem continuidade seriam simplesmente justapostas. Seriam "coisas" distintas. O universo seria então um caos descontínuo. É fácil ver que, em ambas as hipóteses, chegamos ao mesmo absurdo.

Tão-somente a *quantidade* permite que nosso mundo qualitativo tenha uma estrutura definida, sem deixar de ser qualitativo.

No devir, a qualidade dura, se prolonga, se repete; conserva-se a mesma no curso de um *crescimento quantitativo* gradual. Assim, a água conserva sua qualidade ao aquecer-se ou ao resfriar-se. Assim, a árvore se repete numa multidão de sementes; e a espécie dura, com um possível crescimento lento ou desaparecimento lento de certas propriedades. Por conseguinte, a quantidade introduz a *continuidade concreta*, a gradualidade. Mas introduz também a *descontinuidade*. O ser qualitativo, considerado em sua relação com a quantidade, manifesta-se-nos como uma *unidade concreta*, a unidade de "vários" instantes sucessivos, durante os quais a qualidade não se modifica (a água que esquentada); ou a unidade de *vários* seres semelhantes (a árvore com suas flores e suas sementes). Enquanto durar essa unidade, não há modificação real, não há devir profundo. Portanto, o devir (se é que verdadeiramente existe devir) tornar-se-á em certo instante mais brusco, mais brutal; após um crescimento quantitativo relativamente calmo, ele abolirá de um só golpe a unidade assim constituída, substituindo-a brutalmente por "outra coisa". Assim, *o devir será ao mesmo tempo contínuo e descontínuo*.

Nas linhas anteriores, analisamos o devir mais concretamente do que o fizéramos até agora. Deduzimos ou construímos a quantidade com todas as suas peças; reencontramos a quantidade, mas em seu posto, *em seu grau*, e, por conseguinte, com sua realidade relativa e com suas leis.

A mudança nas coisas (e, por mudança, deve-se entender não apenas o deslocamento, mas a alteração, a modificação) apresenta-se freqüentemente como contínuo e *gradual*: a criança cresce, a planta aumenta. Então, "alguém" (isto é, o entendimen-

24. Cf. *supra*, III, 4 e 5.

... não explica todo o devir da coisa, bem como suas transformações, pela gradualidade. Pensa, por exemplo, que o ser não encontrava íntegro desde sua origem (a planta na semente, o feto na criança ou mesmo no germe, etc.). A transformação seria então simplesmente quantitativa (crescimento, aumento); a qualidade permanecendo constante, parece que o devir se explica por si mesmo, que o aparecimento da coisa, ou seu desaparecimento, ou suas metatransições, passam-se diante de nossos olhos. A explicação torna-se assim puramente quantitativa; e, com isso, o entendimento se satisfaz, já que, posta a qualidade, parece ser necessário levar em conta tão-somente a repetição, a continuação, o aumento ou a diminuição contínuos dessa qualidade, para que se tenha explicado a totalidade do processo. Mas, em primeiro lugar, todo o problema é relacionado com a origem. Uma determinada época viu multiplicarem-se os estudos relativos exclusivamente às "origens": da arte, da civilização, da ciência, da vida, do pensamento. Como se tudo pudesse ser explicado pela origem; como se a história se limitasse à origem; como se a origem pudesse ser explicada mais claramente que a seqüência da história e contivesse todo o sentido dessa história!

Mas toda transformação de um ser (inclusive seu nascimento e seu desaparecimento) implica a passagem de uma qualidade numa outra qualidade (a negação de uma qualidade). O crescimento puramente quantitativo não é suficiente para explicar o desenvolvimento dos seres. Assim, o adulto não é uma criança grande, do mesmo modo que a criança não é um adulto pequeno. Entre a criança e o adulto, situa-se um período de transformação profunda ("crise de adolescência", dizem com justeza os especialistas). Esse processo implica algo diverso da gradualidade, que se atém exclusivamente à quantidade. Ao contrário: a transformação consiste numa interrupção da gradualidade, numa modificação brusca (relativamente) da qualidade em decorrência de um aumento muito pequeno (relativamente) da quantidade. A água não se torna pouco a pouco dura, de modo a adquirir paulatinamente a consistência do gelo; torna-se dura de modo brusco.

Temos aqui a lei, de primordial importância, da transformação da quantidade em qualidade (ii).

O devir concreto jamais avança com passo regular. Atravessa "crises" (psicológicas, biológicas, sociais). Processa-se por saltos.

Qualidade e quantidade revelam-se inseparáveis, como dois aspectos da existência concretamente determinada. Mas esses dois aspectos não se misturam, não se confundem numa unidade abstrata. Processa-se uma espécie de luta surda, de conflito (embora ainda não se possa falar aqui, nessa análise do real, de "forças" propriamente ditas), entre esses dois lados do ser, que se afirmam

e se negam, solidariamente, um ao outro. No devir, a qualidade determinada, o "algo", resiste (por assim dizer) e dura. A quantidade, então, não é mais que uma determinação indiferente da coisa, que não lhe é essencial, pois nesse nível a coisa aumenta ou diminui sem alteração profunda. Depois, surge um momento em que a qualidade é envolvida, arrastada, superada. Um ser novo, uma nova qualidade aparece. E o momento em que a qualidade desaparece, em que é criada uma outra qualidade, é também o momento no qual a quantidade manifesta que ela não era inessencial à coisa, mas fazia parte de sua essência.

Essa lei, de importância primordial, determina a existência de constantes físicas no curso do devir. As transformações qualitativas, os novos fenômenos que aparecem e desaparecem, produzem-se sempre no mesmo ponto dos processos quantitativos e determinam constâncias (relativas) no seio da própria transformação. São pontos de descontinuidade (não absoluta, mas relativa). Vejamos um exemplo simples: a água transforma-se em vapor a 100 graus e em gelo a 0 grau. E, do mesmo modo, todos os corpos têm seu ponto de fusão, de evaporação, de congelamento, etc.

Esse caráter descontínuo do devir, que se funda na unidade da quantidade e da qualidade, foi posto em primeiro plano pela ciência contemporânea. A ligação entre a qualidade e a quantidade aparece, de modo notável, na noção moderna de *quantum* de energia. A energia não se manifesta de maneira contínua, numa ação crescente a partir de zero, mas de maneira descontínua, a partir de um *quantum* determinado, muito pequeno em relação à nossa escala, porém mensurável. Isso lhe empresta, por assim dizer, uma natureza "explosiva" (teoria dos *quanta*). "A quantidade posta com sua determinabilidade essencial é o *quantum*", dissera Hegel em sua linguagem abstrata, ainda impregnada de metafísica.

Mostramos que a intervenção da quantidade na qualidade faz do ser qualitativo um "um" concreto, a unidade de uma multiplicidade: de "vários" momentos, de "vários" seres semelhantes a ele. Também a introdução da descontinuidade na ciência moderna provocou idéias e métodos novos. O descontínuo é o meio físico dotado de uma certa unidade, mas composto de várias unidades distintas e, não obstante, em conexão; dessa distinção na relação resultam, ao mesmo tempo, o acaso e as leis do acaso: partículas, corpúsculos, elétrons, genes, etc. O cálculo do contínuo é chamado de *cálculo diferencial*, pois calcula as quantidades determinadas a partir de seus "diferenciais", de seus limites no infinitamente pequeno (derivadas). Todavia, o cálculo que busca as relações de seres descontínuos (que não podem tender para zero), mas que

formam um conjunto (relativa e aproximadamente estável). é o *cálculo das probabilidades*.

O cálculo diferencial e integral determinava funções, "leis" físicas. E era possível pensar, antes da introdução dos métodos modernos, que a ciência devia se contentar com essas leis, que eram freqüentemente representadas como "puramente" quantitativas (positivismo de Comte). A partir da introdução do descontínuo e do cálculo das probabilidades, tornou-se claro que nosso conhecimento de base matemática refere-se a *coisas materiais*, a seres determinados (os prótons e elétrons, os genes, etc.), bem como às relações entre eles. As leis não podem mais conservar-se "no ar"; não é mais possível contentar-se com uma espécie de descrição aperfeiçoada do "como" dos fenômenos, em oposição ao seu "por quê" (Comte). Alcançando um grau superior na análise do concreto, a ciência alcançou também um grau superior de organização e de sistematização internas; é a época das grandes *teorias* explicativas, que supera — integrando-a — a *pesquisa* das "leis", predominante há um século.

Nesse grau superior, a *qualidade* é inteiramente reintegrada na ciência, com todas as preocupações correspondentes: a pesquisa do tipo e do conceito, a definição, etc. O elétron, o gene, etc., são conceitos. *A quantidade, aprofundada, cede novamente lugar à qualidade, à coisa, à essência.*

Durante muito tempo, desde Galileu e Descartes até nossos dias, acreditou-se que a quantidade seria suficiente à ciência e que a ciência era ciência tão-somente da grandeza. Os excessos da lógica formal e da concepção qualitativa haviam conduzido a essa concepção exclusivamente quantitativa. Além do mais, a quantidade mostrou-se suscetível de um grau de abstração mais essencial, mais eficaz, mais utilizável que a qualidade. A qualidade em geral interessa apenas ao lógico, enquanto a quantidade em geral interessa ao matemático. É isso porque a quantidade é precisamente o aspecto através do qual as diferentes qualidades se relacionam, se comparam, já que a quantidade se manifesta como sendo *indiferente* à qualidade, a todas as qualidades, nos processos graduais. Nessa "indiferença" geral (*Gleichgültigkeit* de Hegel), que pode ser abstraída e considerada à parte, as qualidades podem ser reduzidas, momentaneamente omitidas, a fim de deixar lugar a um objeto de pensamento particularmente importante: a quantidade matemática. A redução que o entendimento opera sobre o conteúdo processa-se assim em duas direções fundamentais: qualitativamente, no sentido da linguagem, da lógica formal, do conceito; quantitativamente, no sentido da matemática.

Além do mais, a quantidade expressa o lado vulnerável de toda existência e, por conseguinte, "o aspecto através do qual toda

existência é exposta a um ataque súbito" (Hegel). Um pequeno acréscimo de quantidade leva a um evento. Uma organização econômica se desenvolve; em dado momento, deve buscar outra constituição, outras leis jurídicas, e até mesmo, em alguns casos, deve transformar-se radicalmente. Passa pouco tempo e a criança torna-se adulto. Um pouco mais de frivolidade e esta se converte em crime. Um Estado cresce e esse crescimento provoca sua ruína, etc.

A quantidade, portanto, tem uma importância prática primordial. Consiste na mediação *através da qual se ataca a qualidade a fim de modificá-la*. Esquentar água para ter água fervendo, ou vapor, é atacar a qualidade pelo lado acessível, vulnerável, isto é, pela quantidade.

Mas não se deve esquecer que a quantidade pura não existe. No limite extremo, a abstração se desfaz. Toda *grandeza* real é, ao mesmo tempo, quantidade e qualidade. *Só há mensuração de grandezas*. A mensuração incide sobre uma *grandeza específica*, sobre esta ou aquela grandeza. Para mensurar, deve-se determinar um padrão ou uma regra de medida (uma convenção, uma escala quantitativa, um zero, um ponto de partida da mensuração); e, nessa procura, separa-se o lado "puramente" quantitativo da medida. Por exemplo: muitas grandezas são mensuradas por um comprimento (escala termométrica, barômetros, taquímetros, etc.), já que o comprimento é "mais puramente" quantitativo que o calor, a pressão, etc. Nem por isso é menos verdade que a medida é medida desta grandeza; nem que a medida incide sobre a unidade do qualitativo e do quantitativo.

As leis da natureza são descobertas pela medida que determina as constantes físicas. Trata-se, aqui, das *leis particulares* (não das leis universais); mas essas leis particulares são leis do devir concreto e, por outro lado, concordam sob esse aspecto com as leis universais — racionais — do devir. A lei universal diz que *todo devir implica saltos, pois a quantidade transforma-se em qualidade*; e, com efeito, as leis particulares (as constâncias físicas) caem sob a lei universal e aparecem como ilustrações e consequências dessa lei.

Disso decorre uma regra metodológica, que é também uma regra de ação (pois agora estamos próximos do concreto e, por conseguinte, também da prática):

— Para agir sobre uma realidade, deve-se determinar seus pontos críticos de crise, de transformação em outra coisa; deve-se captar o ponto e o instante em que uma ação suplementar relativamente fraca pode produzir o resultado decisivo (em que um gesto ou mesmo uma palavra podem mudar os sentimentos de um ser humano; em que o acréscimo de ataque sobre um ponto pode produzir a ruptura da frente inimiga, etc.).

9. Essência e aparência

Abordamos os seres determinados mediante uma de suas manifestações. Para nós, e na ordem do conhecimento, temos af o começo, o imediato. O conhecimento (a razão que quer conhecer) não pode parar nesse imediato (nas sensações, nas primeiras impressões), com o qual se satisfaz freqüentemente o senso comum. Deve ir mais longe, na convicção de que, por detrás do imediato, há uma outra coisa que, ao mesmo tempo, se dissimula e se expressa nesse imediato; que o imediato é apenas a constatação (ainda insuficiente e abstrata, nesse sentido) da existência da coisa; e que nós atingiremos "algo" mais real: o próprio ser, sua "essência".

Esse movimento do conhecimento não se conserva como algo subjetivo. Com efeito, um ser determinado — um ser vivo, por exemplo — não aparece, à primeira vista, em toda sua realidade. Ele se forma. Por conseguinte, "aparece" num conjunto de conexões e manifestações e, num primeiro momento, aparece em seu começo, na transição de outra coisa nele: o germe a partir do qual ele se desenvolve, no qual ele não está inteiramente, mas onde já está. O germe não é a "essência", a realidade plena do ser em questão, mas sim o começo, a primeira manifestação, o "aparecimento" dessa essência, sua "posição em existência". O movimento do conhecimento, na exata medida em que penetra no devir desse ser a partir de suas manifestações, não permanece exterior àquele movimento objetivo do ser, através do qual este se forma; e, desse modo, o conhecimento pode reproduzir esse movimento objetivo, embora penetre nele a partir do exterior. Ele o atinge na exata medida em que é ativo; em que é movimento de pensamento, pensamento em movimento e pensamento do movimento.

Se a "essência" fosse posta como um bloco diante de nós, como algo que tivesse de ser conhecido em bloco, como um tudo ou nada, o conhecimento seria impossível; ou, então, seria uma revelação misteriosa. É essa, decerto, a hipótese dos metafísicos. Eles oscilam, portanto, entre o ceticismo e a verdade absoluta, entre o subjetivismo do pensamento fechado em si mesmo e a objetividade inalcançável da coisa em si.

O ceticismo aceita a riqueza movente e contraditória do conteúdo e das impressões sensíveis; ao invés de ver que, na sua própria riqueza, elas já são a manifestação desse "essencial" que o conhecimento quer atingir, o ceticismo nega o conhecimento e não vai além do imediato. Ao contrário, o idealismo pretende verdades "transcendentes" absolutas. Ele constata, para refutá-la, a diversidade do sensível; e, assim, afasta-se do mundo dado no sentido desta abstração que é o absoluto; ao fazer isso, abandona no imediato — que não passa para ele de vã aparência — toda a

riqueza da vida; ele a deprecia e a condena em favor daquilo que Nietzsche chama de "submundo". Depois, coagula-se nessas abstrações, realmente "vazias", que ora crê possuir, ora considera inacessíveis. Ao fazer isso, não ingressa mais profundamente do que a impressão sensível no terreno do conhecimento efetivo.

Mas a manifestação, a aparência, faz parte da essência. Em muitos casos, ela pode ser a manifestação superficial da essência, que logo desaparece (como a espuma do rio). Mas quem produz, ao se manifestar, essa aparência? E quem a destrói? A própria essência em seu movimento (ii).

Assim, a aparência, a manifestação, o fenômeno, são um reflexo da essência, da realidade concreta, com tudo o que implica a palavra "reflexo": algo fugaz, transitório, rapidamente negado e superado pela essência mais profunda. Assim, uma palavra, um gesto, um movimento da fisionomia de alguém...

Mas é precisamente assim que a essência, oculta dentro do fenômeno, vem refletir-se em nós e para nós. E nossa reflexão consiste em levar em conta esse fenômeno, para ultrapassá-lo e atingir — através dele — a essência. Assim, uma palavra, um gesto, um esgar de alguém me surpreendem; reflito sobre esse detalhe aparentemente insignificante. Se me ativesse à constatação imediata, a aparência nada mais seria, para mim, que uma aparência. Mas, refletindo sobre ela, atinjo através dela — considerada como "fenômeno" — aquilo que é essencial no indivíduo em questão.

Desse modo, o movimento de nossa reflexão pode e deve reproduzir o movimento através do qual a essência se traduz, se trai, se reencontra em si mesma: mais rica, mais profunda que o fenômeno e, todavia, "expressa" por ele. A "expressão", não devemos esquecê-lo, ao mesmo tempo implica e dissimula, oculta e revela, traduz e trai o que ela expressa!

A aparência e o fenômeno são, simultaneamente, um momento da essência (a essência em uma de suas determinações, em uma de suas relações) e um momento da reflexão. A essência aparece na "aparência"; e é aí que nossa reflexão a busca e a encontra. É em e pela pesquisa da essência que nossa reflexão torna-se interior à coisa.

Por outro lado, não existe aqui nenhuma regra absoluta. Certas constatações podem ser "aparências sem fundamento", verdadeiramente superficiais, de modo que, por um lado, não possuem nenhuma relação definível com a "essência" em questão, e, por outro, nossa reflexão corre o risco de se perder nelas. Existe a aparência pura, o acaso...

Vejamos o sentido concreto dessas considerações. Toda psicologia, todo conhecimento do homem, supõe uma "expressão"

nem tudo que
esta presença no
movimento é
aparente
os níveis de
aparência

de cada ser humano em seus gestos, suas palavras, seus atos; mas deve-se atingir sua realidade, situada por baixo do que eles dizem e pensam de si mesmos. Por outro lado, não faltam os maníacos da interpretação, para os quais tudo tem um sentido profundo (é este o caso, em teoria, dos psicanalistas; e, na prática, de todas as pessoas que têm mania de perseguição e percebem, nos menores gestos ou palavras, intenções ocultas e ameaçadoras).

De modo mais geral: toda ciência tem necessidade de uma *teoria da essência e do fenômeno*.

Só atingimos as realidades físicas e humanas mediante os "fenômenos"; mas, se nos ativermos a esses fenômenos, se pensarmos que nada existe por trás deles, como podemos tentar conhecer? Na história da filosofia, os "empiristas", que se ativeram às impressões imediatas, foram sempre "nominalistas". Para eles, as idéias gerais, os tipos, os conceitos, as essências, não são mais que abstrações. Mas, nesse caso, trata-se apenas de constatar a diversidade dos fenômenos. Não existe mais ciência nem conhecimento; estamos, por conseguinte, no reino do ceticismo! Mas, se supusermos "essências" e colocarmos essas essências "além" das aparências e dos fenômenos, sem relações com eles, como então atingi-las? Tampouco há conhecimento e ciência para o racionalismo metafísico...

A ciência supõe, por um lado, que é possível distinguir entre o aparente e o essencial; e, por outro, que há uma ligação entre eles. Ela supõe, por conseguinte, *uma relação interna entre o fenômeno e a essência, por um lado, e entre o fenômeno e a reflexão, por outro*. Supõe que se ponha termo à separação clássica, aceita por todos os metafísicos e por todos os céticos, entre a essência e a aparência, entre o imediato e o objeto, entre o fenômeno e a coisa.

A ciência, desse modo, supõe que seja possível estabelecer uma hierarquia entre os fenômenos; que seja possível distinguir entre os que não têm fundamento e os que têm fundamento na essência. Supõe, portanto, que haja *o mais e o menos essencial*, relações e manifestações mais ou menos profundas da essência.

A essência *aparece* em suas relações reais com algo diverso de si mesma, com as outras coisas com as quais se encontra e pelas quais é limitada (como é o caso da pessoa que fala, que se expressa numa conversa, mediante seu rosto ou suas palavras). Ela também *aparece* no tempo, no seu desenvolvimento progressivo a partir de suas condições, a partir do começo em que estava ainda apenas implícita em seu "germe".

a) A aparência, manifestação ou "fenômeno", portanto, é apenas um aspecto da coisa, não a coisa inteira. Com relação à essência, o fenômeno é em si mesmo apenas uma abstração, um

lado menos rico e menos complexo do que a coisa, um momento abstrato negado pela coisa. A coisa *difere* da aparência; e, com relação à aparência, a coisa é em si mesma diferença, negação, contradição. *Ela não é a aparência, mas sua negação*.

b) E, não obstante, a aparência está na coisa. A essência não existe fora de sua conexão com o universo, de suas interações com os outros seres. Cada uma dessas interações é um fenômeno, uma aparência. Em si, *a essência é apenas a totalidade das aparências; e a coisa é apenas a totalidade dos fenômenos*. E aqui, sob esse ângulo, a aparência "aparece" como uma diferença cuja essência contém a unidade, a identidade.

É por isso que podemos atingir a essência a partir dos fenômenos. A essência é apenas *uma corrente mais profunda* no fluxo das aparências e dos fenômenos. Nem todos os fatos se situam no mesmo plano; e a essência, a lei, encontram-se abaixo da superfície, na parte calma e profunda do rio. A questão consiste em atravessar a superfície a fim de imergir nas águas profundas.

Essência e aparência, coisa e fenômeno, desse modo, convertem-se incessantemente um no outro; e isso ocorre *na realidade, no pensamento e*, finalmente, na prática, que sempre atinge novas coisas "em si" e as obriga a manifestarem-se "para nós".

Elas são unidas e são contraditórias. A essência, que nasce e se forma através de suas manifestações (como é caso da criança em e por suas ações, inclusive seus jogos e brincadeiras "aparentemente" inúteis), também *se esgota* nessas mesmas manifestações. O que a faz viver é também o que a leva para a morte. Formando-se, a criança deixará de ser criança. E, na vida que o expressa, o homem "utiliza" suas energias, devora e consome sua própria substância...

Descobrimos na coisa a contradição *concreta*: a identidade dela com o seu fenômeno, bem como a contradição da essência com sua própria aparência. Reencontramos também, num nível cada vez mais alto e cada vez mais dramático, o conflito entre o ser e o nada.

Para ser, a essência deve aparecer; e a aparência, a manifestação, é em realidade o "meio" através do qual a essência se realiza. Assim, conheço as palavras e os gestos de alguém; mas essas palavras, esses gestos, são atos mediante os quais não apenas esse alguém se manifesta exteriormente, mas também vive e age. É por isso que se pode dizer que *o fenômeno não apenas faz parte da coisa, mas também a revela*. Ele é "a verdade da coisa" (Hegel).

Essa verdade, todavia, só é atingida quando tomamos consciência da aparência enquanto tal, quando negamos essa aparência, quando a negamos enquanto negação da essência,

regressando através da reflexão às profundidades da essência. O mundo dos fenômenos (das impressões sensíveis) opõe-se ao mundo mais profundo, e das coisas em si, das leis, das essências e das idéias; mas se trata de uma oposição dialética, no interior de uma unidade concreta.

Assim, para darmos um exemplo preciso, a matéria só tem cor diante de nossos olhos; só tem odor para nosso nariz. Ela não "é" a cor ou o odor. Não obstante, a matéria é a coisa que tem a propriedade de produzir a cor e o odor *em sua relação real conosco*. De tal modo que podemos atingi-la "através" desse fenômeno e dessa aparência. Embora ela seja essencialmente uma outra coisa, já é isso.

Em si mesma, essencialmente, a matéria é "outra coisa", que tão-somente a reflexão, o conhecimento, pode atingir. Por conseguinte, a essência da coisa será para nós um pensamento, uma idéia. É assim que chegamos a compreender como, no diálogo de Berkeley, o idealista Filonous critica o materialista Hylas por este designar com a palavra "matéria" nada mais que uma abstração, uma entidade, o "algo" em geral; ou seja, para Berkeley, um nada. Mas é absurdo despojar a "coisa em si", a essência, a matéria, de todas as relações; e reduzi-las a ser apenas um pensamento vazio. Seria absurdo dizer que esse pensamento é tão-somente uma construção do espírito humano. Finalmente, seria absurdo dizer que a coisa em si nos é inacessível (quando, para nós, ela já é precisamente um pensamento concreto). A coisa em si, a essência, a matéria, "é" cor, odor, bem como *uma infinidade de outras relações passadas, presentes ou possíveis*, comigo, conosco e com outros seres que não nós (animais, etc.). Ela é tudo isso; é totalidade de relações e de manifestações. É assim que a apreendemos como real e concreta. Nosso pensamento contém menos que ela, vê apenas uma parte dela e de suas relações; mas *tende* para o conhecimento dessa totalidade.

Em particular, a "coisa em si" desconhecida e incognoscível (noumenal) de Kant contém esta contradição, a saber, a de ser a um tempo "incognoscível" e ser um pensamento — e o próprio pensamento do conhecimento absoluto! Na verdade, existe a contradição entre a coisa em si e o pensamento, no sentido de que o pensamento *penetra na coisa a partir de fora e quebra sua totalidade*. Mas essa contradição é incessantemente resolvida no movimento do conhecimento, que penetra mais profundamente e busca a totalidade da coisa; ademais, é ela que estimula a razão. Por outro lado, essa contradição corresponde à contradição interna da coisa, que é a um tempo coisa e aparência, essência e fenômeno, unidade e multiplicidade, e que aparece através de momentos e aspectos diferentes no curso de sua formação, antes de existir em sua totalidade. Assim, nosso pensamento não está

fechado em si mesmo: em seu movimento, ele reflete o movimento da essência. A coisa em si torna-se incessantemente "coisa para nós".

A essência, dialeticamente concebida, *torna-se* permanentemente possível.

O fenômeno, considerado como *manifestação reveladora*, revela a lei do devir, a *relação essencial* da coisa com outras coisas, já que contém a essência.

"A lei não está além do fenômeno... O reino das leis é o reflexo tranqüilo do mundo existente ou fenomênico" (Hegel, *Grande Lógica*, II, p. 150). A lei e a essência são noções situadas no mesmo nível, no mesmo grau de aprofundamento do conhecimento do real. A lei não reside num submundo, de onde reinaria. "O reino das leis é o conteúdo tranqüilo do fenômeno": *a corrente mais profunda que é revelada por ele*.

Mas, por outro lado, mesmo em sua agitação superficial, a aparência e o fenômeno podem conter *mais e outra coisa* que a lei e a essência (assim, a espuma superficial do rio pode revelar algo sobre a ação atmosférica, sobre o vento, etc.). A lei, vendo apenas o lado "mais tranqüilo" do fenômeno, abandona alguma coisa e só pode ser incompleta e aproximativa. O fenômeno, desse modo, pode se revelar *mais rico* que a lei; e a lei se revelar uma parte do fenômeno.

Desse novo ponto de vista, a essência — a coisa em si — *pode ser algumas vezes mais pobre que a aparência*, já que a aparência implica a relação, a manifestação da essência "em outra coisa".

Hegel, numa de suas fórmulas mais fortes, fala do "deserto da essência"...

Os piores idealistas são os que querem viver segundo a "essência" do amor, ou da justiça, ou do pensamento. Que é o amor, por exemplo, fora e além dos múltiplos eventos, aparentemente insignificantes, da vida cotidiana? Um amor que se quer "essencial" e que se manifesta apenas em "grandes circunstâncias" é um amor inumano, ressecado, que nada traz para o ser amado; e, tanto mais ele é assim "essencial", tanto mais é interior e secreto, tanto mais é exterior à vida. É na *vida cotidiana* que se devem realizar as grandes idéias e os grandes sentimentos; devem *retornar das profundezas ocultas da essência ao humilde detalhe da vida*; e é precisamente esse o sentido da prática na qual deve se realizar o ideal.

Ressecados, esvaziados, desérticos, os idealistas da essência, as belas e grandes almas, não compreendem por que caem fora da vida, já que quiseram a essência da vida. Metafísicos que são, ignoram espontaneamente o movimento dialético da essência, sua

contradição, que a obriga a negar-se para ser ela mesma, a destruir-se para se realizar, a converter-se em inessencial e a se manifestar "essencialmente" para em seguida regressar a si mesma.

Nosso conhecimento, portanto, parte do fenômeno para buscar sua "razão de ser"; e encontra essa "razão de ser" na coisa em si, na essência.

"Tudo tem sua razão suficiente"; esse princípio, afirmado por Leibniz, contém pelo menos uma palavra a mais. Uma razão insuficiente não é uma razão de ser. No pensamento de Leibniz, esse princípio implicava — superando-o — o princípio de causalidade em sentido estreito, ou seja, mecânico. O princípio leibniziano da razão continua a ser dialeticamente justo. Buscando a razão de ser *na coisa*, e não num outro fenômeno simplesmente *anterior*, o conhecimento supera o mecanicismo.

O mundo dos fenômenos e o mundo das coisas em si aparecem-nos, simplesmente, como momentos de nosso conhecimento, como *graus* no aprofundamento do conhecimento. Não se distinguem nem se opõem metafisicamente. Nosso conhecimento move-se incessantemente de um para outro. Ele *coloca cada vez mais longe dos fenômenos* (do imediato, do sensível à nossa escala) o mundo das coisas em si, ou seja, aquele que *ainda não existe "para nós"*; ele afasta cada vez mais as *fronteiras provisórias do desconhecido*.

Assim, nosso conhecimento vai da superfície à "substância" das coisas.

Disso derivam certas regras do pensamento dialético:

- Não devemos nos contentar em olhar ou mesmo em observar as coisas. É preciso penetrar ativamente nelas.

- Deve-se captar o fenômeno característico, essencial, e deixar os outros de lado. Deve-se buscar a lei não fora do fenômeno, mas nele, em seu lado ou aspecto universal. É preciso não esquecer de interrogar de novo o fenômeno, para assegurar-se de que nada importante foi omitido.

10. Conceito, juízo e silogismo na lógica dialética

O conceito pode ser psicologicamente estudado, a partir da sensação e da percepção. Pode ser estudado historicamente: como foi que a espécie humana elevou-se à compreensão e à definição das coisas? Finalmente, pode ser estudado *logicamente*. No grau em que estamos, é preciso retomar a lógica do conceito, antes esboçada no grau formal. Voltemos, numa lógica aprofundada, ao

que dissemos "formalmente" do conceito; com isso, poderemos ver o seu sentido, a sua verdade, *num nível superior*.

O conceito, num certo sentido, é abstrato; é um pensamento. É alcançado a partir do imediato, da impressão sensível e do conteúdo. Por um lado, a abstração abandona uma parte do conteúdo, reduzindo-o (pela análise) a um aspecto, a um elemento (como é o caso nos conceitos de número, espaço, matéria; de cão, cavalo, etc.). Mas, por outro lado, o pensamento que se eleva do imediato ao conceito não se afasta do real (se é que se trata de um pensamento verdadeiro), mas dele se aproxima. O imediato, num certo sentido, é o concreto, já que nos liga a ele; e, num outro sentido, é o abstrato, já que as sensações nos dão apenas a superfície do mundo exterior, sua primeira relação conosco, ser lado voltado naturalmente para nós.

Assim, o conceito de *matéria* em geral (não a matéria deste ou daquele corpo) é um pensamento; para formá-lo, é preciso superar o imediato, a aparência, e descobrir já a unidade essencial dos fenômenos, sua conexão, que não "aparece" imediatamente. Mas o conceito de matéria *não é apenas um pensamento*. Os que o reduzem a essa característica, como os idealistas (Berkeley, etc.), não apreendem o movimento do pensamento. Precisamente enquanto é um pensamento, esse conceito nos aproxima do mundo real, da natureza; introduz-nos nela; integrado à idéia verdadeira da natureza como *interação universal e realidade objetiva anterior à consciência*, é um grau dessa verdade. Do mesmo modo, os grandes conceitos científicos — o de lei, de força, etc. — são abstrações; mas abstrações que penetraram na *essência*, na coisa. Por conseguinte, *o conceito é concreto, objetivo*.

O *ser abstrato* (a constatação da coisa, do ponto de vista do começo efetivo, prático e histórico do conhecimento; o ser abstrato, do ponto de vista do começo lógico) e a *essência* são inerentes ao conceito; são seus *graus*, seus *momentos*. Na lógica concreta (dialética), o conceito vem após o ser abstrato e a essência, no grau superior. O conceito é um produto mais elevado da atividade pensante. A lógica objetiva mostra sua *gênese*, pelo menos sob o aspecto lógico (deixando à psicologia e à história geral do conhecimento os pontos de vista complementares).

Entre os momentos do conceito, figura igualmente a atividade prática. O conceito brota dessa atividade, já que é através dela que entramos em contato com o mundo e que o sensível faz parte da prática. E volta a ela, pois o pensamento abstrato, o conceito, tem por "finalidade" e verdade suprema a prática, a ação. Criar e desenvolver o conceito de "casa" é construir casas reais e, em seguida, aperfeiçoar essas casas.

A prática, portanto, entra no conceito como seu momento. Deve-se evitar, nesse ponto, uma confusão bastante freqüente. A

atividade — precisamente aquela que forma os conceitos — é estudada em psicologia (na escala dos indivíduos) e na história geral do conhecimento (na escala da espécie humana). Destacando-se esses pontos de vista (notadamente o psicológico) da lógica, a atividade do sujeito pensante e agente aparece então como *subjetiva*, fechada, em si mesmo, com o que se deforma arbitrariamente o real; e os pensamentos ou conceitos aparecem como simples hipóteses, como construções. Nada disso é verdade. *O ponto de vista lógico implica e coroa o estudo psicológico e histórico da formação dos conceitos.* Ele contém o sentido e a verdade dos demais pontos de vista. É a suma, o resumo objetivo dos demais. A lógica expõe, precisamente em sua objetividade, a gênese do conceito. A prática, LOGICAMENTE, é um momento do conceito, do mesmo modo como o são o ser (abstrato) e a essência. Ela não se opõe ao caráter objetivo do conceito; ao contrário, ela o forma, por ser uma relação com o mundo objetivo.

Todo ser determinado é um ser *singular*: este homem, este triângulo, este tinteiro. Paulatinamente, de relação em relação, esse ser singular revela-se em conexão com a totalidade do universo, com o *universal*. Assim, este homem só é o que é através da espécie humana, a qual, por sua vez, liga-se à evolução da vida, da terra, etc.

O conceito, portanto, implica a interação universal e nos dá a verdade dessa interação, sua aplicação *concreta* num caso determinado: a conexão do singular e do universal, através do particular. O conceito de *homem* e o juízo "Paulo é um homem" têm o mesmo conteúdo. Esse ser singular, Paulo, não pode ser explicado, e nem mesmo designado, por si só. Faz parte do gênero humano, o qual, por sua vez, é uma espécie viva.

Num certo sentido, *o individual (o singular) só existe através da espécie.* É "posto" por ela; ele-a supõe. Ela é sua condição, sua razão de ser, sua essência, o momento essencial de sua determinação; ele não acrescenta a ela senão traços secundários.

Desse modo, a conexão entre o singular e o universal se manifesta como uma conexão dialética. São ligados e contraditórios. A interação e o movimento universais, que levam o ser singular à existência, envolvem-no no devir, impelem-no para seu "fim". O desaparecimento desse ser, bem como seu nascimento e sua formação, refletem realidades que o transcendem infinitamente. Sua morte realiza sua "abstração".

E, não obstante, o universal existe apenas através deste ser singular e só aparece nele. Somente ele "é", como se o universal fosse incapaz de existir por si mesmo. De modo que o singular, o individual, existem ou vivem, em certo sentido, por si mesmos, "liberados" em certo sentido e em certos limites das necessidades do gênero e da espécie que pesam sobre eles.

Nessa conexão, inerente ao conceito, entre o singular e o universal, aparece já o papel essencial do *particular*. E sendo homem que o indivíduo humano é vivo. É através do humano e da humanidade que ele se liga à vida e ao universo. Em si, não passa de uma parcela destacada, abstrata. Reencontramos aqui, em nível superior, o papel do termo médio no silogismo. *Entre o conceito, o juízo e o silogismo há uma relação que não se reduz a uma combinação mecânica de termos*, como é suposto pelo estreito ponto de vista da lógica formal. Um silogismo não é fabricado com termos abstratos pré-existentes. O conceito implica o juízo e o juízo desenvolve o conceito; aquele contém a verdade deste. E o silogismo, por sua vez, desenvolve o conteúdo do juízo. O conceito "homem" implica o liame entre o singular, o individual (Paulo, ou Sócrates), e a espécie humana e a vida. Quando digo "todo homem é mortal, ora Sócrates é homem, logo...", desenvolvo essa implicação.²⁵

O particular, o termo médio, realiza a *mediação efetiva* entre o singular e o universal. É através dele que o singular aparece, atinge a existência, realiza a essência. Portanto, ele é *causa* (Aristóteles) e *razão de ser* (Hegel). E, no conhecimento, é através dele que o pensamento pode compreender o singular. Uma vez que as características essenciais da espécie humana sejam obtidas pelo estudo dos indivíduos (através de uma atividade, de uma série de juízos, de comparações), esse conceito torna-se um "imediato" para o pensamento, o local de onde este parte, por um lado, para alcançar o universal, e, por outro, para explicar os indivíduos. O movimento que vai de cada um desses termos (singular, particular, universal) aos dois outros jamais deve estancar ou se coagular.

A formação dos conceitos implica a conexão dialética universal. É impossível negar a objetividade dos conceitos, já que a objetividade desse liame entre o universal, o particular e o singular impõe-se a nós, tanto na ação quanto no pensamento. E a formação de um conceito significa que se penetrou além do sensível imediato, da aparência, do fenômeno, num grau superior de objetividade.

A ciência implica e supõe uma *lógica concreta do conceito*. Pois toda ciência, por supor a qualidade e quantidade, o essencial e o não-essencial, supõe também conexões determinadas e tipos. Supõe que o ser e o fenômeno singulares trazem em si, como um conteúdo, como uma esfera em certo sentido mais íntima e mais profunda de determinações e de conexões, o particular e o universal. Assim, o fenômeno elétrico traz em si o "tipo" dos fenômenos elétricos, com suas leis e com todas as leis ainda mais gerais da

25. Cf. *supra*, III, 4 e 5.

energia e da matéria. Do mesmo modo, igualmente, o ser vivo traz em si, como determinações em certo sentido mais íntimas e mais objetivas, a espécie e a vida.

O silogismo, por conseguinte, ganha esse sentido profundo que já havíamos pressentido na teoria formal do silogismo.

O conhecimento racional, em sua totalidade, desenvolve-se como um vasto silogismo: "A natureza existe; ora, o conhecimento racional é conhecimento da natureza; logo, todo pensamento, ao fazer parte do conhecimento racional, é conhecimento da natureza". Ou ainda: "A natureza existe; ora, o ser pensante, o homem, é uma parte da natureza que reflete e reflexiona em si a natureza; logo, todo pensamento reflete e reflexiona em si uma parte da natureza". Ou ainda: "Todo conhecimento é conhecimento de um objeto; ora, os conhecimentos humanos se ampliam e determinam incessantemente novos objetos e novas relações entre objetos; logo, a natureza totalidade dos objetos e das relações, existe".

Existem realmente, no conhecimento racional, três termos ligados num silogismo "em ato":

- a) *A natureza*, totalidade imediata e dada;
- b) *O ser pensante*, com seu órgão — o cérebro — enquanto produto dessa natureza;
- c) *O reflexo da natureza no ser pensante*, com a forma desse reflexo: os pensamentos, os conceitos, as leis, etc.

O conhecimento é um "reflexo", ou seja, uma "reflexão" da natureza pelo homem. Não é um reflexo imediato e total, mas um processo de conhecimento por abstrações, conceitos, leis, isto é, por graus sucessivamente conquistados de objetividade, a partir de um começo (prático, histórico, social e lógico).

Nesse silogismo vivo do conhecimento, ora a natureza é premissa universal, a partir da qual se conclui o conhecimento: ora figura na conclusão, a partir dos conhecimentos racionais no quadro da razão humana; ora, finalmente, aparece como termo médio entre dois momentos, entre dois graus do conhecimento, visto ser dela e tão-somente dela, enquanto universal concreto supremo, que extraímos o enriquecimento de nossos conceitos, juízos e raciocínios. A teoria do conhecimento e a lógica, desse modo, podem ser assim resumidos, com um rigor a um tempo concreto e perfeito, no "silogismo vivo do conhecimento", promoção suprema do raciocínio silogístico (kk).

No silogismo prático, o termo médio é tomado na experiência e liga um fato imediato a um conceito adquirido. "A água ferve a 100 graus; ora, este líquido é água; logo, ferve a 100 graus." Modificado, sob a forma hipotética, ele se torna silogismo de pesquisa e de indução. "A água ferve a 100 graus; ora, este líquido ferve a 100 graus; logo, esse líquido pode ser água"; ou então: "Se a

água ferve a 100 graus e se este líquido que parece com água ferve a 100 graus, posso concluir ter água diante de mim".

O silogismo da necessidade, empregado de modo fecundo, torna-se o silogismo histórico: "A categoria econômica do capital comercial domina no século XVI; ora, esse é um fato histórico do século XVI; logo, esse fato deve ser essencialmente explicado por características deduzidas da noção do capital comercial". (As guerras da Itália, por exemplo, seguem as grandes rotas comerciais e consistem, antes de mais nada, numa tentativa de conquista e de pilhagem dos ricos centros comerciais da Itália por uma potência militarmente mais forte. O protestantismo implica um "protesto" da burguesia comercial nascente contra as exações, os desperdícios e o luxo inútil da Igreja Romana. A Inglaterra, potência comercial nascente, volta-se para o Atlântico e rompe com a Roma mediterrânea, etc.)

Na pesquisa, por assim dizer, o conceito avança através de sua própria força interna; e, isso, embora ele seja o produto e o pensamento de um sujeito pensante. Donde a regra:

Deve-se renunciar às incursões pessoais no movimento imanente do conceito; não se deve intervir nele com preferências ou com uma sabedoria arbitrária vinda do exterior; não se deve manipular o conteúdo como se fosse uma coisa estranha (HEGEL).

O verdadeiro "sujeito" do pensamento na pesquisa bem conduzida não é mais o "eu" do indivíduo pensante enquanto tal; é, no preciso sentido da palavra, o "sujeito" pensante universal, objetivo e lógico, o sujeito do juízo. É preciso concentrar-se nele e acompanhar seu ritmo dialético. Há casos em que o universal fornece a forma, enquanto o singular fornece o conteúdo; há outros em que ocorre o inverso. Há outros, ainda, em que o singular se desvanece diante de seus atributos particulares ou gerais, que tomam a aparência de serem mais concretos, mais reais. "Que é o homem? Um ser mortal!" Há casos inversos, nos quais o pensamento é levado dos atributos gerais, considerados como insuficientes, abstratos, para o particular e o singular: "Perdão, o homem não é apenas um ser mortal, ele vive por si mesmo; e, por outro lado, participa da vida, da família, da sociedade, da ciência, ou seja, de coisas que são imortais!" Assim, no movimento do pensamento (do conceito), esta fórmula banal — "o homem é mortal" — volta a assumir um sentido dialeticamente profundo, reencontrando a "alma do conteúdo", do conceito (Hegel).

Esse movimento se resume em duas fórmulas contraditórias e inseparáveis: "o verdadeiro é o sujeito", ou seja, só existe verdade para um ser pensante, o homem, para um ser que julga, que não recebe a verdade de fora; e, por outro lado, "o verdadeiro é o todo", o que significa que a verdade encontra-se na totalidade dos

conceitos e das idéias, do movimento do conhecimento, na captação da *totalidade do real*.

A vida "imaneente" do conceito atinge e reencontra a vida do objeto, o conteúdo "imaneente" da coisa. *O conceito* — e cada um dos conceitos — *é objetivo, embora seja produto de um sujeito humano* e apareça em seu momento, em seu posto, na seqüência lógica e na história efetiva do conhecimento.

Mas a determinação mais elevada do conceito é sua determinação prática. Somente assim é que ele realiza plenamente sua objetividade; e essa determinação está implícita em todo o movimento da teoria.

O homem, em sua atividade prática, tem diante de si a natureza. Entre ele e a natureza, durante sua ação, o homem inventa meios, intermediários: os objetos que ele cria e, notadamente, os instrumentos. Inicialmente, o meio não é mais que meio: o primitivo serve-se de um pedaço de sílex para obter o resultado desejado e depois o joga fora. Em seguida, *o meio torna-se fim*: é aperfeiçoado em si mesmo. O instrumento é conservado, ao passo que as satisfações imediatas que ele proporciona passam e são esquecidas. Desenvolvendo-se, já que são assumidos, por seu turno, como fim da atividade que os aperfeiçoa, os meios se multiplicam, reagindo, por um lado, sobre a atividade, e, por outro, sobre a natureza exterior. O próprio conhecimento, em certo sentido, não é senão o mais amplo desses meios. Observemos, outrossim, que esses instrumentos não são exteriores à natureza; embora agindo sobre ela, fazem parte dela objetivamente. É no conjunto dos meios que se realiza o poder humano sobre a natureza.

Ao "silogismo vivo" do conhecimento, com seus três termos (a natureza, a atividade do conhecimento, as verdades parciais ou conhecimento humano), corresponde o silogismo vivo da prática: a natureza; a atividade prática que cria instrumentos (meios); e os atos efetivos que daí resultam.

Esses dois movimentos, rigorosos e concretos, unem-se em última instância *no conceito, ao mesmo tempo teórico e prático, do homem*. O homem é o ser da natureza que penetra na natureza (pelo conhecimento) e a domina (pelos instrumentos); e se ele parece, por causa dos meios que emprega, sair da natureza, é apenas para poder reencontrá-la de modo mais profundo, tanto em torno de si como dentro de si.

11. A superação

Devemos, antes de ingressar no último e supremo grau do conhecimento, a idéia, elucidar um movimento de pensamento que

encontramos em cada uma das etapas de nosso progresso lógico. Referimo-nos à superação.

A partir de Hegel, a palavra "superar" irrompeu no vocabulário filosófico, literário, até mesmo jornalístico. Instintivamente, não poucos intelectuais tomaram consciência de que toda história (não somente a história geral, mas aquela da nação, da ciência, da arte e mesmo do indivíduo) torna-se um absurdo quando cada época nova, ou cada doutrina, ou cada obra, não "supera" as precedentes. Instintivamente, muitos pressentem que é impossível adotar dogmaticamente essa ou aquela doutrina clássica, que formulam a propósito de tudo o dilema "ou... ou". Em lugar do dogmatismo, é melhor — como se diz correntemente — "tomar de cada doutrina o que ela tem de bom — superá-la".

Mas, nesse caso, passa-se do dogmatismo a um erro talvez ainda pior: ao ecletismo. Mistura-se doutrinas, pontos de vista, mediante compromissos mais ou menos hábeis. Para usarmos uma expressão trivial, faz-se uma "salada". Resíduos e fragmentos de cada doutrina são lançados no mesmo pote, para serem cozinhados na mesma "sopa eclética". Essa nostalgia dos compromissos foi acompanhada pela depreciação dos dogmatismos no quadro social e político da democracia contemporânea, já que a democracia supõe a discussão, o livre confronto das idéias; mas ela prestou desserviços à própria democracia, ao provocar o amolecimento do pensamento, a verbosidade inútil, ao emprestar uma aura de grandes "sistemas" a "sopas ecléticas" bastante vulgares. O que é, por exemplo, o bergsonismo, senão um compromisso entre a ciência (a biologia na *Evolution Créatrice*) e o misticismo (a teoria da qualidade pura, da "intuição" que capta misteriosamente, por meio de uma espécie de "simpatia", as qualidades dos seres vivos)? O que é a doutrina de Lachelier, senão um compromisso eclético entre uma falsa noção da ciência (a tese do determinismo absoluto) e a metafísica idealista? E o "sistema" de Hamelin, a não ser um hegelianismo metafísico edulcorado, dissolvido pela tentativa de reduzir a contradição objetiva ao "relacionamento" em geral, processado no seio do pensamento subjetivo?

Sigamos adiante. Essa idéia do compromisso eclético impeliu *politicamente* a democracia para a crise que iria causar sua perda. A esperança de compromisso entre o fascismo e a democracia — a segunda intenção de misturar certos aspectos do fascismo com certos princípios da democracia — foi, no plano ideológico e filosófico, uma razão da não-resistência à Alemanha hitlerista por parte de muitos democratas amantes do ecletismo político!

A verdadeira superação é obtida não através de uma amortização das diferenças (entre as doutrinas e as idéias), mas, ao contrário, *aguçando* essas diferenças. Quando uma tese tem razão em certo sentido, e notadamente em sua crítica da outra tese, isso

não anula o fato de que cada tese, até mesmo no que tem de positivo, permanece unilateral. Se nos contentássemos em misturar as teses em presença, tomando um pouco de uma e um pouco de outra, permaneceríamos no plano da unilateralidade; não aprofundaríamos o problema; não reapreenderíamos, para levá-lo a um grau superior, o movimento profundo que se dividiu nas duas posições contraditórias. Ora, se há superação possível, essa só pode nascer a partir desse movimento mais profundo.

Tomemos um exemplo filosófico já estudado: o empirismo e o racionalismo metafísico.

O empirismo tem razão quando reprocha ao racionalismo o emprego das entidades, das abstrações realizadas, cuja gênese o racionalismo não pode justificar: o espírito, o pensamento, a razão em si. O empirismo tem razão quando afirma que todo conhecimento provém da sensação (sensualismo). Mas ele próprio concebe de modo limitado o conhecimento sensível. Concebe a sensação e a impressão sensível como sendo apenas individuais e passivas. Locke, Hume, Condillac, etc., criticam notadamente as "idéias inatas" e tentam explicar o conhecimento e a consciência pela associação mecânica de sensações como o azul, o branco, o odor da rosa, etc. Mas para nós, efetivamente, a impressão sensível tem determinações bem diferentes: é contraditória (a vara quebrada que aparece na água) e, por conseguinte, já impele o entendimento à análise, ao progresso dialético para o desconhecido; é ativa, prática, social, pois são objetos e produtos humanos que nos são dados no sensível (até mesmo as árvores deste jardim, ou estes campos de trigo, são "produtos"). Para que o empirismo seja integrado numa doutrina mais compreensiva, deve-se inicialmente despojá-lo de sua unilateralidade, abrir e completar sua estreiteza. O mesmo vale para o racionalismo.

E, nessa doutrina mais ampla, o empirismo conservará seu lugar como momento unilateral, abstrato, incompleto, mas superado. Não será misturado com o racionalismo, numa inextricável confusão. Enquanto momentos, e momentos contraditórios, serão situados na história, cada qual com sua parcela de verdade, mas também de erro; e, desse modo, serão compreendidos, elucidados na história da verdade. O conteúdo vivo dos mesmos será recapitado, elevado a um nível superior. Em sua forma unilateral, essas doutrinas serão definitivamente julgadas e eliminadas.

Na superação, o que é superado é abolido, suprimido — num certo sentido. Não obstante, em outro sentido, o superado não deixa de existir, não recai no puro e simples nada; ao contrário, o superado é elevado a nível superior. E isso porque ele serviu de etapa, de mediação para a obtenção do "resultado" superior; certamente, a etapa atravessada não mais existe em si mesma, isolada-

mente, como ocorria num estágio anterior; mas persiste no resultado, através da sua negação.

Assim, a criança continua no adulto, não tal qual foi, não "enquanto criança"; mas na lembrança e na memória de um adulto, em seu caráter, pode-se encontrar — superadas — a criança e a vida de criança.

A criança continua criança até a crise de adolescência. Nesse momento, forças nascidas em seu íntimo mais profundo, e que, por conseguinte, se lhe aparecem como exteriores à sua vida infantil, entram em cena e abalam profundamente essa vida. Dessa luta, desses conflitos de adolescência, surgirá o adulto; subsiste sempre algo da criança, um algo que, precisamente nessa luta e por ser elemento dessa crise, sofrerá no curso da mesma um processo que o retirará das condições da infância e, através disso, o fará prolongar-se no adulto. Assim, a criança é certamente um momento do adulto, no complexo sentido da palavra, que significa a um tempo: elemento atual, fase ou etapa do devir, condição superada.

Uma realidade só é superada na medida em que ingressou na contradição, em que se revela ligada com seu contraditório. Então os dois termos se negam em sua própria luta, livrando-se mutuamente de suas estreitezas e unilateralidades. Da negação recíproca, surge a "negação da negação": a superação (II).

A palavra "superação", ainda que expresse mal o duplice processo que abole um termo ou um ser superado, mas ao elevá-lo a um nível superior, essa palavra é preferível ao termo "síntese", que sabe a ecletismo e a mecanicismo; a "síntese" é obtida pela mistura dos ingredientes, ou por uma construção ideal, a partir deles, de sua unidade. A superação exige, ao contrário, o confronto mais intenso, mais agudo, mais real das teorias ou dos seres.

A superação implica, por conseguinte, um retorno ao passado: um aprofundamento do passado. Em cada etapa do desenvolvimento da natureza, da vida, do pensamento, o passado é reencontrado — mas superado e, por isso mesmo, aprofundado, liberado de suas limitações, mais real que no início. Esse sentido da superação deve ser longamente meditado, até que se possa captar toda sua profundidade.

Ele é causa de uma ilusão metafísica muito difundida, a saber, aquela do eterno retorno, do movimento circular na natureza e no pensamento.

Baseando-se no fato de que o passado é reencontrado na continuidade do movimento, as pessoas que pensam estaticamente e vêem apenas o passado em vez de seguirem a superação proclamam: "Nada existe de novo sob o sol! A vida é um eterno recomeço!" Como se as crianças devessem sempre seguir as pegadas dos pais! Como se o mundo moderno fosse tão-somente

a cópia do mundo antigo; e a crise do mundo moderno uma imitação daquela que abalou Roma e o mundo romano! Como se os astros e os seres tivessem como trajetória eterna círculos eternamente fechados!

Mas a lei da natureza, da vida e do pensamento é a *espiral* e não o círculo, se é que desejamos usar uma figura geométrica. E até mesmo essa figura ainda não fornece um simbolismo perfeito.

Com efeito, na vida ou na reflexão, passamos novamente por cima das etapas anteriores, dominando-as, reencontrando-as; mas num nível superior. Assim, o homem adulto reencontra em si certas lembranças ou certos traços de sua infância, mas os percebe, por assim, dizer, abaixo dele; é como se subisse numa montanha por um caminho em curvas e, a cada espiral, se deparasse com a mesma paisagem da planície ou do vale, mas de um ponto cada vez mais elevado. Não obstante, o adulto realiza em si o que estava apenas esboçado em certos sonhos ou pressentimentos de sua infância. Mais ainda: para conservar sua força e sua juventude, deve reencontrar em si ou em volta de si, por virtude pessoal ou por contato com outros seres, o viço e a vitalidade da criança da simplicidade, da vida imediata. Assim, *a superação revela o superado e imerge mais profundamente que ele no imediato*, embora o superado tenha sido o primeiro imediato.

O homem civilizado sente a necessidade profunda de retornar à natureza, de imergir nela; já o primitivo, que vive em plena natureza, deseja libertar-se dela. Assim, o mais civilizado tende a reencontrar o mais primitivo, porém aprofundado e superado. Pode-se perceber em nossa época esse sentido da superação, sob as formas mais variadas e, por vezes, mais desastrosas. É absurdo fingir-se de primitivo; e é criminoso negar, em nome da natureza (Giono, etc.), a civilização e a cultura. Mas é indispensável regressar (através da arte, do esporte, etc.) à natureza e nela penetrar, *de modo tanto mais profundo quanto mais a dominamos*. (Exemplo simples: o alpinismo, invenção moderna, retorno à natureza por parte de homens que não mais a temem e que a possuem até em seus momentos de solidão.)

A *superação*, por conseguinte, revela-se como um movimento simultaneamente lógico e concreto (psicológico, histórico, social, etc.), de capital importância.

Do que precede, resultam as seguintes regras práticas:

• Numa discussão, desconfiar do *eclétismo* sem contornos, sem rigor, sem força.

• Aprofundar as teses, aguçar as diferenças, com o objetivo de rejeitar a ambas (e de não aceitá-las ambas ao mesmo tempo), tomando o *conteúdo* delas. Dar toda força ao confronto, aprofundá-lo até a contradição (até descobrir a raiz da contradição), de modo tal que, nesse ponto, as teses "convertam-se uma na outra",

ao invés de conservarem-se exteriores e opostas a partir de fora, descubram seu conteúdo no movimento que as atravessa e se superem nesse movimento.

• Se o "fim" de um progresso reencontra o seu começo, não temos aqui um círculo vicioso, mas uma superação real, na condição de que o progresso do pensamento seja efetivo e consista num *aprofundamento* do ponto de partida.

12. A idéia

Chegamos assim ao cume da lógica concreta, a teoria da idéia; uma teoria *que se trata, mais uma vez, de liberar de todo idealismo metafísico*.

A idéia pode ser definida de múltiplos modos, como unidade de todas as grandes noções opostas que o entendimento separou: conceito e real, sujeito e objeto, essência e existência, teoria e prática, ideal e real.

O erro do entendimento, sublinhemos mais uma vez, não é o de criar essas oposições. Muito ao contrário: essa é a sua função. Seu erro está unicamente na *paralisação do movimento*, no momento em que o movimento pára e em que os opostos ou contraditórios, fundados naturalmente em suas oposições ou contradições, conservam-se isolados, separados; na verdade, a análise deles deveria oferecer precisamente a ocasião para captar sua unidade racional.

a) O conceito, por sua dialética interna, enriquecendo-se (tanto em extensão quanto em compreensão, tanto no sentido do singular quanto no do universal), tende para a *idéia* da coisa. A idéia seria o *saber completo da coisa ou da classe de coisas em questão*. Seria o saber absoluto: um limite infinito do conhecimento humano. Mas, para conhecer completamente uma coisa ou uma classe de coisas, seria preciso conhecer completamente a totalidade da natureza, o encadeamento universal. Na idéia, o conceito (todos os conceitos) e o real (a totalidade do real) se encontram. A idéia, inicialmente, aparece como a verdade do conceito, *como unidade do conceito e do real. E a idéia da natureza: a natureza enquanto cognoscível*.

b) O sujeito — o homem — separa-se da natureza graças a seu poder sobre ela, a seus instrumentos, a seu entendimento e a seu poder de abstração. Porém, quanto mais ele se separa da natureza, tanto mais penetra profundamente na natureza, por meio de seu conhecimento e de sua ação: O "subjetivo", humano, contém assim — no coração de seu próprio movimento — o *carecimento*, a necessidade da natureza. Na ação produtora e no conhecimento, ele resolve incessantemente esse conflito, que sempre renasce, entre o sujeito e o objeto (entre o homem e a natureza).

Ele *tende* para a absoluta identidade (o conhecimento e a posse completa da natureza) na absoluta contradição (o homem dominando completamente a natureza). Aqui, sob esse ângulo, a idéia aparece como *unidade do sujeito e do objeto* (com o acento posto sobre o objeto), ou seja, do homem concreto e vivo com a natureza material. Por conseguinte, a idéia é *ao mesmo tempo a idéia do homem e a idéia da natureza* (com o acento posto sobre a natureza, isto é, insistindo sobre a realidade e a prioridade da natureza).

c) Cada esforço do conhecimento, cada pensamento verdadeiro, atinge uma certa "essência", destaca-a momentaneamente do encadeamento universal e a separa da natureza, da *existência*.

Por outro lado, cada época da humanidade realiza certas "essências" humanas particulares; assim, é possível estudar os traços "essenciais" do homem antigo, do sábio ou do cidadão grego; os traços essenciais do homem medieval ou do santo; os traços essenciais do individualista moderno, do herói, ou do solitário intelectual e social (romantismo, anarquismo, etc.).

Finalmente, a essência humana *universal* é determinada como sendo domínio consciente, racional, "planificado" (de acordo com um plano científico), do homem social sobre a natureza, por um lado, e, por outro, sobre seus próprios produtos (o ouro, as mercadorias, o mercado com seus problemas econômicos precisos; as instituições, o Estado, com seus problemas políticos). Essa "essência" universal deve ser realizada praticamente e, desse modo, ingressar no plano da existência.

É na totalidade do movimento do conhecimento e da ação humana que cada "essência" compreendida pelo pensamento ou realizada pela vida social encontra seu fundamento, a "razão de ser" da sua existência. A idéia, na medida em que implica esse movimento total (idéia do conhecimento e idéia do homem), define-se assim, sob esse ângulo concreto, como *unidade da essência e da existência* (e verdade tanto da essência quanto do conceito).

d) Os seres humanos, em seu movimento no sentido de "mais" realidade e de "outra coisa", criam o *ideal*. É o ideal, definido como objeto de ação, chama-se o *Bem*. Todas as épocas, todas as grandes doutrinas definiram um *bem*.

Mas qual é, em seu sentido moderno e correspondendo às aspirações de nossa época, o bem supremo? É o desenvolvimento completo do homem; e não do indivíduo tomado isoladamente, mas do homem social tomado como base e fundamento do desenvolvimento individual. O homem moderno pressente as *virtualidades* indefinidas contidas na técnica, na ciência, na consciência lúcida, numa vida conscientemente dirigida. Ele quer *superar* as atividades limitadas, parciais (profissões, ocupações, especialidades

estreitas ou até agora fechadas em seus limites). Quer um florescimento, uma nova sabedoria (que não seja estreitamente prudente e limitada) e uma nova felicidade.

Mas, por outro lado, o bem consiste também na apropriação da natureza pelo homem. A natureza é nosso bem. A posse cada vez mais completa, pelo homem, da natureza (do mundo exterior) e de sua própria natureza (de seu corpo, de seus instintos, de sua vida), essa posse é a segunda determinação essencial do bem, que é assim, simultaneamente, *florescimento do homem e posse do mundo*.

A idéia, sob esse ângulo, aparece como *unidade do ideal e do real* (com o acento posto sobre o real).

O ideal não pode mais ser abstrato; não deve mais (como é o caso nas morais tradicionais) ser um objetivo inacessível, uma "perfeição" fundada sobre a mutilação do real, sobre a repressão da vida e dos instintos. O ideal deve mergulhar no real; deve sempre realizar-se. Apresentando-nos *possibilidades* indefinidas e, por conseguinte, um aperfeiçoamento efetivo cada vez mais profundo da espécie humana, a ação realizadora deve tender, tal como o conhecimento, para o *homem total*, que será "toda natureza" e, desse modo, "senhor e dono" (Descartes, *Discours de la Méthode*) *de toda a natureza*.

Esse objetivo, impulsionador da ação no mais amplo sentido, embora nem por isso deva ser considerado desesperadamente inacessível, esse objetivo pode ser legitimamente chamado de idéia.

e) *Prática e teoria se diferenciam*, por um lado; mas, por outro, *unem-se e devem se unir cada vez mais profundamente*.

A teoria emerge da prática e a ela retorna. A natureza se revela a nós pela prática, pela experiência; e tão-somente pela prática é que a dominamos de modo efetivo. A prática, portanto, é um momento de toda teoria: momento primeiro e último, imediato inicial e retorno ao imediato. E, vice-versa, a teoria é um momento da prática desenvolvida, daquela que supera a simples satisfação dos carecimentos imediatos.

A idéia, sob esse ângulo, representa a *unidade indissolúvel da prática e da teoria* (com o acento posto sobre a prática). Ambas são momentos desse devir mais amplo, que está implícito na idéia.

f) O entendimento (inteligência) analisa, separa, divide; e deve fazê-lo. A razão une, agrupa, esforça-se por encontrar o conjunto e a relação.

Mas a contradição entre o entendimento e a razão renasce sempre e deve sempre renascer; e isso porque, incessantemente, o entendimento deve separar e a razão unir.

A contradição entre o universal e o concreto sempre se reproduz, em todos os graus, já que o concreto (o singular) implica

o universal numa ligação dialética (o indivíduo, como sabemos, não é o gênero nem a espécie; estão numa relação recíproca de meio e fim; a espécie que produz o indivíduo leva-o a seu "fim", etc.).

A idéia resolve essas contradições que sempre ressurgem. Sob esse ângulo, aparece como *razão dialética*: unidade da análise e da síntese, unidade do entendimento e da razão, unidade do universal e do concreto.

São essas as múltiplas determinações da idéia, as quais, por sua vez, convertem-se umas nas outras e encadeiam-se reciprocamente.

Chegamos a um resultado aparentemente paradoxal.

Uma doutrina claramente materialista — e tão-somente ela — é capaz de dar à idéia todo o seu sentido, todo o seu "valor", toda a sua verdade; e isso por que lhe dá toda sua *realidade*. O idealismo pressentiu a realidade da idéia; mas a pressentiu apenas de modo unilateral, estagnando a formação da idéia. Os sistemas idealistas, portanto, produziram preciosos frutos. Não é de espantar que o mais idealista e mais metafísico de todos, Hegel, seja também o mais objetivo; nem que as passagens aparentemente mais idealistas de sua lógica sejam também aquelas nas quais o idealismo tende a se superar. A superação do idealismo metafísico e do materialismo unilateral (incompleto e igualmente metafísico, mecanicista) produz-se numa doutrina mais elevada, capaz de restituir à idéia sua plena realidade. A idéia representa assim a unidade do materialismo (enquanto afirmação da natureza, da matéria) com o idealismo *objetivo* (enquanto afirmação do pensamento, do método).

Sob um outro aspecto, ainda, a idéia se apresenta como unidade do *finito* e do *infinito*: unidade da seqüência dos pensamentos e conceitos parciais, unilaterais, aproximativos, momentâneos e *finitos*, cuja sucessão e progresso tendem para o conhecimento da natureza, no seio de um progresso *infinito*. Ou, ainda, como termo do conhecimento, recapitulando todo o movimento do conhecimento e, portanto, retornando ao *imediatamente* dado (da natureza).

13. O método. As leis da dialética

Já formulamos, empregamos e definimos constantemente, através de regras práticas, o *método*. Todavia, é somente aqui, no grau supremo de objetividade e de verdade, no nível da idéia, que o método se legitima e encontra seu fundamento. Ele foi encontrado

no início; ele é reencontrado no fim da lógica, mas aprofundado, voltando-se sobre si mesmo a fim de tomar consciência de todos os seus momentos e de todos os seus aspectos.

O método, com efeito, representa o *universal concreto*. Fornece leis que são supremamente objetivas, sendo ao mesmo tempo leis do real e leis do pensamento, isto é, leis de todo movimento, tanto no real quanto no pensamento.

Universais, essas leis não podem sê-lo no sentido da universalidade abstrata da razão metafísica. Assim, os princípios formais, abstratamente racionais, de identidade, de causalidade, de finalidade, passavam por ser universais, mas eram de escassa utilização para o conhecimento do concreto. As leis do método devem ser concretas no sentido de que nos permitem penetrar em todo objeto, em toda realidade. Com efeito, são as leis internas, necessárias, de todo devir: de todos os objetos e de cada objeto, do universo como totalidade e de cada objeto como parcela do universo.

Nesse sentido, portanto, elas são *universais e concretas*. Mas não nos permitem prever nem deduzir um objeto qualquer. Não substituem nem a investigação nem o contato com o conteúdo. Por quê? Porque a relação entre o universal e o concreto não é uma relação de inclusão ou de exclusão formais, mas também ela uma relação dialética. Remetem dialeticamente um ao outro, através de uma mediação, de um termo médio. Entre o universal e o concreto, é impossível suprimir a mediação do *particular*. Para descobrir as *leis particulares*, portanto, será necessário, no quadro das leis universais, investigar nas realidades particulares (conjuntos, classes, espécies) sua essência, seu conceito, suas relações; e isso através da experiência, do contato com o conteúdo. Aqui, o método dá lugar a um silogismo, cuja premissa maior é por ele fornecida: "Todo ser é um devir, todo ser determinado apresenta qualidade e quantidade, etc.; ora, isto é uma realidade particular determinada; logo, isto mostrará, quando analisado, devir, qualidade, quantidade, etc.". Quando se trata de conhecer um ser singular, o silogismo do método pode ser considerado com sua forma alterada e enunciar-se do seguinte modo: "Esse ser singular não pode ser separado do universo; ora, as leis universais afirmam que tudo é movimento, qualidade, quantidade, etc.; logo...". Aqui, o método fornece o termo médio (premissa menor). Por conseguinte, o método é alternadamente a *expressão das leis universais* e o quadro da aplicação delas ao particular; ou, ainda, o meio, o instrumento que faz o singular subsumir-se ao universal.

Quais são, por conseguinte, as grandes leis do *método dialético*? (mm)

a) *Lei da interação universal* (da conexão, da "mediação" recíproca de tudo o que existe).

Nada é isolado. Isolar um fato, um fenômeno, e depois conservá-lo pelo entendimento nesse isolamento, é privá-lo de sentido, de explicação, de conteúdo. É imobilizá-lo artificialmente, matá-lo. É transformar a natureza — através do entendimento metafísico — num acúmulo de objetos exteriores uns aos outros, num caos de fenômenos.

A pesquisa racional (dialética) considera cada fenômeno no conjunto de suas relações com os demais fenômenos e, por conseguinte, também no conjunto dos aspectos e manifestações daquela realidade de que ele é “fenômeno”, aparência ou aparecimento *mais ou menos essencial*.

b) *Lei do movimento universal.*

Deixando de isolar os fatos e os fenômenos, o método dialético reintegra-os *em seu movimento*: movimento interno, que provém deles mesmos, e movimento externo, que os envolve no devir universal. Os dois movimentos são inseparáveis.

O método dialético busca penetrar — sob as aparências de estabilidade e de equilíbrio — naquilo que já tende para o seu fim e naquilo que já anuncia seu nascimento. Busca, portanto, o movimento profundo (essencial) que se oculta sob o movimento superficial. A conexão lógica (dialética) das idéias reproduz (reflete), cada vez mais profundamente, a conexão das coisas.

c) *Lei da unidade dos contraditórios.*

Repitamos, mais uma vez, que a contradição lógica formal conserva os dois contraditórios à margem um do outro; ela não é mais que uma relação de exclusão, enquanto a tautologia, a identidade, representa uma inclusão vazia.

A contradição dialética é uma inclusão (plena, concreta) dos contraditórios um no outro e, ao mesmo tempo, uma exclusão ativa. E o método dialético não se contenta em dizer que “existem contradições”, pois a sofística, o ecletismo ou o ceticismo são capazes de dizer o mesmo. *O método dialético busca captar a ligação, a unidade, o movimento que engendra os contraditórios, que os opõe, que faz com que se choquem, que os quebra ou os supera.* Assim, no mundo moderno, o exame e a análise mostram que as condições econômicas — a própria estrutura das forças produtivas industriais — criam as contradições entre grupos concorrentes, classes antagonistas, nações imperialistas. Portanto, convém estudar esse movimento, essa estrutura, suas exigências, com o objetivo de tentar resolver as contradições. Não existe, dialeticamente, a “contradição” em geral; existem *contradições*, cada qual com seu conteúdo concreto, com seu movimento próprio, que deve ser penetrado em suas conexões (cf. a 2.^a lei), em suas diferenças e semelhanças. A contradição dialética, portanto, difere

da contradição formal porque esta permanece na generalidade abstrata, enquanto a dialética se estabelece no universal concreto.

d) *Transformação da quantidade em qualidade (lei dos saltos).*

As modificações quantitativas lentas, insignificantes, desembocam numa súbita aceleração do devir. A modificação qualitativa não é lenta e contínua (conjunta e gradual, como é o caso das modificações quantitativas); apresenta, ao contrário, características bruscas, tumultuosas; expressa uma crise interna da coisa, uma metamorfose em profundidade, mas brusca, através de uma intensificação de todas as contradições.

O crescimento do poder humano sobre a natureza (das forças criadoras, produtivas) não produz apenas novos graus no pensamento. Produz também crises econômicas, sociais, políticas: transformações bruscas. Põe *problemas*; e quem diz “problema” diz contradição, não-latente, porém em sua mais alta tensão, no momento mesmo da crise e do salto, quando a contradição *tende* para a solução objetivamente implícita no devir que a atravessa. O pensamento humano, também aqui, *reflete* a solução — “encontra” a solução; e, inserindo-se assim no movimento, resolve pela ação a crise, superando a situação contraditória.

Notamos que a lei dos saltos é a grande lei da ação. A ação e o conhecimento não podem criar nada já pronto e acabado. O momento da ação, do fator “*subjetivo*”, *aparece* quando — reunidas já todas as condições *objetivas* — basta um fraco impulso proveniente do “sujeito” para que o salto se opere. Isso pode ocorrer em todos os tipos de dispositivos experimentais — (onde basta apertar um botão, fazer passar uma fraca corrente elétrica, etc.), bem como na vida psicológica e social.

Quando um conjunto de realidades conexas atravessam a mesma crise, ou são submetidas a transformações solidárias, produz-se o que Hegel chama de “uma linha nodal”. Cada ponto de transformação aparece como um “nó” de relações e mudanças; desse modo, o conjunto desses “nós” ou “pontos nodais” forma efetivamente uma linha. Assim, a crise de uma civilização pode consistir numa crise da cultura, da economia, da política, da vida social, do pensamento. Cada crise tem suas particularidades. O conjunto forma uma “linha nodal”, no sentido hegeliano da expressão.

O salto dialético implica, *simultaneamente*, a continuidade (o movimento profundo que continua) e a descontinuidade (o aparecimento do novo, o fim do antigo).

e) *Lei do desenvolvimento em espiral (da superação).*

A vida não destrói a matéria sem vida, mas a compreende em si e a aprofunda. O ser vivo tem sua química; há entre a vida

é a matéria sem vida apenas um "salto" dialético, não uma descontinuidade absoluta. E mesmo a química do ser vivo ou química orgânica aparece como mais rica, mais vasta que a química da matéria.

Do mesmo modo, o pensamento compreende e aprofunda a vida em si próprio. E mesmo a vida — com seus carecimentos, suas atividades fisiológicas, seus órgãos como a mão — *apareceu em seu posto em nossa lógica CONCRETA*. Não é a vida a base do entendimento e o ponto de inserção perpétua de nossa razão concreta na interação universal? E a vida não é a separação efetiva, bem como a unidade sempre renovada, entre o singular (o individual) e o universal, que submete mais profundamente ainda esse ser singular às leis universais?

No devir do pensamento e da sociedade, revela-se ainda mais visivelmente o movimento "em espiral": o retorno acima do superado para dominá-lo e aprofundá-lo, para elevá-lo de nível libertando-o de seus limites (de sua unilateralidade).

A contradição dialética é já "negação" e "negação da negação", visto que as contradições estão em luta efetiva. Desse choque, que não é um choque "no pensamento", no abstrato, no plano subjetivo (embora dê lugar a um "choque de pensamentos"), surge uma promoção mais elevada do conteúdo positivo que se revela e se libera no e pelo conflito.

Observamos que todas essas leis dialéticas constituem, pura e simplesmente, uma *análise do movimento*. O movimento real, com efeito, implica essas diversas determinações: continuidade e descontinuidade; aparecimento e choque de contradições; saltos qualitativos; superação.

Temos aí tão-somente "momentos" ou aspectos do movimento. De tal modo que a multiplicidade das leis dialéticas implica uma unidade fundamental. Encontram essa unidade na "idéia" do movimento, do devir universal.

O acento pode ser colocado, alternadamente, sobre essa ou aquela lei. Em certos casos, a lei da contradição parecerá mais essencial, pois na contradição encontra-se a raiz, o fundamento de todo movimento. Mas as próprias contradições, em certo sentido, resultam de um movimento profundo, que as condiciona e as atravessa! E, nesse sentido, o acento será colocado sobre a lei da conexão, da interdependência universal. Ou, ainda, se se estuda uma metamorfose ou uma crise, a lei dos saltos passará ao primeiro plano. Pouco importa. Os aspectos do devir são *igualmente objetivos* e indissoluvelmente ligados no próprio devir.

Poderíamos resumir do seguinte modo as regras práticas do método dialético:

a) *Dirigir-se à própria coisa*. Nada de exemplos exteriores, de digressões, de analogias inúteis; por conseguinte, *análise objetiva*;

b) *Apreender o conjunto das conexões* internas da coisa, de seus aspectos; o desenvolvimento e o movimento próprios da coisa;

c) *Apreender os aspectos e momentos contraditórios; a coisa como totalidade e unidade dos contraditórios*;

d) *Analisar a luta, o conflito interno das contradições, o movimento, a tendência* (o que tende a ser e o que tende a cair no nada);

e) *Não esquecer — é preciso repeti-lo sempre — que tudo está ligado a tudo*; e que uma interação insignificante, negligenciável por que essencial em determinado momento, pode tornar-se essencial num outro momento ou sob um outro aspecto;

f) *Não esquecer de captar as transições*: transições dos aspectos e contradições, passagens de uns nos outros, transições no devir. Compreender que um *erro de avaliação* (como, por exemplo, acreditar-se estar mais longe no devir do que o ponto em que se está efetivamente, acreditar que a transição já se realizou ou ainda não começou) pode ter graves conseqüências;

g) *Não esquecer que o processo de aprofundamento do conhecimento — que vai do fenômeno à essência e da essência menos profunda à mais profunda — é infinito*. Jamais estar satisfeito com o obtido. "Naquilo com que um espírito se satisfaz, mede-se a grandeza de sua perda" (Hegel). Pensamento admirável, ao qual objetaríamos, todavia, que apenas um "espírito" se satisfaz; e que um homem digno desse nome não conhece nem a satisfação nem a vã inquietação e a angústia dos "espíritos";

h) *Penetrar, portanto, mais fundo que a simples coexistência observada; penetrar sempre mais profundamente na riqueza do conteúdo*; apreender conexões de grau cada vez mais profundo, até atingir e captar solidamente as *contradições* e o *movimento*. Até chegar-se a isso, nada foi feito;

i) *Em certas fases do próprio pensamento, este deverá se transformar, se superar: modificar ou rejeitar sua forma, remanejar seu conteúdo — retomar seus momentos superados, revê-los, repeti-los, mas apenas aparentemente, com o objetivo de aprofundá-los mediante um passo atrás rumo às suas etapas anteriores e, por vezes, até mesmo rumo a seu ponto de partida, etc.*

O método dialético, desse modo, revelar-se-á ao mesmo tempo *rigoroso* (já que se liga a princípios universais) e *o mais fecundo* (capaz de detectar todos os aspectos das coisas, incluindo os aspectos mediante os quais as coisas são "vulneráveis à ação").

APÊNDICE

A.

Aforismo: não se pode compreender *O Capital* de Marx, e, em particular, o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a *Lógica* de Hegel. Isso significa que, um século depois de Marx, nenhum marxista o compreendeu.¹

Essa observação de Lênin dirige-se especialmente contra Plekhânov. Algumas linhas acima, ele o acusa de ter criticado os filósofos idealistas:

... de um ponto de vista vulgarmente materialista e não dialético-materialista, na medida em que ele recusa *a limine* os argumentos idealistas, ao invés de retificá-los (como Hegel retificou Kant) aprofundando-os, generalizando-os ou ampliando-os, mostrando o encadeamento e as transições de todos os conceitos.

Até aqui, aduz Lênin, todos os marxistas criticaram os discípulos de Kant e de Hume "mais ao modo de Feuerbach e de Büchner que ao modo de Hegel". Em suas notas sobre a *História da Filosofia* de Hegel, escritas na mesma época, Lênin insiste ironicamente sobre o fato curioso de que Plekhânov foi capaz de consagrar mais de mil páginas ao materialismo e à dialética sem dizer uma palavra sobre a *Lógica* de Hegel, "isto é, sobre a dialética propriamente dita, enquanto doutrina filosófica". Ora, especifica Lênin, se Hegel retomou certos erros desse idealismo *subjetivo*, que ele próprio chamava de "mau" idealismo (erro que consiste notadamente no fato de que, para Hegel, a lógica é a filosofia, "ciência do universal", reduzem-se a uma "ciência do pensamento"), nem por isso deixa de ser verdade que

1. Lênin, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. francesa de N. Guterman e H. Lefebvre, Gallimard, 1938, p. 175. Citado, a seguir, como *Cadernos*.

... o idealismo objetivo, e, mais ainda, o idealismo absoluto, chegaram muito perto do materialismo e até mesmo, em parte, transformaram-se em materialismo.²

Engels, por sua parte, diz:

A investigação empírica da natureza acumulou uma tal massa de conteúdo positivo do conhecimento que a necessidade de ordená-lo sistematicamente tornou-se inelutável. Tornou-se igualmente inelutável estabelecer a justa conexão entre os diversos domínios do conhecimento. Mas, por causa disso, a ciência encaminha-se para o domínio teórico; aqui, os métodos empíricos já não servem mais, e tão-somente o pensamento pode prestar uma real ajuda. Ora, o pensamento teórico não é uma qualidade inata no que concerne à disposição. Essa disposição deve ser desenvolvida, educada. Para essa educação, não existe até hoje outro meio além do estudo da filosofia, tal como ela existiu até nossos dias... (Mas) o pensamento teórico de cada época é um produto histórico que, em tempos diferentes, assume uma forma — e, por conseguinte, um conteúdo — bastante diferente. A ciência do pensamento, como qualquer outra ciência, é histórica; é a ciência do desenvolvimento histórico do pensamento humano... Tão-somente esse estudo das filosofias passadas permite compreender a dialética, que é um *analogon* dos processos evolutivos na natureza.

Essa página de Engels, que resume uma idéia familiar a seus leitores e reabilita brilhantemente (embora num sentido renovado) a filosofia, encontra-se nos textos publicados por Riazanov, em 1927.³

Independentemente do que façam os cientistas, eles são dominados pelos filósofos. A questão está em saber se eles são dominados pelos maus filósofos da moda, ou por uma forma de pensamento teórico que repousa sobre o conhecimento aprofundado da história do pensamento e de suas conquistas... Tão-somente quando as ciências naturais e históricas tiverem aceito a dialética é que toda a velharia filosófica — com exceção da pura doutrina do pensamento — tornar-se-á supérflua e será reabsorvida pela ciência positiva.

Cf., ainda, o *Testamento Filosófico* de Lênin; sua última palavra, nesse domínio, foi uma recomendação expressa para ler Hegel, para compreendê-lo e transcrevê-lo em chave materialista. Essa era, para ele, sem discussão possível, “a primeira tarefa dos materialistas”.

Aos que temem a *abstração* lógica, Engels responde que “a lei universal do movimento é mais concreta que qualquer exemplo ‘concreto’ e particular dessa lei”.⁴

2. *Leninski Sbornik*, t. XII, Moscou, 1930, p. 224.

3. *Marx-Engels Archiv*, II, fragmento I, p. 219. Cf., igualmente, p. 259.

4. *Idem*, notas de 1881-82, p. 270.

B.

Tanto a ciência da natureza quanto a filosofia têm negligenciado até hoje a influência da atividade do homem sobre seu pensamento. Elas conhecem, por um lado, a natureza, e, por outro, o pensamento, separando ambos. Ora, é precisamente a modificação da natureza pelo homem — e não a natureza enquanto tal, tomada isoladamente — que é o fundamento próximo e essencial do pensamento humano; foi na medida que o homem aprendeu a modificar a natureza que seu pensamento cresceu.

Essa página de Engels⁵ desenvolve, amplia e concretiza as teses de Marx sobre Feuerbach, bem como os juízos do próprio Engels sobre esse filósofo. A *especulação* metafísica é eliminada; sua impossibilidade é demonstrada de modo *não especulativo*; ela refere-se ao *ser* e à *natureza* exteriores àquilo que atingimos e conhecemos efetivamente. É preciso notar que Engels (p. 159) protegeu cuidadosamente o caso daqueles que se esforçam por atingir a “infinita diversidade dos fenômenos”, organizando o conjunto de nossos conhecimentos efetivos e, por conseguinte, deixando de lado o “mau infinito”, ou seja, o tempo, o espaço, o ser e a natureza tomados em si, fora do homem, no absoluto.

C.

Essa definição implica uma *crítica*, uma apreciação *pejorativa*, ao invés de uma aceitação favorável (que implica, ao contrário, um sentimento de “profundidade”).

Dissociando o sujeito e o objeto, ou seja, o pensamento e o ser (o homem e a natureza), o metafísico substitui o movimento dialético por uma *contradição insolúvel*. Mas, como toda sua investigação destina-se a encontrar uma solução, o metafísico tem de buscar essa solução na abstração pura; lança-se na fantasia, no imaginário, na *especulação*. Nas épocas ascendentes, esse esforço não era inútil; ao seguir seu caminho, o metafísico (Aristóteles, Hegel) encontra e organiza conhecimentos reais; seu esforço individual, em alguns casos, coloca-o acima de seu tempo. Em certo sentido, ele antecipa. Mas jamais chega a unir o que está separado, a não ser graças à intervenção de um *deus ex machina*: o absoluto metafísico, a noite “em que todas as vacas são pardas” (Hegel). O metafísico não vê, e não pode ver, que a solução do problema posto está aí, muito próxima, em cada ato prático e em cada movimento do conhecimento real, que ultrapassa efetivamente o

5. *Idem*, p. 165.

pretensão "abismo" que separa o pensamento do ser e o sujeito do objeto. Desdenhando essa inseparabilidade ("Untrennbarkeit", termo sublinhado por Lênin)⁶, a filosofia metafísica — "que compreende também a filosofia crítica"⁷ — destina-se a tomar os termos de que se ocupa como "coisas mortas, petrificados". Enquanto a dialética "é a ciência que mostra como as contradições podem ser e se tornam idênticas", ou seja, "em que condições elas se transformam umas nas outras" e, por conseguinte, "o motivo pelo qual a razão humana deve assumi-las como realidades vivas, condicionadas, móveis"⁸, o metafísico — deixando de lado as transições e as relações vivas — é levado a perguntar o que são as coisas "em si", questão na qual é dada "de modo irrefletido a impossibilidade da resposta".⁹

"A coisa em si, pura e simplesmente, é uma abstração vazia e sem vida." Na vida e no movimento, tudo e toda coisa é "para si", bem como "para outros"; está em relação com outra coisa, passando continuamente de um estado a outro. Assim, é tão falsamente profundo pretender conhecer "coisas em si" como declarar que não sabemos o que seja a coisa em si. Ora, todo metafísico, especulativo ou crítico, assume uma ou outra dessas posições ilusoriamente profundas.

D.

Sabe-se que Berkeley, naturalmente, não nega que tenhamos sensações, nem mesmo que haja um mundo exterior; o que ele nega é que esse mundo seja *material*.

Lênin, em seus *Cadernos*, nota e comenta certas passagens de Hegel sobre esse ponto. O mau idealismo, diz Hegel, quer seja subjetivo ou transcendental, "transpõe na consciência todas as determinações da coisa, seja quanto à forma, seja quanto ao conteúdo".¹⁰

Segundo esse ponto de vista, é em mim, o sujeito, que se verifica o fato de que eu veja as folhas da árvore como sendo não negras, mas verdes; ou o sol como redondo e não quadrado; que eu determine a primeira e a segunda batidas de um relógio como sendo sucessivas; e que o precedente seja determinado como causa e não como efeito do

6. *Cadernos*, p. 122.

7. *Cadernos*, p. 124, segundo Hegel, *Grande Lógica*, I, p. 129.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Grande Lógica*, II, p. 131; e *Cadernos*, p. 153.

subseqüente... A insuficiência essencial dessa perspectiva filosófica reside em que ela teima em conservar a abstração da coisa em si como uma determinação definitiva, opondo a reflexão, ou a determinação, ou a multiplicidade das qualidades, à coisa em si; mas, na realidade, a coisa em si tem em si mesma, essencialmente, essa reflexão externa, e se determina como possuindo suas próprias determinações, revelando assim o erro que existe em determiná-la como uma abstração da coisa, como uma pura coisa em si. Várias coisas diferentes estão em interação através de suas propriedades; a propriedade é essa mesma interação; e, fora dela, a coisa não é nada.

De tal modo que, segundo Hegel (e Lênin sublinha) a "coisidade" da coisa em si torna-se *propriedade*, ou seja, *matéria* (*Stoff*).

Lênin¹¹ contentou-se em sublinhar a nitidez das declarações idealistas de Berkeley, o absurdo da teoria que declara absurdo o materialismo, bem como suas conseqüências reacionárias. Ele opõe a essa teoria, sobretudo, a prática e o "critério da prática".

Nesse sentido, o materialismo dialético não refuta o idealismo (subjetivo ou agnóstico). Contenta-se em *explicar* porque o filósofo torna-se idealista: intelectual especializado, ele se afasta da prática. Colocar o problema desse modo — fora da prática — e mesmo, pura e simplesmente, indagar se o mundo exterior existe ou não, é já cair na escolástica, como dizem as *Teses sobre Feuerbach*. Ao "postulado idealista, o materialismo opõe um "postulado" materialista, afirmando que este expressa a experiência do *ser humano sadio e normal*¹², bem como aquela do *cientista* que conhece a matéria e, finalmente, aquela de todo homem que *atua* sobre um objeto.

Os *Cadernos* introduzem, ou, melhor, aprofundam, um argumento capital. Depois de Hegel, eles mostram que o idealismo implica uma contradição inconsciente. Por trás do sensível, o idealismo implica uma contradição inconsciente. Por trás do sensível, o idealismo supõe uma "outra coisa" (Deus ou o noumeno kantiano); ora, essa coisa — destinada a explicar o fenômeno sensível — não apresenta relação essencial com esse fenômeno; e, não obstante, ela *já* apresenta uma relação essencial com ele: ela é a *essência* que o fenômeno revela ou expressa, e à qual ele se refere. Assim, se deixarmos que se resolva a *contradição dialética* entre o fenômeno e a coisa, chegamos à essência, à realidade ou atualidade (*Wirklichkeit*), ou seja, à natureza "material".

Entretanto, dirigindo-se aos idealistas, observa Lênin com profundidade: "Vocês põem na aparência [sensível] toda a riqueza

11. *Materialismo e Empiriocriticismo*, ed. cit., p. 4 e segs.

12. *Idem*, p. 41; sobre o "postulado fundamental", p. 59.

do mundo e, depois, negam a objetividade da aparência!" O fenômeno se reduz a uma aparência na qual nada aparece, a uma imediaticidade indiferente fora da sua relação com o sujeito. O idealismo paralisa a contradição dialética inerente ao movimento do conhecimento, que busca outra coisa (a essência) por trás da impressão sensível; e, desse modo, reduz essa a uma simples aparência, ou manifestação, isto é, tomando-a em sua ligação com a coisa: fenômeno. O idealismo coagula o pensamento no nível da aparência, com o objetivo de negá-la; e atribui a um absoluto externo, contraditoriamente, atributos subjetivos e internos (Deus). É por isso que a crítica decisiva ao idealismo é feita na doutrina da essência.

Contra Kant, cf. também *Cadernos*, p. 110. A filosofia crítica apresenta a relação entre os três termos (nós, o pensamento, as coisas) como se nós estivéssemos *no meio*, entre as coisas e o pensamento, e como se esse meio separasse ao invés de unir. Ora, "essas mesmas coisas que estariam além de nossos pensamentos são elas próprias pensamentos" (*Gedankendinge*, coisas pensadas). Em Kant, sublinha Lênin, o conhecimento *separa* a natureza e o homem; mas, na realidade, ele os une; e, então, temos a abstração vazia da coisa em si, em vez de termos o progresso e o movimento de nosso conhecimento aprofundando-se nas coisas.

Hegel exige que as abstrações (e, portanto, as categorias lógicas) correspondam à essência das coisas; que o conceito objetivo encontre o próprio fundo das coisas. E isso "é falar como materialista". Por conseguinte, para Hegel e para o dialético materialista, é igualmente falso que as formas do pensamento sejam apenas meios (cujo sentido reside em sua utilização) e que sejam apenas formas exteriores e não o próprio conteúdo.

E.

O filósofo não pode tomar seu método de empréstimo a uma ciência subordinada, as matemáticas... Esse método só pode ser a natureza do conteúdo se movendo no conhecimento científico; e, ao mesmo tempo, essa reflexão do conteúdo pressupõe e produz sua determinação.¹³

O essencial — observa Lênin¹⁴ — é o movimento do conhecimento científico.

Segundo Hegel, o movimento da consciência tal como o desenvolvimento de toda vida natural ou espiritual, funde-se "na natureza das puras abstrações que formam o conteúdo da lógica".

13. *Grande Lógica*, p. 4.

14. *Cadernos*, p. 107.

— "Inverter", indica Lênin: a lógica e a teoria do conhecimento devem partir do desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual.¹⁵ Nesse sentido, a lógica exigiria uma história do pensamento e, portanto, uma história da linguagem e um estudo acerca das relações entre pensamento e linguagem.¹⁶

As categorias da lógica são abreviaturas da "massa infinita" de fatos particulares "da existência externa e da atividade". Por sua vez, as categorias *servem* na prática.¹⁷

"A tarefa consiste em elevar à consciência" as formas do conteúdo real, vivo, dessa consciência (Hegel). Portanto, insiste Lênin, a lógica é a ciência das leis do desenvolvimento de todo o conteúdo concreto do universo e do conhecimento. É a *suma*, o resultado da história do conhecimento do mundo.¹⁸ É preciso apenas visar, com Hegel, "ao desenvolvimento do pensamento em sua necessidade" e, por conseguinte, não assumir as categorias de modo arbitrário ou mecânico, não se contentar em contar a história do conhecimento, mas tomá-las começando pelas mais simples e mostrar, a partir desse começo, o movimento interno delas¹⁹ e a ligação necessária entre elas.

Pois "o método é a consciência da forma do movimento interno do seu conteúdo".

A lógica, portanto, assemelha-se à gramática, árida para o iniciante, mas que resume a rica essência das línguas e da vida delas para aquele que "volta a ela" após conhecer diversas línguas e suas histórias. A lógica, então, não é o universal abstrato, "mas o universal que compreende em si a riqueza do particular"²⁰ "Fórmula magnífica", insiste Lênin.²¹ Assim, portanto, a lógica só é apreciada em seu verdadeiro valor enquanto *suma*, resumo, abreviatura da experiência e do conhecimento. Desse modo, ela deixa de ser o "reino das sombras".²²

"A lógica é a ciência pura, isto é, o puro saber em toda a amplitude de seu desenvolvimento."²³ "A primeira linha é absurda; a segunda é genial" (Lênin).

F.

Conclusões de Lênin após sua leitura da *Grande Lógica* de Hegel (notas de 17 de dezembro de 1914):

15. *Idem*, p. 108.

16. *Idem*, p. 109.

17. Lênin, sobre Hegel, *Grande Lógica*, I, p. 15.

18. *Cadernos*, p. III.

19. Cf. *idem*, p. 113.

20. *Grande Lógica*, I, p. 47.

21. *Idem*, p. 117.

22. *Cadernos*, p. 117.

23. Hegel, *Grande Lógica*, I, p. 63.

É curioso que todo o capítulo sobre a Idéia absoluta... não tenha quase nenhum idealismo específico, mas tenha como tema o método dialético... Na obra mais idealista de Hegel, é onde há menos idealismo e mais materialismo. É contraditório, mas é um fato!²⁴

Em muitas oportunidades, e em particular a propósito da idéia hegeliana, Lênin anota: "proximidade do materialismo".

"O que nos interessa, diz Hegel, é o movimento em sua totalidade."²⁵ E Lênin aprova, em suas anotações, exclamando: "Muito belo! Muito bem!"

Cf. também a seguinte passagem, posta como anexo em *Materialismo e Empiriocriticismo*.²⁶

O idealismo, no sentido filosófico do termo, é apenas tolice do ponto de vista de um materialismo grosseiro, simplista, metafísico. Ao contrário, do ponto de vista do materialismo disciplinado pela dialética, o idealismo filosófico é um crescimento unilateral, uma excrescência, uma superfetação, um dos traços ou uma das facetas do conhecimento, que desemboca, pelo exagero, no absoluto — destacado da matéria ou da natureza divinizada. O idealismo, na verdade, é clerical; mas é também ("sobretudo" e "além do mais") um caminho para o misticismo clerical através de um dos matizes do infinitamente complexo conhecimento (dialético) do homem. É preciso anotar esse aforismo.

O conhecimento do homem não se processa em linha reta, mas em uma curva que se aproxima sensivelmente da espiral. Um fragmento dessa linha curva, se considerado à parte (e sob um certo ponto de vista, por um único lado), pode ser interpretado como uma linha reta, a qual conduziria os cegos, diretamente, ao pântano do misticismo (e eles seriam impelidos para isso, muito diretamente, pela classe burguesa)...

Os clericais, os místicos (a saber, os idealistas em filosofia), têm certamente os pés na terra, na terra do conhecimento, porque, se não fosse assim, eles não estariam presos a nada; são flores infecundas, parasitas, que se ligam à árvore viva, produtiva, onipotente, do verdadeiro conhecimento humano, objetivo e absoluto.

O idealismo filosófico, portanto, define-se dialeticamente não pela falsidade absoluta, mas pela falsidade relativa: pela *unilateralidade* (*Einseitigkeit*). Uma verdade relativa se transforma em falsidade, por ser ilusoriamente desenvolvida e transformada em absoluto.

24. *Cadernos*, p. 214.

25. *Pequena Lógica*, § 237.

26. *Materialismo e Empiriocriticismo*, p. 330.

O idealismo inteligente está mais próximo do materialismo inteligente do que o materialismo tolo... O idealismo objetivo (e, mais ainda, o idealismo absoluto) aproximou-se em zigue-zague (e, de certo modo, através de uma cambalhota) do materialismo, no qual transformou-se parcialmente.

Cf., finalmente, as notas de Lênin sobre a metafísica de Aristóteles. O idealismo se caracteriza pelo fato de que o *universal* (o conceito, a idéia) é um *ser separado*. Essa característica, diz Lênin, define tanto o idealismo primitivo (Pitágoras e sua teoria dos números, Platão e a teoria das idéias) quanto o idealismo contemporâneo. Aqui, mais uma vez, o universo e a idéia do universo (Deus) se dissociam.

O desdobramento do conhecimento e a possibilidade do idealismo já estão dados na mais simples abstração elementar [por exemplo, no desdobramento entre a casa em geral e as casas particulares].

Quando a inteligência humana aborda a coisa individual, extraindo dela uma imagem, um conceito, esse não é um ato simples, imediato, morto; não é um reflexo num espelho, mas um ato complexo, zigue-zagueante: um ato que inclui a possibilidade de um vôo imaginativo para fora da vida. E, mais ainda, inclui a possibilidade de uma transformação (imperceptível, da qual o homem não toma consciência) do conceito numa fantasia imaginativa. E isso porque, na generalização mais simples, na idéia geral mais elementar (a de uma mesa, por exemplo), há uma certa parcela de fantasia. É absurdo, reciprocamente, negar o papel da imaginação na mais rigorosa das ciências.

Deve-se mesmo distinguir, prossegue Lênin, entre o sonho pleno (que impulsiona a atividade) e o sonho vazio.²⁷

Essas citações bastam para mostrar o caráter amplo e profundo do materialismo dialético. Sem deixar de julgar o idealismo filosófico (e, portanto, sem cair num ecletismo, sem misturar o idealismo e o materialismo), ele reabilita em certo sentido esse idealismo. O conhecimento, por múltiplas razões, não podia deixar de se desenvolver através do idealismo. Do mesmo modo, segundo Hegel e Marx, o homem não podia deixar de desenvolver através de sua *alienação*. O materialismo dialético integra o idealismo, na medida em que esse implicava um *conteúdo*. O idealismo objetivo tendia para o materialismo aprofundado. O materialismo dialético não opõe uma doutrina a outra doutrina sistemática. Resultando da unidade do idealismo objetivo com o materialismo aprofundado, ele supera toda unilateralidade.

27. *Leninski Sbornik*, t. XII, p. 238.

G.

O ponto de partida da antiga filosofia era: sou apenas um ser pensante, um ser abstrato; o corpo não pertence à minha essência.

A nova filosofia, ao contrário, começa pela seguinte proposição: sou um ser real, um ser fundado na sensibilidade, e o corpo pertence à minha essência. Se o filósofo não quer filosofar enquanto pensador puro, arrancado à totalidade do humano, é preciso que ele pense como ser real, vivo... é preciso que pense na própria existência, no mundo, enquanto fazendo parte desse mundo. É afastando-te do vazio da abstração, onde não és senão uma mônada solitária, um deus fora do mundo e impossível, que podes esperar reencontrar em teus pensamentos a unidade do pensamento e do ser.²⁸

H.

É claro que a dialética materialista traz à teoria da evolução enriquecimentos sobre os quais não se pode insistir aqui, já que o assunto é muito vasto. Diante desses enriquecimentos, o antigo evolucionismo revela-se "linear", unilateral, "magro, estéril, árido" (Lênin).

Em particular, a teoria dialética do movimento na natureza e na história escapa à acusação de "finalismo", que pode ser endereçada ao antigo evolucionismo. Ao invés de ver na evolução, de modo simplista, um *progresso* certo, a dialética mostra que há *regressões* parciais ou gerais, declínios, "decadências" momentâneas ou não, elementos de decomposição e dissolução. O tempo é uma realidade infinitamente complexa: todo crescimento implica também um envelhecimento. Assim, a meta da "evolução", seu "fim", não está dada previamente.

Se a dialética materialista enriquece as noções de tempo, de duração, de desenvolvimento, de diferenciação, ela recebe e expressa, reciprocamente, certas descobertas experimentais, realizadas em contato com o "conteúdo" biológico e fisiológico (teoria das mutações, cuja importância foi compreendida por Plekhánov; genética e teoria da descontinuidade na matéria orgânica e inorgânica, etc.).

I.

Algumas concretizações. A única definição aceitável do materialismo dialético define-o não pela afirmação de uma "maté-

28. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie*, in *Werke*, t. II.

ria", mas pela anterioridade do ser em relação à consciência, o que implica a anterioridade da natureza em relação ao espírito; do corpo em relação à consciência; do conteúdo em relação à forma. Quanto a essa relação, em si mesma, não é posta nem determinada pela fórmula filosófica geral; é estabelecida pelo conhecimento científico; tão-somente as pesquisas fisiológicas, psicológicas, pedagógicas, etc., podem determinar concretamente a relação da consciência de um ser humano com seu organismo.

Nas notas de Engels já citadas (notas preparatórias ao *Anti-Dühring*), pode-se ler sobre esse assunto fórmulas bastante nítidas.

A matéria enquanto tal é uma criação do pensamento e uma abstração. Quando abrangemos as coisas, enquanto corporalmente existentes, sob o conceito de matéria, fazemos abstração de suas diferenças qualitativas. A matéria enquanto tal... não tem existência sensível. Quando a ciência busca reduzir as diferenças qualitativas a diferenças puramente quantitativas, mediante combinações de partículas idênticas, ela faz a mesma coisa que quando exige ver o fruto enquanto tal no lugar de cerejas, maçãs, peras, etc. Hegel já demonstrou que reside aí o ponto de vista unilateral das matemáticas, a partir do qual a matéria é vista como determinável apenas matematicamente e como qualitativamente idêntica. Esse é o ponto de vista do materialismo francês do século XVIII; e representa mesmo uma regressão até Pitágoras, que já concebia o número, a determinação quantitativa como a essência das coisas.²⁹

A última fórmula de Engels é particularmente sugestiva: o materialismo vulgar identifica-se com uma forma limitada, já há muito superada, do idealismo metafísico.

Palavras como matéria, movimento, não são mais que abreviaturas... Matéria e movimento só podem ser conhecidos através da investigação das formas particulares de movimento e de matéria.³⁰

Isso não impede, antes pressupõe, que existam leis *universais* do movimento. A dialética é precisamente a ciência de tais leis.

Isso implica que tais leis são válidas tanto para o movimento na natureza e na história humana, quanto para o movimento no pensamento... Uma lei desse tipo pode ser conhecida em duas dessas esferas, e mesmo nas três, sem que o metafísico rotineiro percebe ter encontrado uma única e mesma lei.³¹

É isso, portanto, o que define o materialismo dialético a descoberta de que as leis (do movimento) da natureza são também as leis (do movimento) da história humana e do pensamento.

29. *Op. cit.*, p. 224.

30. *Ibid.*, p. 237.

31. *Ibid.*, p. 226.

A fórmula "anterioridade do ser com relação à consciência" deve ser tomada de modo rigoroso e em toda a sua amplitude. Quando a psicanálise determina e explica a consciência pelo ser inconsciente ela parece materialista. Mas, como define o inconsciente em termos psicológicos (libido, etc.), o ser assim determinado reduz-se, de fato, a algo conhecido; a psicanálise não é mais que uma mistura de idealismo metafísico e de mecanicismo.

A crítica do mecanicismo pelos dialéticos materialistas foi tão freqüentemente retomada, a partir de Engels, que qualquer confusão sobre esse ponto tornou-se impossível. O desprezo de Engels pelos materialistas mecanicistas e vulgares exprime-se cruamente no fragmento já citado:

Eles seriam inteiramente negligenciáveis se não tivessem a pretensão de aplicar ao social sua limitada ciência da natureza e se não insultassem constantemente os filósofos.³³

A biologia, a psicologia, a fisiologia, a pedagogia, etc., estudam em casos particulares a relação entre a consciência e o ser. Podemos dizer que resta à filosofia uma função, a de deduzir o aspecto geral desses conhecimentos particulares? E, sem negar a consciência (como o fazem os materialistas vulgares), mas sem pretender atribuir-lhe um conhecimento *a priori* (como os metafísicos), a de determinar as condições, as formas, as etapas de seu desenvolvimento? Essa tese parece conforme ao pensamento profundo de Engels e de Lênin.

J.

Já que o materialismo dialético foi formulado nos séculos XIX e XX, seria evidentemente absurdo exigir dos cientistas anteriores, e mesmo daqueles de nossos dias, que raciocinassem segundo o materialismo dialético!

Por isso, os exemplos de descobertas feitas em nome de hipóteses místicas, teológicas ou metafísicas, poderiam ser multiplicados ao infinito. (Citemos, por exemplo, Maupertius e o princípio da menor ação; as descobertas de Flourens e de Claude Bernard, de Pasteur, bem como aquelas de Einstein, que se inspiravam no empiriocriticismo e em Mach, etc., etc.)

Por conseguinte, sobre esse assunto:

a) A história da ciência deve reencontrar as condições complexas das descobertas: as hipóteses, os tateamentos, os elementos de fantasia e de imaginação;

32. *Ibid.*, p. 151.

b) É claro que a pesquisa científica e os processos de investigação implicam, como todas as coisas, uma parcela de aparência (de "fenômenos" psicológicos, individuais), que encobre um movimento mais profundo, um movimento em escala histórica e social;

c) Desse movimento, e tão-somente dele é que o materialismo dialético afirma que segue necessariamente as leis (dialéticas) de todo movimento. Para prová-lo, seria indispensável uma "fenomenologia", no sentido hegeliano, histórica, objetiva, da ciência;

d) Os teóricos "reacionários" jogam com a confusão entre as aparências e a realidade, entre as circunstâncias externas da descoberta científica e o movimento profundo do pensamento.

Se é verdade que Pasteur foi um "crente", não se pode extrair de suas descobertas nenhuma conclusão em favor de suas crenças, ainda que fosse demonstrado que elas "inspiraram" seus trabalhos; caso contrário, dever-se-ia concluir, dos trabalhos de Kepler, que os planetas são dirigidos por anjos! (Crença que um espírito religioso como o Cardeal Newmann, em sua *Gramática do assentimento*, não hesitaria em endossar por sua conta!)

K.

Duas correntes filosóficas: a metafísica, com suas categorias fixas; e a dialética (Aristóteles e, sobretudo, Hegel), com categorias móveis, com a demonstração de que as oposições fixas — existência e essência, causa e efeito, razão e consequência, identidade e diferença — são insustentáveis; de que a análise revela cada pólo como existindo *in nuce* no outro; de que num determinado ponto um pólo se transforma no outro; e de que toda a lógica desenvolve-se tão-somente a partir dessas oposições e em seu movimento progressivo...³⁴

Os resultados gerais do estudo do mundo aparecem no fim desse estudo e, por conseguinte, não são princípios, pontos de partida, mas sim resultados. Partir deles como de um fundamento e construir o mundo na própria cabeça, é nisso que consiste a ideologia, da qual também o materialismo padeceu até aqui... A unidade do mundo e o absurdo do além são o resultado do estudo do mundo... Sem essa inversão [da ideologia], a filosofia exata é impossível.³⁴

O sistema hegeliano foi a última forma e a forma mais completa da filosofia, concebida essa como uma ciência particular superior a todas as outras ciências. Com Hegel, desabou toda a filosofia; mas

33. Engels, *op. cit.*, p. 151.

34. *Ibid.*, p. 400.

restou dela a maneira dialética de pensar, bem como a concepção do mundo natural, histórico e intelectual como um mundo em incessante movimento, em transformação, num infinito processo de devir e de desaparecimento. A filosofia, como a todas as demais ciências, coloca-se agora a exigência de descobrir as leis desse processo de transformação, cada uma delas em seu domínio particular. Foi essa a herança que a filosofia hegeliana legou aos seus sucessores...³⁵

Para assumir em toda sua amplitude o problema colocado pela renovação da filosofia (após um salto dialético e uma transformação profunda), pode-se talvez partir do seguinte fragmento de Hegel:³⁶

Nosso saber habitual representa apenas o objeto que ele conhece, mas não representa ao mesmo tempo a si mesmo; entretanto, o todo que está presente no saber não é apenas o objeto, mas também o eu que conhece, bem como a relação entre o eu e o objeto, isto é, a consciência.

Vamos transcrever e inverter materialisticamente essa citação. O objeto é a natureza; o saber habitual são as ciências da natureza; o "eu" hegeliano é o homem histórica e socialmente desenvolvido.

Dito isso:

a) A ciência da natureza progrediu através das hipóteses inspiradas em fantasias ideológicas bastante diversas; mas todas essas ideologias caíram no curso do progresso do conhecimento, que descobriu inicialmente o objeto, depois o objeto em movimento (Engels), isto é, certas afirmações fundamentais do materialismo dialético.

b) A ciência da história e do homem serviu-se necessariamente do método dialético e só pôde ser constituída com o materialismo dialético e em correlação com ele.

Vejamos, segundo Lênin,³⁷ algumas datas fundamentais:

A idéia do movimento universal e da mudança (1813, *Lógica*) foi pressentida [por Hegel] até em sua aplicação à vida e à sociedade. Aplicada à sociedade (1847) antes de ter demonstrada sua aplicação ao homem (1859).

(As duas últimas datas designam os trabalhos de Marx e de Engels relativos ao materialismo histórico e a data na qual foi descoberta a teoria científica da mais-valia.)

35. *Ibid.*, p. 419.

36. Ed. Lasson, t. XXI, p. 122.

37. Lênin, *Cadernos*, p. 146.

c) A ciência do homem, em processo de constituição, reagia já sobre a ciência da natureza (teoria estatística; teoria da concorrência vital, etc.).

d) Portanto, as ciências tendem para uma unidade, que o materialismo dialético é o único a indicar. E tão-somente ele, também, permite levar em conta os resultados das ciências da natureza, redescobrimo a história dessas ciências, ligando essa história à ciência do homem (processo de descobertas e resultados).

Embora seja verdade que os cientistas não tiveram necessidade, para avançar no conhecimento, do materialismo dialético, isso não anula o fato de que ele — e somente ele — produza um *novo espírito científico* e um conhecimento do movimento do conhecimento "em toda a amplitude do seu desenvolvimento". No primeiro grau desse conhecimento, figura a filosofia renovada: lógica, teoria do conhecimento, ambas ligadas ao devir do homem.

Outrossim, é claro que não se pode extrair da filosofia nova nenhuma "receita" para conhecer, nenhum problema que substitua o trabalho efetivo do cientista. É por isso que um cientista, qualquer que seja (católico, budista, etc.), na medida em que trabalha "positivamente", em contato com a realidade, e no movimento interno de sua ciência, deixando de lado, enquanto cientista, suas posições ideológicas (sobre o absoluto, etc.), é infinitamente preferível a um dialético que se dissesse materialista e a quem sua filosofia geral desse a ilusão de saber, onde o que existe é efetiva ignorância. Num tal caso, o "dialético materialista" comporta-se precisamente como um filósofo da antiga escola.

O pensamento dialético não pode ser separado do conteúdo, da "matéria"; em caso contrário, retorna-se a Hegel, ou, mesmo, aquém dele. E, vice-versa, a "matéria" pode cada vez menos separar-se da forma dialética; mas as leis dialéticas jamais devem ser tomadas *a priori*, mas tão-somente como generalizações de uma imensa experiência humana: como *hipóteses de trabalho*.

"Os princípios dialéticos são um guia para a atividade e para a investigação científica", afirma com muita justeza a *Grande Enciclopédia Soviética*, que insiste ao afirmar, ainda com mais justeza, que:

Jamais um princípio dialético pode ser convertido num esquema abstrato, a partir do qual fosse possível, por meios puramente lógicos, deduzir a resposta a uma questão concreta.³⁸

A filosofia, desse modo, é definida como sendo o esforço mais geral para organizar *todo o conteúdo* (o conteúdo total) da

38. Artigo "Materialismo dialético", in *Enciclopédia Soviética*, t. XIII, p. 154.

experiência humana. Esse esforço de organização racional (consciente e coerente) implica uma "colocação" dos elementos complexos dessa experiência, dos "valores" relativamente estáveis ou variáveis, uma hierarquia, uma subordinação dos "momentos" uns com relação aos outros. Enquanto as filosofias especulativas (não dialéticas, não materialistas), para determinar e situar os elementos da experiência humana e seus "valores", tornavam um eixo de referência imóvel, a dialética materialista toma um "sistema de coordenadas" móveis, definidas por uma direção, e não tanto por uma origem fixa: o homem em seu processo de realização; e, ainda mais concretamente, o homem de nossa época, com suas possibilidades e com os obstáculos que se lhe opõem. Essa orientação implica um movimento complexo, e por vezes sutil (mais sutil do que para os metafísicos, que eram ao mesmo tempo complicados e grosseiros), entre os elementos relativamente estáveis e os elementos momentâneos da experiência humana. De qualquer modo, o racionalismo dialético supera a contradição entre o *desenvolvimento* (que implica o devir, a transformação) e o *valor* (do qual se exigia que fosse eterno ou simplesmente não fosse nada). Nesse ponto, a filosofia geral e a lógica encontram-se com a crítica social e a ação.

Para mostrar a unidade do pensamento marxista através do seu aprofundamento, recordemos aqui as fórmulas da *Deutsche Ideologie* (escrita há um século por Marx e Engels):

Onde termina a especulação, na vida real, começa o conhecimento real e positivo, a exposição da atividade prática e do processo prático de desenvolvimento dos homens. Ao cessarem as frases sobre a consciência, cabe ao conhecimento substituí-las. A filosofia independente perde suas condições de existência; em seu lugar, pode aparecer o resumo dos resultados mais gerais que seja possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico. Em si, essas abstrações não têm nenhum sentido; podem servir apenas para facilitar a ordenação da matéria histórica; para reencontrar a sucessão de suas várias camadas...³⁹

L.

Relação do pensamento com a língua (a língua chinesa, entre outras; o fato de que ela não seja evoluída...). Em alemão, as palavras têm às vezes sentidos opostos (não apenas diferentes, mas opostos); [Hegel considera isso] "uma alegria para o pensamento". "História do pensamento: história da linguagem".⁴⁰

39. D. L., *Gesamtausgabe*, I, 5, p. 16.

40. Lênin, *Cadernos*, p. 109.

Esse aspecto do problema é aqui apenas indicado. É domínio de estudos especializados.

A lógica parece-se com a gramática no seguinte ponto: para o iniciante, ela é uma coisa, ao passo que, para quem conhece as línguas e o espírito das línguas, é coisa diversa.⁴¹

M.

Hegel foi acusado de levar a confusão verbal ao máximo quando "integrou a contradição no processo da lógica".⁴²

Antes de Brunschvicg, já Trendelenburg objetara a Hegel que a "dedução" de suas categorias não é rigorosa, não é puramente lógica: os novos conceitos não são "analiticamente" extraídos dos precedentes; noções extraídas da experiência seriam "sub-repticiamente" introduzidas.

Ora, o mérito de Hegel consiste justamente em ter mostrado (embora sua exposição idealista possa, pelo menos em parte, explicar o mal-entendido) que o real não é "dedutível" e que o conteúdo se reintroduz progressivamente na forma do pensamento; mas se reintroduz já conhecido, já penetrado pelas sucessivas investigações, sendo admitido à medida que se processa essa penetração. Isso, decerto, na condição de que as investigações se sucedam numa ordem rigorosa, dialética. Isso significa que não se deve exigir da lógica dialética que seja uma lógica formal; e que não se deve julgá-la segundo um critério puramente formal. Por outro lado, ver-se-á suficientemente, em toda a exposição, que a lógica dialética não renuncia em nada às regras que asseguram a coerência do discurso. O reconhecimento *formal* do princípio de identidade não é recusado por Hegel e pelos dialéticos materialistas. Se alguns "dialéticos" pensaram assim, é que confundiram a dialética com a sofística, com a

... pesquisa subjetiva que tende, por mera vaidade, a abalar e dissolver o que é sólido e verdadeiro; e que não conduz a nada além da vacuidade do objeto.⁴³

O princípio de identidade, ao contrário, é *necessário* à progressão das categorias, já que o "motor" da superação dialética é precisamente a necessidade de resolver as contradições; já que a unilateralidade, a descrição do real a partir de uma categoria isolada, torna insolúvel a contradição, por negligenciá-la; já que, no

41. *Ibid.*, p. 1.

42. Cf. Brunschvicg, *Les Ages de l'Intelligence*, pp. 115-116.

43. Hegel, *Grande Lógica*, I, p. 43.

real, os termos contraditórios entram em conflito, até o momento em que, de sua interação, surja algo diverso e novo, capaz de resolver esse conflito... É por isso que Hegel, embora abstratamente, mostrou que os conceitos contraditórios são os aspectos de uma unidade "superior". Sem essa racionalidade, a dialética hegeliana recai ao nível irracional de uma pseudodialética; e torna-se, como em Heidegger, uma metafísica do ser e do nada...

Objetivamente, é injusto e falso criticar Hegel pelo fato de ter abandonado as regras da coerência formal; e é igualmente falso criticar-lhe o fato de ter inventado um novo formalismo conceitual. Essas duas críticas, outrossim, destroem-se reciprocamente. A lógica dialética, pela primeira vez, *refuta* a lógica formal enquanto método adequado de descoberta, de descrição e de exposição do real. Mas, ao mesmo tempo, a lógica dialética opera uma *promoção* da lógica formal, superando-a ao integrá-la; elevando-a a um nível superior, reabilita o rigor lógico e o conceito.

Engels não desenvolveu a comparação extraída das relações entre a gramática e a linguagem; mas, em várias oportunidades, indicou uma outra analogia: aquela da lógica formal com a aritmética e a teoria dos números; e a da lógica dialética com o cálculo diferencial e integral (que tem como objeto o *movimento* das variáveis e das funções).

A lógica dialética promove uma crítica detalhada de todas as tentativas de estabelecer o ser como algo imóvel.

A contradição impede o pensamento de estacionar, "impede-o para a frente", *ao mesmo tempo* porque o pensamento só é verdadeiro em movimento e porque o real é móvel. A unidade é, *ao mesmo tempo*, a unidade do pensamento consigo mesmo e aquela do pensamento com o real; e, finalmente, aquela do próprio real (que é alcançada *através* das contradições). Portanto, Hegel prova (embora esse resultado seja expresso por ele de modo místico) que o real é um processo, que esse processo desenvolve-se através dos conflitos — e que a expressão do processo real encontra-se nos conceitos, também eles móveis e contraditórios. Ele prova, *simultaneamente*, que o real só pode ser conhecido através de conceitos e noções; e que o homem não tem outro meio de conhecer além dos conceitos, que se aproximam do real precisamente na medida em que seu conteúdo dialético é mais rico.

Por outro lado, é *preciso começar*. Essa fórmula inverte materialisticamente o famoso princípio aristotélico. Não, não se deve jamais parar; mas é preciso começar. O conhecimento, o pensamento, o homem, jamais encontrarão no ser um limite que os faça parar. Não obstante, eles tiveram um começo.

Mais adiante, veremos que a lógica determina precisamente o *começo* preciso, rigoroso, do conhecimento.

O conhecimento do movimento começou pelo conhecimento imóvel (do aparentemente imóvel). O pensamento em movimento começou por um pensamento imóvel, ou seja, que pretendia *parar*, fixar-se precisamente no nível do seu começo.

Notemos, de passagem, que a divisão "moderna" dos tratados de lógica em lógica formal e metodologia aceita implicitamente a inutilidade da lógica formal enquanto instrumento do conhecimento. Com exceção das tentativas para "fundar" a indução, não se fez absolutamente nada para mostrar a unidade desses dois aspectos: lógica abstrata e metodologia concreta. Aceita-se, sem explicações, a separação entre elas; aceita-se previamente a classificação das ciências, a diferença ou a separação entre os domínios. É verdade que, no interior de cada domínio, acredita-se talvez operar exclusivamente com a lógica da identidade; mas não se recorda que cada domínio *começa*; não se diz onde, nem como, nem por quê.

Já se percebe o caráter complexo do problema filosófico (essencialmente filosófico, ou essencial à filosofia) do começo: começo de fato (histórico) e de direito (lógico e teórico); começo do pensamento propriamente dito (conhecimento liberado da imediatez, mas retornando incessantemente ao imediato através da aplicação técnica e da experiência); começo de cada ciência, etc. Inútil sublinhar que esse "problema" nada tem de eterno e de absoluto.⁴⁴

N.

Compreende-se a lógica, habitualmente, como "ciência do pensamento", como sendo "exclusivamente forma do conhecimento". Hegel refuta essa noção. Contra a coisa em si, que "não passa de um além do pensamento". As formas do pensamento não se aplicam às "coisas em si"? Mas é absurdo um conhecimento verdadeiro que não conheça a coisa em si. O entendimento não é, também, uma coisa em si?⁴⁵

O método é a consciência da forma do movimento interno de seu conteúdo... É o próprio conteúdo, a dialética contida nesse conteúdo, que o impele para a frente... O que faz progredir um conjunto dado de fenômenos é o próprio conteúdo desse conjunto, a dialética que esse conteúdo contém em si mesmo... [ou seja, a dialética do seu próprio movimento].⁴⁶

44. Sobre esse assunto, cf. Hegel, *Grande Lógica*, I, pp. 63, 68; III, p. 350, etc.

45. Lênin, *Cadernos*, p. 114, sobre Hegel, *Grande Lógica*, I, pp. 27-31.

46. *Ibid.*, p. 115, sobre *Grande Lógica*, I, pp. 41-42.

O negativo é igualmente positivo. A negação é algo determinado, tem um conteúdo determinado; as contradições internas causam a substituição do antigo pelo novo, pelo superior. Na velha lógica, não há transição, não há desenvolvimento (das noções e do pensamento); não há "ligação interna, necessária" de todas as partes, nem transição de uma a outra. Hegel põe duas exigências fundamentais: necessidade da ligação e origem imanente das diferenças. Muito importante! Em minha opinião, isso quer dizer o seguinte: 1. Uma ligação é necessária, uma ligação objetiva de todos os aspectos, forças, tendências, etc., num dado conjunto de fenômenos. 2. "A origem imanente das diferenças" — lógica interna objetiva da evolução e da luta das diferenças polarizadas...⁴⁷

Um ser determinado⁴⁸, finito, é um ser que se relaciona com outro; é um conteúdo que está em relação necessária com outro conteúdo, com o mundo inteiro. A propósito da unidade reciprocamente determinante do todo, a metafísica pôde avançar a afirmação, essencialmente tautológica, de que se um grão de poeira fosse destruído, todo o universo desmoronaria.

O grande mérito de Kant é o de ter retirado da dialética a aparência de arbitrariedade. Duas coisas importantes: a objetividade da aparência (N.B.: isso não é claro, voltar ao assunto!); a necessidade da contradição, alma que move a si mesma (*selbstbevegende Seele*) (a "negatividade interna")... o "princípio de toda vida natural e espiritual"⁴⁹

Pode-se igualmente, nesse ponto, citar Hegel:

As antinomias kantianas conservam-se como parte importante da filosofia crítica; elas levaram ao desmoronamento da filosofia moderna; pode-se considerá-las como um dos principais pontos de transição para a filosofia moderna...⁵⁰

Todavia, Kant se engana quando acredita existirem apenas quatro antinomias; um exame aprofundado mostra "em todos os conceitos uma unidade de movimentos opostos, aos quais se poderia emprestar também a forma de asserções antinômicas", fato de que se serve o ceticismo.⁵¹

Kant viu muito bem que as antinomias não são sofismas, que a razão choca-se necessariamente com elas. Entretanto,

... a verdadeira solução delas pode consistir apenas nisto: que duas determinações, enquanto opostas e necessárias ao mesmo conceito,

47. *Ibid.*, p. 116, sobre *Grande Lógica*, I, p. 43.

48. *Ibid.*, p. 122, sobre *Grande Lógica*, I, p. 83.

49. *Ibid.*, p. 116, sobre *Grande Lógica*, I, p. 44.

50. *Grande Lógica*, I, p. 216.

51. *Ibid.*, p. 217.

não são válidas em sua unilateralidade, cada uma para si, mas têm sua verdade tão-somente na unidade do seu conceito.⁵²

Com efeito, *formalmente*, duas proposições opostas podem ser simultaneamente falsas, mas não podem ser simultaneamente verdadeiras. Não obstante, elas o são; e isso, por conseguinte, não em si, mas na unidade superior. O falso, portanto, é precisamente o unilateral; a verdade se encontra na *totalidade*. Por outro lado, já que o ser é processo, a unidade e a totalidade só podem ser momentâneas, o que é uma outra maneira de dizer que o processo é necessariamente contraditório.

Cf. a discussão concreta de uma antinomia (simplicidade e não-simplicidade da "substância"⁵³), com a conclusão significativamente materialista de Hegel:

Em face da pluralidade abstrata, assim como em face da continuidade abstrata, o real é o seu ser concreto; o mesmo ocorre em face do espaço e do tempo, do movimento e da matéria.⁵⁴

O.

A questão das "verdades eternas" e "absolutas" é recolada no primeiro plano da atualidade filosófica, em decorrência dos esforços dos lógicos contemporâneos (husserlianos e empiristas) no sentido de restaurar essas verdades. O empirismo lógico, em particular, insiste sobre a existência de proposições absolutamente verdadeiras (como esta: chovia em Paris no dia 15 de setembro de 1946). Para a dialética, ao contrário, todo enunciado sobre o concreto implica seu oposto.

Engels, como Hegel, insiste sobre a trivialidade dessas pretensas verdades eternas. Elas servem apenas, diz ele, "para uso doméstico".⁵⁵ E acrescenta ainda que todas as leis naturais "eternas" transformam-se, com o aprofundamento da ciência, em leis históricas. É uma "lei eterna" que a água se conserve em estado líquido entre 0 e 100 graus? Para que isso seja válido,

... é preciso, em primeiro lugar, que haja água; e, em segundo, uma temperatura e uma pressão determinadas. Na Lua, não existe água; no Sol, existem apenas os seus elementos; nesses astros, portanto, a lei não tem o menor sentido... Toda teoria se transforma numa representação histórica das mudanças ocorridas num sistema mundial, desde o seu

52. *Ibid.*, p. 218.

53. *Ibid.*, pp. 222-228.

54. Cf., também, *Pequena Lógica*, introdução. *Morceaux Choisis*, pp. 51-55).

55. *Op. cit.*, p. 173.

nascimento até o seu declínio; e, por conseguinte, numa história na qual leis diferentes aparecem em cada grau, ou seja, formas diferentes do mesmo movimento universal; assim, o que se conserva como universalmente válido? O movimento...

Todos os esforços dos lógicos modernos no sentido de estabelecer uma lógica das proposições, das implicações, que elimine a contradição e restaure a identidade pura, a imobilidade e a eternidade do verdadeiro, são eliminados pelo movimento do conhecimento real. No empirismo lógico, eles chegam a tentar dissociar a forma lógica das proposições e das implicações de qualquer conteúdo, de qualquer "ontologia". É por isso que a lógica dialética pode concordar com a lógica tradicional, a aristotélica, que ao menos se esforçava por apreender (embora metafisicamente) o ser. Os esforços dos lógicos modernos podem ser defiridos muito menos pela busca do verdadeiro e do concreto do que por um desejo — radicalizado ao extremo — de eliminar a dialética. Para eles, toda dialética não passa de uma teia de absurdos. Por isso, a discussão entre esses formalistas e os dialéticos supera o quadro da "pura" filosofia. Duas concepções se enfrentam: a do verdadeiro como vazio, abstrato, imóvel, ineficaz, e a da verdade como processo, como totalidade concreta.

No *Anti-Dühring*, Engels dá todos os esclarecimentos desejáveis sobre tais assuntos; o mesmo faz Lênin, em *Materialismo e Empiriocriticismo*. Cf., notadamente, p. 105:

Para fazer progredir o materialismo, deve-se... saber colocar e resolver em termos dialéticos a questão das relações entre a verdade absoluta e a verdade relativa.

E, na p. 108:

Para o materialismo dialético, não existe uma linha de demarcação insuperável entre a verdade relativa e a verdade absoluta.

Vejamos o caráter móvel, inovador, complexo das operações matemáticas mais simples: "Sete e cinco — diz Meyerson⁵⁶ — fazem doze; a forma verbal *fazem* é aqui, evidentemente, a expressão, a tradução de um verdadeiro ato que foi realizado". Sete e cinco não são divisíveis por 3, nem por 2, nem por 4; ora, 12 é divisível por todos esses números. O ato, por conseguinte, introduziu uma novidade. A forma da identidade se mantém na superfície dessa atividade. Reservas feitas quanto à sua teoria da identidade racional, e "invertendo-se" materialisticamente a maioria de suas afirmações, o leitor de Meyerson pode encontrar nele excelentes exemplos e argumentos.⁵⁷

56. Cf. Meyerson, *Cheminelements de la pensée*, II, p. 335.

57. Sobre a crítica do método matemático, cf. *Fenomenologia*, pp. 38-39; e *Morceaux Choisis*, pp. 70-72.

"Todavia, um e um fazem sempre dois!", exclama triunfalmente o partidário das verdades eternas. Vamos ver! Na teoria cantoriana dos conjuntos, *um* (conjunto numerável) + *um* (outro conjunto numerável) = *um* (conjunto numerável). E, em certos casos ou sob certos aspectos, o todo é igual à parte.

P.

Engels (*op. cit.*, p. 203) e Lênin (*op. cit.*, p. 190) louvam Hegel por haver ligado a lógica e a vida, no sentido geral, biológico, dessa palavra.

De acordo com as idéias que geralmente se faz da lógica, não há lugar nela para o problema da *vida*. Mas, se o objeto da lógica é a verdade (e a verdade, enquanto tal, está essencialmente no conhecimento), então é preciso tratar do conhecimento e, em ligação com ele, é preciso falar da vida... A idéia de incluir a vida na lógica é compreensível (e genial) do ponto de vista do processo de reflexão na consciência humana (inicialmente individual) do mundo objetivo, bem como da verificação dessa consciência pela prática. O juízo original da vida consiste no fato de que ela se separa do objetivo enquanto sujeito individual [Hegel].

Se se considera a relação entre sujeito e objeto na lógica, deve-se levar em conta as premissas gerais da existência do sujeito concreto (da vida do *Homem*) no mundo objetivo... Invertendo, é puro materialismo. Excelente, profundo e justo! Hegel prova a extrema justeza dos termos "em si" e "para si"...

Isso serve para provar que a ligação do pensamento com a natureza, por intermédio da vida, do organismo, do cérebro, da mão — do trabalho — não é, segundo o materialismo dialético, uma ligação superficial e mecânica. Trata-se, ao contrário, de um processo total...

A objetividade do conhecimento racional (da idéia) comporta, enquanto momentos e graus: a vida; a subjetividade (a consciência); a prática (enquanto relação fundamental do sujeito com o objeto, enquanto mediação entre o homem e a natureza); o conceito.

Hegel mostrou como essas "esferas" se pressupõem, se implicam, se envolvem reciprocamente, passam de uma para outra ou retornam de uma a outra, através de um incessante movimento. Todavia, a ordem e a hierarquia segundo as quais Hegel as situa são contestáveis, já que são idealistas e metafísicas. O conceito, enquanto produto da atividade de um ser consciente e agente, pressupõe a vida; não é a vida que pressupõe o conceito! Retifi-

cado, invertido, o encadeamento hegeliano assume um sentido materialista.

Q.

O erro, portanto, é definido pela *unilateralidade*. Essa pode ser mais ou menos grave; ou seja, a parcela de verdade (de realidade) que o pensamento isola, na qual ele se fixa a fim de levá-la ao absoluto e à qual ele acrescenta interpretações fantasistas para completá-la, pode ser mais ou menos estreita.

Quais são os efeitos da unilateralidade? Ela nega o resto do mundo, esquece-o ou finge esquecê-lo. Fixando-se no pouco que atinge, o pensamento nega o movimento e nega seu próprio movimento. Assim, elimina (aparentemente) a contradição dialética. Mas a contradição nem por isso desaparece; torna-se *insolúvel* e *exterior* ao pensamento, ou seja, ao homem pensante. Este deixa de ver as contradições do mundo real; elas lhe escapam. Mas seu pensamento se debate (quase sempre "inconscientemente") em contradições entre ele próprio e o real. Não captando a totalidade do real e deixando de *tender* para essa captação, fixando-se numa abstração assumida como sendo o real, o pensamento sente o real fora de si e, desse modo, sente-se separado dele. A contradição, tornada exterior e insolúvel, deixa de ser dialética para tornar-se *destrutiva*: o pensamento unilateral saltará em pedaços; o pensamento, a história, o conhecimento levarão consigo, malgrado ele, o pensamento unilateral; mas o destruirão em sua forma, em vez de enriquecê-lo progressivamente. O seu conteúdo lhe escapará...⁵⁸

Vejamos um exemplo concreto. O racionalismo metafísico (o do Sr. Benda) fixa a razão num absoluto fora do tempo, acima do homem que age. Essa razão nega idealmente o devir, as múltiplas contradições desse devir, o movimento dialético. Relega-os ao absurdo. Mas, muito rapidamente, o devir dialético se vingará, se assim se pode dizer. O real escapa a essa razão. Ela é *impotente*, *estéril*; a contradição reaparece integralmente, como contradição entre o real e o racional. Contradição *insolúvel*: jamais a razão abstrata poderá explicar o devir, nem intervir eficazmente nesse devir. Nada pode transpor o abismo. Contradição *externa*: o Sr. Benda, para voltarmos a ele, jamais compreenderá a dialética e jamais compreenderá como sua própria posição decorre da dialética.

Por que essa doutrina cai na unilateralidade? Nesse ponto, a crítica teórica das ideologias implica e encontra a *crítica social*. A unilateralidade tem um sentido de classe!

58. Lênin, *Cadernos*, p. 191.

R.

Deve-se insistir sobre esse ponto importante: os termos "absoluto". "infinito" — e, por conseguinte, também o termo "idéia" — não são nem excluídos nem suprimidos pelo materialismo dialético. Assumem apenas um novo sentido.

"Existe também um conhecimento infinito... Assim, a lei da mudança é infinita..."⁵⁹ Mas Engels mostra, logo após, como esse infinito é, por sua vez, "repleto de finitude". A lei do devir, esse conhecimento mais concreto e infinito que os demais, torna-se o mais abstrato e o mais finito quando é tomado isoladamente, fora do conteúdo, como algo que substitui o conteúdo.

Nem por isso deixa de ser verdade que essa lei implica um infinito, um absoluto: uma *idéia* do mundo.⁶⁰

Engels, como já vimos, retoma a distinção hegeliana entre o "mau infinito" e o infinito verdadeiro. Inútil dizer que a metafísica e a teologia caem precisamente no *mau infinito*!...

O verdadeiro infinito já foi posto por Hegel como sendo "espaço e tempo preenchidos"; e, portanto, como processo natural e como história. A partir de Hegel, prossegue Engels, a natureza revelou-se como história; a história, por sua vez, distingue-se da história natural apenas por ser o processo de evolução dos organismos *conscientes*. O "mau" infinito, o espaço e o tempo "em si", abstratos e vazios, aparecem apenas como momentos superados. Vê-se até que ponto é injusto atribuir a Engels um "realismo" ingênuo diante do tempo e do espaço.⁶¹

Podemos conhecer apenas o finito... Isso é inteiramente verdade na medida em que somente objetos finitos caem no domínio de nosso conhecimento. Mas essa proposição exige um complemento: podemos conhecer apenas o infinito... Todo conhecimento consiste no fato de que elevamos, no pensamento, o singular de sua singularidade à particularidade e, desta, à universalidade. Por conseguinte, encontramos o infinito no finito, o eterno no transitório... A forma da universalidade é a forma da infinitude... Todo conhecimento verdadeiro da natureza é assim conhecimento do infinito e, portanto, essencialmente absoluto.⁶²

Mas, ... assim como a infinitude da matéria cognoscível se compõe unicamente de finitudes, assim também a infinitude do pensamento absolutamente cognoscente compõe-se de um número infinito de cabeças

59. Engels, *ibid.*, p. 203.

60. Cf. o último capítulo deste livro.

61. Engels, *ibid.*, p. 159.

62. Cf. também *ibid.*, p. 237.

humanas finitas, que trabalham umas ao lado das outras para obter esse conhecimento infinito... O conhecimento do infinito, portanto, não pode ser realizado senão numa progressão assintótica infinita. Isso é suficiente para que possamos dizer: o infinito é tanto cognoscível quanto incognoscível; e isso é tudo o que precisamos dizer.⁶³

Cf. também, na p. 400, o que é dito acerca daquele que crê atingir o infinito e enfeixar num "sistema" o Todo organicamente ligado que é a natureza:

Aquele que constrói um sistema deve preencher as inúmeras lacunas de seus conhecimentos através de sua invenção pessoal, ou seja, através de fantasias irracionais. Deve ideologizar.

Sobre a unidade do finito e do infinito, caberia desenvolver as indicações de Lênin sobre a *Grande Lógica*, I, p. 137.

Diz Hegel que o *finito* é algo posto com seu limite imanente, como a contradição de si mesmo pela qual algo é impelido e levado além de si mesmo.

E Lênin acrescenta:

Quando se diz das coisas que elas são finitas, reconhece-se com isso que seu não-ser é sua natureza... Penetrante e inteligente! Hegel analisa as noções que habitualmente parecem mortas e mostra que existe movimento nas mesmas. Finito? Isso quer dizer: *movendo-se* para o fim! Algo?. Isso quer dizer: não *isso aqui*, que é outra coisa. Ser em geral? Isso quer dizer: tão indeterminado que o ser = não-ser. Elasticidade universal das noções, elasticidade que conduz à identidade dos contrários; esse é o fundo da questão. Essa elasticidade, aplicada subjetivamente, é igual a ecletismo e sofística. Aplicada objetivamente, ou seja, refletindo a universalidade do processo material e de sua unidade, é a dialética...⁶⁴

Todavia, precisamente ao determinar os limites do finito, a razão "já vai além" dele; tudo o que é humano sai de seus limites (Lênin), embora essa superação (no pensamento) não seja ainda uma "verdadeira liberação dos limites".

S.

Verstand und Vernunft. Essa distinção hegeliana, segundo a qual somente o pensamento dialético é racional, tem um sentido. Toda *Versândigkeit*: indução, dedução, e portanto também abstração, análise do

63. *Ibid.*, p. 236.

64. Lênin, *Cadernos*, pp. 124-127.

objetos desconhecidos (quebrar uma noz já é um começo de análise) — *síntese* (já nas astúcias animais) — e, como unidade das duas, *experimentação* (diante de novos obstáculos e em situações novas). O homem tem tudo isso em comum com os animais... Ao contrário, o pensamento dialético (porque pressupõe a investigação sobre os conceitos) é acessível apenas ao homem.⁶⁵

Sublinhemos, desde já, que essa teoria da *inteligência* (entendimento, *Verstand*) corresponde às descobertas da psicologia moderna. A inteligência, desde o animal e a criança, aparece como uma função determinada, embora não isolável; ela intercala — entre o impulso e a realização do desejo espontâneo e instintivo — uma série de movimentos *intermediários*; é mensurada pelo número desses movimentos; serve-se de *meios* (instrumentos) e já forma *conceitos* elementares; procede por *tateamentos* (ensaios e erros), mas também freqüentemente pela descoberta rápida das respostas a uma situação nova, de soluções práticas ao problema posto por um obstáculo.⁶⁶

A relação entre a inteligência e a razão só pode ser integralmente compreendida em função das relações do finito e do infinito, do relativo e do absoluto, do mediato e do imediato, etc. *Nenhum desses problemas é isolado*. Não existem linhas de demarcação absolutas! A inteligência se mantém no plano do mediato, do finito, do relativo, do abstrato. A razão e o método racional (dialético) superam esse plano e se situam — em sua tendência e em seu movimento — no plano do imediato superior (reencontrado, reconhecido), do infinito, do absoluto, do concreto.

A inteligência já forma conceitos (práticos), mas o conceito só assume todo seu alcance pelo e no pensamento racional, o qual, por outro lado, *supera* o conceito (limitado, o conceito de "algo") e implica a *idéia* (a totalidade).

Cf. também Lênin sobre Hegel:

O entendimento determina, a razão nega; ela é dialética, pois dissolve as determinações do entendimento. A união dos dois, razão inteligente ou entendimento racional, é igual ao positivo.⁶⁷

Cf., ainda, as notas de Lênin sobre a história da filosofia de Hegel:

65. Engels, *op. cit.*, p. 193; *Morceaux Choisis*, p. 67 e segs.

66. Cf. o volume do presente Tratado consagrado à psicologia, bem como os trabalhos de Henri Wallon e o livro de Zazzo, *Devenir de l'Intelligence*, Paris, 1946, cap. I, pp. 1-23.

67. Lênin, *Cadernos*, p. 107. Cf. o fragmento de Hegel, correspondente ao texto de Lênin, em *Morceaux Choisis*, p. 67.

Não podemos representar, expressar, medir, reproduzir o movimento sem interromper o contínuo, sem simplificar, sem aumentar, sem dividir e matar aquilo que é vivo. A representação do movimento pelo pensamento é sempre um assassinato: e não apenas pelo pensamento, mas também pela sensação... Aqui surge a *essência* da dialética; e é essa essência que se expressa na fórmula: unidade, identidade dos contrários...⁶⁸

Para aqueles que acusassem de "beresonismo" a dialética materialista, cf. *ibid.*, p. 210:

Hegel parece distinguir do seguinte modo a existência e o conceito: um fato (um ser) é tomado separadamente, arrancado da conexão; e a conexão (conceito) é restabelecida como relação, ligação, lei, necessidade...

Cf. também p. 228:

O sentido do universal é contraditório. Por um lado, é algo morto, incompleto; mas, em suma, não é senão um grau na marcha para o concreto, pois jamais conhecemos o concreto completamente; a soma infinita de conceitos universais, de leis, etc.: é isso que é o concreto em sua plenitude. O movimento do conhecimento para o objeto é sempre dialético.

Lênin mostra, em algumas linhas, que esse movimento é *ao mesmo tempo* histórico e prático, teórico e metódico (racional); esses aspectos, ademais, mesclam-se numa aparente confusão. O movimento em questão apresenta "pontos nodais" quando um momento da história e do pensamento permite um passo à frente no conhecimento.

Finalmente, cf. Hegel, *Pequena Lógica*, VI, p. 348:

A liberdade compreendida como o contrário abstrato da necessidade é nada mais que um conceito do entendimento; o verdadeiro conceito da liberdade, o conceito que dela tem a razão, contém a necessidade enquanto superada.

T.

A relação entre o mediato e o imediato é uma das mais importantes e das mais difíceis de apreender (sobre a aplicação de tal relação à crítica das ideologias contemporâneas, cf. o meu volume sobre *O Existencialismo*).

68. *Leninski Sbornik*, t. XII, p. 224.

a) O imediato é o (relativamente) simples; por conseguinte é também o *começo*.

No começo de todo conhecimento encontra-se o imediato sensível, a sensação. Mas a simplicidade da sensação revela-se aparente; e só reconhecendo isso é que o conhecimento vai além da sensação. Essa, num primeiro momento, parece concreta, mas logo se revela como um concreto aparente, inessencial, como simples "fenômeno" (cf. o início da *Fenomenologia* de Hegel, sobre a natureza abstrata do "puro" concreto, do aqui e do agora).

No começo da ciência e de cada ciência (de cada conhecimento racional), encontra-se um conhecimento adquirido histórica e praticamente, isto é, um conhecimento mediato. Convertendo-se em começo racional da ciência (por exemplo, as definições da geometria euclidiana), esse conhecimento se torna, enquanto tal, um imediato superior. Esse imediato muda, se aprofunda, se transforma com o desenvolvimento da ciência, ou seja, integra incessantemente novos conhecimentos adquiridos (mediatizados).

Assim, cada progresso nas determinações, na medida em que se afasta do começo, ... é também uma volta a esse começo.⁶⁹

Lênin observa, com Hegel, que não é preciso depreciar esse começo, "imperfeito porque é começo", e, portanto, algo hipotético, provisório, de toda ciência. É assim que

... a verdade dirige-se para si mesma através da negação do imediato [e que] em virtude dessa natureza do método a ciência se apresenta como um certo círculo, no qual o fim — através da mediação — volta-se para o começo... Os anéis dessa corrente são as ciências particulares.

E, finalmente, é por isso que

... o método é o conceito puro que se liga apenas a si mesmo; e é relação simples consigo, que é ser — mas também o ser em sua plenitude, o ser enquanto totalidade concreta.⁷⁰

O método (dialético) é assim o imediato supremo que atravessou todas as mediações. Ele resume o conhecimento. Encontra-se *no final* do conhecimento, do qual é a súpula; mas encontrava-se também, sob forma ainda indeterminada, em seu começo. Formula leis universais do movimento, sem imobilizar o movimento pelo pensamento ao determinar-lhe as leis. Universal, aplica-se a qualquer objeto, a qualquer imediato, bem como ao pensamento que avança através dos passos intermediários (mediações).

69. Cf. *Cadernos*, p. 212.

70. *Ibid.*

Desse modo, o método é a *idéia*, "a *idéia* do conhecimento que, incluída na subjetividade, é impulso no sentido de superar essa subjetividade", de tal modo que toda verdade alcançada "converte-se, enquanto resultado último, no começo de um outro domínio". Assim, em última instância, a *idéia* se coloca

... como unidade absoluta do conceito puro e de sua realidade, coincidindo assim com a imediatividade do ser; enquanto totalidade nessa forma, ela é a natureza.

Lênin, digamos mais uma vez, acrescenta a essas citações do último capítulo da *Grande Lógica* o seguinte comentário:

Essa frase é ultra-significativa. Transição da *idéia* lógica à natureza. O materialismo ao alcance da mão. Engels tinha razão: o sistema de Hegel é um materialismo posto de cabeça para baixo.⁷¹

Já que utilizamos essas citações neste local (a propósito do imediato e do mediato) será inútil reiterá-las a propósito do método e da *idéia*.

b) Insistamos ainda sobre o fato de que o *mediato* — o adquirido, que se apresenta cada vez mais complexo — toma formas sucessivas e atravessa *graus* cada vez mais elevados, antes de ser formulado no método, no plano do infinito, do absoluto, da *idéia*.

A *prática*, em particular a *prática social* desenvolvida, é um desses graus. Assim, o adquirido pelos esforços de uma época, de uma geração, etc., torna-se o imediato e o dado para a época subsequente.

O *conceito* é também algo adquirido (pela inteligência, pela análise e pela experiência, etc.), que se torna posteriormente um imediato.

É essencial notar — e Lênin insiste fortemente sobre esse ponto — que a *prática* e o *conceito* são graus, momentos do pensamento, que o método dialético, em seguida, reconhece e legitima racionalmente. Assim, e somente assim, a dialética liga-se *racionalmente* ao "critério da prática", sem que se possa opor o caráter empírico ou pragmático dessa à universalidade do método.

c) O imediato e o mediato, portanto, intercambiam mutuamente as suas determinações enquanto tais. São eles, alternadamente, a negação um do outro, bem como a negação dessa negação. Alternadamente, apresentam-se como o conceito e o abstrato; assim, para retomarmos este exemplo, a sensação enquanto imediatividade é inicialmente o puro concreto; depois, ela se

71. Cf. Lênin, *Cadernos*, p. 214.

manifesta como abstração, sendo o conhecimento atingido, mediado, que passa a ser o concreto; mas, nesse momento, é preciso voltar à sensação através da experiência, da aplicação prática, etc.

U.

A formação dos conceitos (abstratos) e das operações sobre eles já implica a representação, a certeza, a *consciência* das leis objetivas e da conexão universal...⁷² É impossível negar a objetividade dos conceitos, a objetividade do universal no particular e no singular. Hegel, portanto, estudou bem mais profundamente que Kant e os outros o reflexo dos movimentos do mundo objetivo no movimento dos conceitos.

Assim como a forma simples do valor (o ato isolado da troca de uma mercadoria dada por uma outra) já implica, numa forma não evoluída, todas as contradições fundamentais do capitalismo, assim também a mais simples generalização, a primeira e mais simples formação de conceitos (juízos, silogismos, etc.), significa o conhecimento cada vez mais profundo do encadeamento universal objetivo pelo homem. É aqui que se deve buscar o verdadeiro sentido da lógica de Hegel (N.B.: inverter: Marx aplicou a dialética de Hegel, em sua forma desenvolvida, à economia política.⁷³)

Para falar de modo preciso, só é propriamente abstrato o pensamento que estaciona "numa forma negativa" do conceito, ou seja, que se coagula ao nível do entendimento analítico, subjetivamente, arrancando da interação universal o fenômeno do ser em questão.

A abstração, nesse caso, deixa de ter uma *junção*, de ser um momento ou um grau no movimento do conhecimento. Fixada na *unilateralidade*, torna-se abstração no sentido pejorativo, mesmo (ou melhor, sobretudo) quando pretenda se completar por meio de representações fantásticas.⁷⁴

Passa-se assim da forma ao formalismo, da abstração fecunda à abstração vazia.

A atividade pensante é abstração na medida em que a razão só leva em conta uma das determinações múltiplas, em que a escolhe, conferindo-lhe a simples forma do pensamento.⁷⁵

72. *Cadernos*, pp. 198, 208, etc.

73. Lênin, *Cadernos*, pp. 173-174.

74. Cf. Hegel, *Pequena Lógica*, VI, p. 348.

75. Hegel, "Esquema da Lógica", in *Morceaux Choisis*, pp. 88-100. Cf. também pp. 73-74.

V.

O estudo dessa relação retoma e aprofunda a relação entre a inteligência e a razão.

O conhecimento *analítico* é a primeira premissa de todo silogismo, a relação imediata entre o sujeito e o objeto; a identidade, portanto, é a determinação que esse conhecimento reconhece como sua; e esse conhecimento não é mais do que a apreensão daquilo que é. Mas o conhecimento *sintético* quer *conceber* aquilo que é... Ele é, portanto, a segunda premissa do silogismo, que tende a pôr em relação aquilo que é diferente enquanto tal.⁷⁶

O entendimento, que isola e imobiliza, chega assim a coagular numa identidade aquilo que é esta coisa, esta mesa, este tinteiro. Desse modo, aprende aquilo que é, mas não o *concebe* no sentido pleno da palavra, ou seja, não determina suas relações nem segue seu movimento. A lógica da identidade, por conseguinte, continua a ser a lógica do entendimento (analítico). A razão (dialética) leva em conta essa "apreensão", esse conceito em estado nascente, mas o supera, reintegrando-o no movimento e, por conseguinte, nas contradições, na totalidade.

Assim, o conhecimento racional e metódico é *analítico*, mas é igualmente *sintético*. Esse movimento do conceito, esboçado pela análise, mas que se enriquece pela determinação das relações, das tendências, das contradições na coisa, "pode ser chamado de dialético". É uma das definições da dialética (Lênin); e ela implica a unidade da análise e da síntese.⁷⁷

E, finalmente, vejamos o *Zusatz* ao § 238 da *Lógica da Enciclopédia*, de Hegel, chamada de *Pequena Lógica*, citado por Lênin, em seus *Cadernos*, e acompanhado de sua aprovação sem reservas:

O método filosófico é, ao mesmo tempo, analítico e sintético; não no sentido de que justaponha esses dois métodos do conhecimento finito, ou simplesmente sirva-se alternadamente deles; mas, antes, no sentido de que os contém como superados e se comporta analítica e sinteticamente em cada uma de suas operações.

(Palavras sublinhadas por Lênin, que tinha certamente em vista a análise marxista do valor, que descobre o começo, o fundamento elementar do valor, na troca, aí manifestando suas contradições e seu movimento.)

76. Hegel, *Grande Lógica*, III, p. 288, anotado por Lênin, *Cadernos*, p. 196.

77. Cf. *Cadernos*, p. 204.

X.

Se bem que tenha seu lugar adequado na teoria da essência, é possível citar-se, já agora, o famoso fragmento de Lênin:

A idéia fundamental [de Hegel] é genial: a idéia da ligação universal, multilateral, viva, de tudo com tudo; do reflexo dessa ligação — Hegel invertido materialisticamente — nos conceitos humanos, os quais, por sua vez, devem ser afiados, trabalhados, flexíveis, móveis, relativos, ligados entre si, unidos nas oposições, a fim de abrangerem o universo. A continuação da obra de Hegel e de Marx deve consistir na elaboração *dialética* da história da ciência, da técnica e do pensamento humanos.⁷⁸ (E a elaboração "puramente lógica"? Isso coincide. As duas devem coincidir, como a indução e a dedução em *O Capital*.)

O rio e as gotas nesse rio... A situação de cada gota, sua relação com outras, sua ligação com outras... A direção de seu movimento, a rapidez, a linha do movimento (reta, curva, etc.; para cima, para baixo...). A soma do movimento, os conceitos enquanto *cálculos* dos aspectos particulares do movimento, das gotas particulares ("as coisas"), das "correntes" particulares, etc. É mais ou menos essa a imagem do mundo segundo a lógica de Hegel; naturalmente, menos o bom Deus e o absoluto...

Cf. também p. 146:

O movimento, o movimento interno... a "mudança", o "movimento e a vida", o "princípio de todo movimento interno", o impulso ao movimento e à atividade — a oposição ao *ser morto* — quem acreditaria residir nisso a essência do hegelianismo, desse abstrato e abstruso hegelianismo? Esse fundo deveria ser compreendido, descoberto, salvo, expurgado, depurado; e foi isso que Marx e Engels fizeram.

A propósito da *analogia*:

O instinto racional faz presentir que essa ou aquela determinação descoberta empiricamente está fundada sobre a natureza interna do objeto.

Trata-se de uma "observação penetrante" de Hegel, anota Lênin.⁷⁹ Existe, portanto, uma ligação entre a indução e analogia, entre a indução e o ato de "adivinhar", de arriscar uma hipótese. Visto que a experiência jamais termina, toda verdade alcançada tem um caráter *indutivo*, mas, ao mesmo tempo, um caráter *dedutivo*. Por um lado, ela nos introduz no infinito decurso do

78. Lênin, *Cadernos*, pp. 150-151.

79. Cf. *Cadernos*, p. 177.

devir; por outro, determina um tipo, um conceito, uma essência, em nome de um saber já adquirido e de uma certa dominação do homem sobre a *Zusammenhang* universal (interdependência). Existe assim, ao mesmo tempo, *relatividade* de cada conhecimento (o que se manifesta por seu caráter indutivo) e *conteúdo absoluto* em cada passo à frente desse conhecimento (o que se manifesta por seu caráter dedutivo).

Finalmente, existe

... passagem do silogismo por analogia ao silogismo da necessidade; do silogismo indutivo ao silogismo por analogia; do silogismo do universal ao particular; do silogismo do particular ao universal. A exposição do *encadeamento* e das passagens (o encadeamento sendo a passagem): é essa a tarefa de Hegel. Hegel *demonstrou* efetivamente que as formas e as leis lógicas não são um envoltório vazio, mas um reflexo do mundo objetivo. Mais precisamente: ele não o demonstrou, mas pressentiu genialmente.

Essa noção de "reflexo" foi freqüentemente criticada por idealistas, que lhe atribuíam um sentido grosseiro, materialista vulgar. O texto de Lênin que citamos a seguir impede uma tal interpretação:

A natureza, essa totalidade imediata, desenvolve-se em idéia lógica e em "espírito". A lógica é a ciência do conhecimento; é a teoria do conhecimento. O conhecimento é o reflexo da natureza pelo homem; mas não se trata de um reflexo simples, imediato, total; esse processo consiste em toda uma série de abstrações, de formulações, de formação de conceitos, de leis, etc.; e os conceitos, leis, etc. (o pensamento, a ciência = a idéia lógica) *abarcam* relativamente, aproximativamente, as leis da natureza em eterno movimento e desenvolvimento. Aqui existem, realmente, objetivamente, três termos: 1. a natureza; 2. o conhecimento do homem, isto é, o cérebro do homem (enquanto produto superior dessa natureza); 3. a forma do reflexo da natureza no conhecimento humano. Essa forma são os conceitos, as leis, as categorias, etc. O homem não pode aprender = refletir = reproduzir a natureza integralmente, em sua "totalidade imediata"; tudo o que pode fazer é aproximar-se *eternamente* dessa totalidade, criando abstrações, conceitos, leis, uma figuração científica do universo, etc. "

O fundamento materialista da *razão*, e em particular do *silogismo* (silogismo da ação, do conhecimento, do homem), é estabelecido aqui com tanta clareza e força que será desnecessário voltar ao assunto.

O "reflexo" da natureza — movente — no e pelo homem não é imediato, passivo, dado. É também ele movente e desenvol-

ve-se como unidade, síntese, termo médio entre o universal (a natureza) e o singular (o homem, o indivíduo pensante).

Y.

Conservando-se nessa identidade imóvel que se opõe à diferença, deixa-se de ver que, com isso, transforma-se a identidade numa determinação unilateral, que enquanto tal é privada de verdade."

Cf. também p. 29:

Se tudo é idêntico consigo mesmo, não há diferença, oposição, razão de ser.

A identidade, por ser o primeiro termo, o simples, o imediato, a essência (da coisa), só é alcançada através da mediação, que implica diferença, oposição, contradição. Então, e somente então, o pensamento que reflexiona e avança apreende o novo imediato, mais elevado para ele e desenvolvido por ele: a coisa tal qual é, a *essência*. Ao contrário, o pensamento vulgar *justapõe* a semelhança e a diferença, sem compreender a transição de uma dessas determinações para a outra; conserva-se na tautologia vazia, repetindo sem ir adiante o seu ponto de partida, ou então se conserva nos "na medida em que", "por um lado e por outro", etc., sem captar a unidade, a inseparabilidade dos aspectos.

Sobre a "ternura" dos filisteus pela natureza e pela história, cf. *Cadernos*, p. 142.

Z.

Sabe-se que Cournot, bem como Lachelier, eram de opinião que não se podia falar nem de compreensão nem de extensão nas matemáticas; e seria sobretudo por causa disso que o raciocínio, nesse terreno, não lhes parecia ser absolutamente tributário do silogismo. Mas Milhaud, ao contrário, mostrou que se podia perfeitamente interpretar o raciocínio, no caso em pauta, tanto em compreensão quanto em extensão. A segunda dessas formas, por assim dizer, aparece aqui por si só: parece natural dizer que $(a + b)(a - b)$ entra na classe dos produtos de duas somas algébricas... Mas a explicitação em compreensão é igualmente possível; diremos então que a expressão $(a + b)(a - b)$ apresenta, entre outras propriedades, a de ser um produto de duas somas algébricas... É possível dizer que o triângulo retângulo entra na classe das figuras onde o quadrado de um lado é igual à

soma daquele dos dois outros? Que classe é essa, que compreende apenas, precisamente, os próprios triângulos retângulos? O conceito geral, tanto em matemática quanto nos demais campos, é algo inteiramente diverso de uma reunião puramente exterior de objetos ou de noções. É a afirmação da coerência dos atributos da essência.

A idéia — diz o Sr. Weyl, falando dos conjuntos matemáticos — de que um tal conjunto seria constituído pela ligação de seus elementos singulares deve ser inteiramente afastada. O fato de que conheçamos o conjunto significa apenas que nos é dada uma propriedade característica para os seus elementos. *A demonstração matemática leva a aduzir um novo atributo daqueles implicados pela definição.*⁸² [Sublinhado por nós.]

AA.

Essa proposição, de acordo com vários lógicos, seria puramente analítica. É essa, por exemplo, a posição de B. Russell, que considera que uma igualdade do tipo $7 + 5 = 12$, podendo ser deduzida por meios puramente lógicos, é analítica. Ao contrário, B. Russell considera que um enunciado afirmando que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos é um tipo de enunciado sintético. Para B. Russell, é sintético aquilo que recorre à observação empírica; e ele reconhece que os empiristas tiveram razão ao fundar a geometria sobre a observação empírica. Mas, dado que Russell não admite de modo algum a origem empírica da aritmética, ciência que lhe parece inteiramente racional (a mesma posição é assumida pela Escola de Marburgo, por Cohen e Natorp), todo raciocínio aritmético apresenta-se-lhe como sendo analítico, ou seja, como não podendo pôr em evidência senão propriedades manifestamente contidas nas premissas do raciocínio. Essa tese dissocia o pensamento de modo irremediável.

E. Meyerson, em *Cheminement de la Pensée* (§ 200, p. 335), ligou-se à posição kantiana:

Basta escrever $7 + 5 = 12$ para não ter nenhuma dúvida sobre o fato de que, como Kant o mostrou e qualquer que seja a opinião do Sr. Russell, temos aqui uma proposição sintética, pois nem no conceito de 5 nem naquele de 7 existe nada que indique ser a soma de ambos divisível por 3 ou 4. *Assim, algo novo foi criado aqui* [sublinhado por nós]. [E, mais adiante:] De qualquer modo, será mais correto dizer que 7 e 5 fazem 12 (ao invés de 7 e 5 são 12); a forma verbal *fazem* aparece aqui, de modo evidente, como a expressão, a tradução de um verdadeiro ato realizado.

82. Cf. Meyerson, *Cheminement de la Pensée*, pp. 435-437.

Sobre o juízo em geral, cf. Hegel, *Grande Lógica*, II, p. 389:

O entendimento desconhece a relação entre termos; chega mesmo a negligenciar a natureza da cópula, que indica que o sujeito — o singular — é também o não-singular e o universal.

Anotação de Lênin: "Belíssimo exemplo, muito claro; dialética dos conceitos e suas raízes materialistas".⁸³

BB.

A lógica dialética, ao contrário da outra (apenas formal), não se contenta, como essa, em enumerar as formas do movimento do pensamento, ou seja, os diferentes juízes e formas silogísticas, nem de justapô-las sem conexão.

Ao contrário: ela deduz essas formas umas das outras; subordina-as, explicita as mais elevadas a partir das inferiores.

Fiel à sua divisão da lógica, Hegel agrupa do seguinte modo os juízes:

1. *Juízo de existência*, forma simples do juízo, na qual se enuncia uma propriedade geral de uma coisa singular, seja afirmativamente, seja negativamente. (*Juízo positivo*: a rosa é vermelha; *negativo*: a rosa não é azul; *infinito*: a rosa não é um camelo.)

2. *Juízo de reflexão*, onde se enuncia, a propósito do sujeito, uma determinação de ligação, de relação. (*Juízo singular*: este homem é mortal; *particular*: alguns homens são mortais; *universal*: todos os homens são mortais.)

3. *Juízo de necessidade*, onde se enuncia a determinação essencial. (*Juízo categórico*: a rosa é uma planta; *hipotético*: quando o sol se levanta, é dia; *disjuntivo*: o lepidossauro é um peixe ou um anfíbio.)

O juízo do conceito, onde se enuncia em que medida o sujeito corresponde à sua natureza geral, ao seu conceito no sentido hegeliano. (*Juízo assertórico*: esta casa é inabitável; *problemático*: se uma casa for construída desta maneira, será habitável; *apodítico*: construída desta maneira, a casa é habitável.)⁸⁴

É evidente que o juízo de *existência* tem um caráter imediato, concreto (aparentemente), e que põe simplesmente a possibilidade do conhecimento, o qual pode se desviar para o mau infinito.

O juízo de *reflexão*, mediato, abstrato (aparentemente), já penetra na natureza da coisa, ou seja, em suas relações.

83. Lênin, *Cadernos*, p. 188.

84. Engels, notas de 1881-1882, *op. cit.*, pp. 252 e segs.

O juízo de *necessidade* atinge a essência, o imediato reencontrado, o concreto racional. Mas esse concreto desenvolve-se apenas nos juízos que explicitam ou enriquecem o conceito. Somente aqui se atinge o universal concreto.

Por mais seco que isso pareça à leitura, prossegue Engels, e por mais arbitrária que pareça essa classificação dos juízes, todo o mundo se convencerá da verdade interna e da necessidade desse agrupamento, depois de ter estudado o genial desenvolvimento do mesmo que Hegel efetua em sua *Grande Lógica*.

Através de um conhecido exemplo, demonstraremos o quanto essa classificação dos juízes está fundada não apenas sobre as leis do pensamento, mas também sobre aquelas da natureza.

A fricção engendra calor. Esse fato já era conhecido na prática pelos homens pré-históricos; mas se passaram milhares de anos até que... o cérebro humano fosse suficientemente desenvolvido para julgar que "a fricção é fonte de calor": juízo de existência, positivo.

Depois, passaram-se milhares de anos até que, em 1842, Mayer, Joule e Colding formularam o juízo: "todo o movimento mecânico pode se transformar em calor". Temos aqui um juízo de reflexão, universal.

Três anos mais tarde, Mayer elevou esse juízo de reflexão ao nível atual: "Toda forma de movimento, em condições determinadas, transforma-se diretamente ou não em qualquer outra forma de movimento". É o juízo do conceito, apodítico, a forma mais elevada do juízo.

O que ainda aparece em Hegel como um desenvolvimento da forma de pensamento do juízo enquanto tal, aparece aqui como o desenvolvimento de nossos conhecimentos teóricos sobre uma base experimental. Isso mostra que as leis do pensamento e aquelas da natureza estão necessariamente de acordo, no caso de serem formuladas corretamente.

Podemos assim conceber o primeiro juízo como *singular* (registra-se o fato isolado de que uma fricção engendra o calor); o segundo, como *particular* (uma forma particular do movimento, o movimento mecânico, revela sua propriedade de transformar-se em uma outra forma particular de movimento, o calor); o terceiro, como juízo de *universalidade*: toda forma do movimento revelou-se transformável em qualquer outra forma. Aqui, a lei atingiu sua expressão final; podemos trazer-lhe novas comprovações, um conteúdo mais rico; não mais podemos acrescentar nada à lei, tal como ela foi expressa; em sua universalidade, onde a forma e o conteúdo são igualmente universais, ela não é mais suscetível de extensão.

CC.

Em certas circunstâncias, o raciocínio busca estabelecer a ligação entre duas proposições ou dois fatos, ou seja, estabelecer

a racionalidade de um deles em relação ao outro. A razão nem sempre exige o raciocínio; um grande número de teoremas de geometria aparecem imediatamente como verdadeiros, antes de qualquer demonstração; é apenas como um exercício da inteligência que, em tais casos, exige-se a demonstração por parte dos alunos. Conhece-se o esforço — e os excessos — dos lógicos para estabelecerem demonstrações "rigorosas". Foi mesmo por causa dessa preocupação com o rigor que eles demonstraram, do melhor modo possível, a *esterilidade* da lógica:

As demonstrações da lógica simbólica — escreveu E. Meyerson — tornaram-se cada vez mais longas e complicadas... O conjunto é suscetível de tornar-se cada vez mais pesado, de assemelhar-se cada vez menos à rápida marcha do pensamento espontâneo... De tal modo que se tem, involuntariamente, a impressão de um alongamento indefinido, até mesmo infinito; em outras palavras, a impressão de um trabalho de Sísifo, de uma verdadeira impossibilidade de chegar por esse meio a um progresso qualquer do pensamento: o conjunto dos esforços, ao contrário, tende a imobilizar o pensamento.⁸⁵ [Sublinhado por nós.]

DD.

Restou-nos essa imagem do memorável combate que, contra os sofistas gregos, foi travado efetivamente, e com grande rumor, por Sócrates, Platão e Aristóteles, a partir do último quartel do século V até meados do VI... A revisão dos juízos preconcebidos adotados em face dos sofistas foi empreendida por Hegel, mas foram sobretudo os positivistas ingleses Grote e Lewis que tornaram clara a significação verdadeira dessa corrente do pensamento grego... Foram eles os primeiros, nessa Grécia do século V, quando ainda era intensa a vitoriosa exaltação das guerras médicas e quando a democracia afirmava-se em plena expansão, a retomar as conquistas da inteligência entre o povo e a convidar um amplo público à discussão das mais audaciosas novidades... Numa época em que o governo da cidade passava para o controle direto da maioria dos homens livres e em que camadas sociais cada vez mais amplas tomavam consciência da própria dignidade humana e civil, a ciência não mais podia continuar a ser o domínio reservado de uma aristocracia, assim como o fora durante os primeiros séculos da civilização jônia... As outras ambições, o povo junta o interesse pelas coisas do espírito; e os jovens, para os quais as carreiras estão abertas sem distinção de castas, persuadem-se de que os recursos da inteligência e uma soma de conhecimentos tão grande quanto possível são os meios mais seguros para obterem o êxito. Essa demanda cria a oferta, fazendo

85. Meyerson, *op. cit.*, § 273, p. 445.

surgir uma nova profissão: o homem sábio que transporta sua ciência de uma a outra cidade da Grécia, ministrando-a em troca de dinheiro. O termo "sofista" designou inicialmente, sem segundas intenções, essa qualidade de "professor" em "coisas douradas".⁸⁶

EE.

Oposição. Quando uma coisa (ou conceito) é atingida pela oposição, ela se revela em *contradição* consigo mesma; algo similar ocorre com a sua expressão no pensamento.⁸⁷

Voltando a Hegel, encontra-se na *Grande Lógica*, II, p. 57, as seguintes indicações sobre esse importante ponto:

A distinção (*Unterschied*) em geral contém seus dois aspectos como momentos.

Na *diferença* propriamente dita (*Verschiedenheit*), esses aspectos se separam indiferentemente...

Na oposição (*Gegensatz*), cada momento desse todo é mediatizado consigo por seu outro e o contém; mas, além disso, ele é mediatizado consigo pelo não-ser do seu outro; e, assim, é unidade existente para si e *exclui* o outro de si...

A determinação reflexiva, por causa disso, não é simples relação com um externo, mas é ela própria e exclui sua negação. É, desse modo, a *contradição*.

Esse texto de Hegel, em sua obscuridade idealista, mostra o processo da *contradição*, isto é, a *contradição* como processo.

Por um lado, a *contradição* é uma consciência aprofundada da oposição (e isso enquanto "determinação reflexiva"). Mas esse aprofundamento exige que o pensamento penetre no conteúdo, no movimento da coisa.

Por outro lado, a *contradição* é real, viva. Cada termo, que tem uma certa existência, *exclui* o outro de si; e, por conseguinte, entra em conflito com ele, luta contra ele, embora penetrem-se e incluam-se um no outro. Objetivamente; portanto, a *contradição* desenvolve e amadurece o que era virtual na diferença e na oposição. O movimento da consciência (dialética) reencontra assim o movimento (dialético) da coisa. (Que se recorde o exemplo mais simples: proletariado e burguesia.)

86. Enriques e De Santillana, *Le Problème de la Connaissance*, Act.

87. Engels, *ibid.*, p. 401.

Para elucidar o princípio geral da dialética (ou se, a, aqui mesmo, a *passagem* da forma ao conteúdo, da identidade à *contradição*), seria preciso analisar as implicações do princípio contrário, *postulado fundamental de toda metafísica*. Esse princípio é assim formulado: o real é idêntico, a *contradição* não está no fundo do real nem naquele do pensamento. Seria preciso analisá-lo em todos os seus aspectos: implicações lógicas, função social, fundamentos históricos, efeitos sobre a vida e a consciência individuais, etc.

Todos esses aspectos se entrelaçam. Aqui, de acordo com uma indicação já feita, a lógica se encontra com a crítica social das idéias e com a crítica da vida cotidiana.

Sobre a promoção do princípio do terceiro excluído a um nível superior, cf. um excelente fragmento de Hegel nos *Nuremberger Schriften*, ed. Lasson, 1938, p. 123: "Das determinações opostas, somente uma pode ser atribuída a uma coisa". Por exemplo, os homens são ao mesmo tempo bons e maus; e, não obstante, é *porque* um ser humano não pode ser *ao mesmo tempo* bom e mau que o bem e o mal *lutam* no coração dos homens.⁸⁸

O princípio do terceiro excluído, portanto, significa que os opostos e contraditórios podem ser — num momento determinado e sob um certo aspecto — apenas *dois*. O terceiro pode ser tão-somente o terceiro termo, a *solução* (do ponto de vista da determinação reflexiva) ou a *resolução* (do ponto de vista do processo objetivo) da *contradição*.⁸⁹

FF.

Sobre esse ponto, é interessante notar que

... Hilbert apóia-se na opinião de Kant para afirmar que a matemática incide sobre um conteúdo dado independentemente de qualquer lógica, não podendo absolutamente ser fundada sobre a pura lógica... o que faz com que os esforços de Frege e de Dedekind tenham de fracassar... Para que se possa aplicar as formas lógicas do raciocínio e efetuar operações lógicas, uma condição prévia é que já exista alguma coisa dada na representação, a saber, certos objetos concretos, extralógicos, presentes à intuição e imediatamente percebidos, com anterioridade a todo pensamento... É esse o postulado filosófico fundamental, a con-

88. Cf. também *Morceaux Choisis*, pp. 123, etc.

89. Cf., notadamente, *Grande Lógica*, II, pp. 66 e segs.; e *Morceaux Choisis*, p. 127.

dição necessária, a meu favor, tanto para a matemática quanto para qualquer pensamento, conhecimento ou procedimento científico.⁹⁰

Essa declaração de Hilbert é importante porque, com frequência, confunde-se a posição dele com a de Whitehead ou de Russell. Meyerson teve razão quando escreveu:

Mais ainda que a logística no sentido restrito da palavra, a *axiomática* do Sr. Hilbert e de seus discípulos, pelo fato mesmo de se afastar muito menos dos caminhos verdadeiros do pensamento, é suscetível de desempenhar um importante papel na teoria das matemáticas, esclarecendo-nos sobre aquilo que, nesse saber, é suscetível de emprestar o flanco à crítica, e impelindo-nos a fundamentá-lo sobre bases cada vez mais amplas.⁹¹

GG.

Esse símbolo deixa uma incerteza no pensamento. Se o conhecimento jamais encontra o real, onde se acham esses "grãos de verdade", essas verdades já absolutas (num certo sentido e sob um determinado aspecto) de que falam Engels e Lênin? Salvo o limite ao infinito, impossível de alcançar, todos os pontos efetivamente atingidos pelo processo do conhecimento estão assinalados não apenas por aproximação e relatividade, mas também por erro.

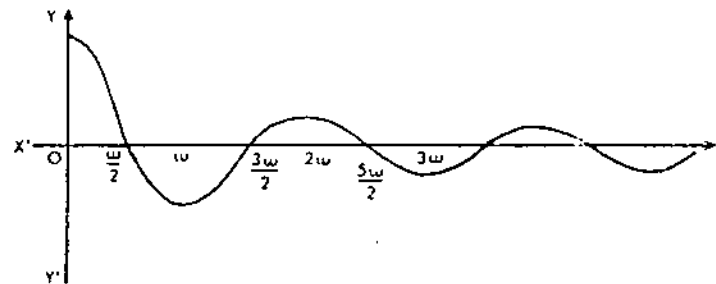
É por isso que propomos aqui a substituir a curva assintótica tal como é freqüentemente encontrada em matemática, por exemplo, no estudo das hipérboles, por uma curva assintótica mais particular. Sinusóide amortecida, essa curva tende para o eixo dos x (do real), após uma série indefinida de afastamentos (de excrescências e deficiências, de unilateralidades aquém e além do real, de erros por excesso e por carência) cada vez menores. Todavia, a curva corta o eixo dos x numa seqüência de pontos, que representam os "grãos de verdade", cuja sucessão e encadeamento objetivo — e somente eles — representam o crescimento do conhecer no sentido do absoluto, seus graus sucessivos.

(Matematicamente a sinusóide amortecida é deduzida de $y = a \cos. \frac{\pi x}{\omega}$ multiplicando cada ordenada por e^{-mx} , fator de amortecimento. A curva só é sinusóide amortecida pelo lado

90. Hilbert, "Sur l'infini", in *Acta Mathematica*, t. XLVIII, pp. 101 e 121; ver também *Neubergründung der Mathematik*, p. 163, e *Die Grundlagen der Mathematik*, p. 65.

91. Meyerson, *op. cit.*, p. 456.

dos x positivos. Os *maxima* e *minima* de y têm uma expressão geral da forma $(-1)^n q \frac{\pi}{2} y^0$, com $y^0 = a e^{-mx} \cos \frac{\pi x}{\omega}$ e $y = e^{-2m\omega}$. Seus valores absolutos formam uma progressão geométrica decrescente de razão $\sqrt{q} = e^{-m\omega}$ e tendem para 0. A curva, portanto, tem a seguinte forma:



A curva representa o pensamento precedente por aproximações sucessivas, por erros relativos, ao mesmo tempo em que se aproxima de um real que ela só atinge no infinito. Todavia, os pontos $\frac{\omega}{2}, \frac{3\omega}{2}$, etc., representam os "grãos de verdade", que o pensamento apreende em seu movimento, e que já são — num certo grau, numa escala — algo pertencente à verdade.)

É necessário sublinhar a deficiência desse simbolismo? Ele assinala mal o fato de que o "começo" teórico dessa ou daquela ciência não é o começo histórico do conhecimento. Não designa bem os *pontos críticos* no desenvolvimento do conhecimento, nem o fato de que cada "ponto crítico" tem sua originalidade histórica e teórica: o "milagre grego", a sociologia científica, etc. Não indica o caráter profundamente contraditório de todo o movimento.

Do modo como é apresentado, esse símbolo traz porém uma representação mais satisfatória.

Por um lado, justifica a integração ao movimento do conhecimento e à teoria *materialista* de todas as "excrescências": as do idealismo, mas também as do materialismo excessivo, brutal e "vulgar".

Por outro lado, justifica o emprego da palavra "idéia" na teoria materialista. Se representamos o conhecimento por uma assíntota de tipo hiperbólico, jamais teremos o direito de nos colocar no eixo do real, de determiná-lo, de nomeá-lo. O real, a totalidade, o infinito, o absoluto, continuam a ser para nós o indefinido: a pura virtualidade do conhecer. Ou, caso contrário, recaímos no hegelianismo! Mas, se o movimento do conhecimento reencontra o real

(isto é, apreende algo "do" real), então temos o direito de determinar, de nomear a totalidade desse real. O uso materialista dos termos "infinito", "absoluto", "idéia", ganha seu pleno sentido.

A Verdade é o Todo... Deve-se dizer, do absoluto, que ele é essencialmente *resultado*... A necessidade de representar o absoluto como sujeito levou a formular as seguintes proposições: Deus é o eterno, ou a ordem moral do mundo, ou o amor. Em tais proposições, o verdadeiro é posto precisamente como sujeito, mas não como movimento do que se reflete em si.⁹²

A idéia é o conceito adequado, o verdadeiro objetivo, o verdadeiro enquanto tal: algo tem verdade tão-somente enquanto idéia... Por conseguinte, reservaremos a expressão "idéia" para o conceito objetivo; e a distinguiremos do próprio conceito e, mais ainda, da representação. Rejeitaremos, ainda com mais razão, aquele sentido no qual a idéia é tomada como algo irreal, como ocorre quando se diz "são apenas idéias"... A idéia tem não apenas o sentido geral do ser verdadeiro, da unidade do conceito e do real; tem ainda o sentido mais definido da unidade do conceito subjetivo e da objetividade...

Por conseguinte, a idéia é *desejo* de superar essa separação, bem como *processo* no sentido do universal concreto; é, portanto, *vida*, mas vida que supera suas particularidades imediatas, tanto sua interioridade limitada (sua consciência de si, sua subjetividade) quanto os limites daquilo que é para ela, e em face dela, exterior. Através desse processo do conhecimento, "que inclui a *técnica*", a idéia — isto é, a verdade enquanto processo e desenvolvimento — atinge o grau do ser, ou seja, da verdade completa.⁹³

A dialética não está no entendimento humano, mas na "idéia", isto é, na realidade objetiva (Lênin).

Essa parte da *Grande Lógica* e os correspondentes parágrafos da *Lógica da Enciclopédia* são, segundo Lênin, "a melhor exposição da dialética"⁹⁴:

Já que se obteve esse resultado, a saber, que a idéia é a unidade do conceito e do objetivo — o verdadeiro —, não se pode considerá-la como um fim do qual caberia aproximar-se, mas que se conservaria

92. *Fenomenologia*, ed. Lasson, pp. 19 e segs.; *Morceaux Choisis*, pp. 145-146.

93. Lênin, *Cadernos*, p. 189, sobre Hegel, *Grande Lógica*, pp. 236 e segs., bem como *Pequena Lógica*, seções 213-215.

94. Pode-se ler esses extratos da *Grande Lógica em Morceaux Choisis*, pp. 148-152.

sempre como uma espécie de além... O objeto, o mundo objetivo e subjetivo, deve coincidir com a idéia.⁹⁵

Os graus do ser e da essência, bem como os graus do conceito e da objetividade, não são algo imóvel e estável, mas revelam-se como sendo dialéticos; a verdade delas consiste tão-somente no fato de que são momentos da idéia.⁹⁶

O conhecimento é o processo pelo qual o pensamento se aproxima infinita e eternamente do objeto. O reflexo da natureza no pensamento humano não deve ser compreendido de modo morto, de modo abstrato, sem movimento, sem *contradições*, mas sim no processo eterno do movimento, do nascimento das *contradições* e de sua resolução... [E Lênin observa:] A idéia tem em si a oposição mais violenta... O homem cria eternamente essa oposição do pensamento e do objeto e a supera eternamente.⁹⁷

HH.

A questão foi estudada no livro de P.-M. Schull, *Machinisme et Philosophie*, ed. Alcan, Paris, 1938.

Estudando a formação do pensamento grego, tivemos a sensação de que um desenvolvimento do maquinismo teria sido logicamente possível desde a Antiguidade. Ao que parece, o principal obstáculo... [foi]... uma espécie de "mentalidade pré-mecanicista" ou "antimecanicista" [escreve Schull em sua "Introdução": e, mais adiante, prossegue.] A abundância de mão-de-obra servil (de escravos) torna inútil a construção de máquinas; e o argumento, ademais, volta ao ponto de partida, criando um círculo vicioso do qual a Antiguidade não conseguiu escapar: pois, por sua vez, a ausência de máquinas tornou impossível passar sem escravos. E essa impossibilidade é tanto maior que, como o mestrou o comandante Lefebvre des Noëttes, os arreios antigos eram de tal ordem que a força motriz do animal tinha um rendimento muito reduzido... (o que tornou impossível o moinho hidráulico, bem como a construção de forjas ou de fundições importantes, em virtude das dificuldades de carreto)... A existência da escravidão... implica uma hierarquia particular dos valores, provocando o desprezo pelo trabalho manual... tudo o que é artesanal ou manual é vergonhoso, deformando ao mesmo tempo a alma e o corpo... (segundo Platão)... O engenheiro e o experimentador não são melhor considerados que o artesão; a teoria se opõe à prática... O grande mérito de Pitágoras, para Eudemo, consiste em

95. *Grande Lógica*, III, p. 238.

96. *Pequena Lógica*, seção 213.

97. Lênin, *Cadernos*, p. 185.

ter feito das matemáticas uma disciplina liberal, estudando-as de um ponto de vista imaterial e racional... O maior dos engenheiros antigos, Arquimedes, não chegou a explicar para si mesmo a legitimidade de seus trabalhos de mecânica. (*Op. cit., passim.*)

Cf., na mesma obra, interessantes indicações sobre a reabilitação do trabalho, da prática, da técnica:

Nos séculos XIV e XV... recorreu-se, em mais ampla medida, às máquinas, à força do vento e, sobretudo, à da água, que serve não apenas para moer grãos no moinho comum, mas também para comprimir o pano, para preparar a casca de carvalho para o curtume, para fabricar o papel, para mover o martelo das forjas, para secar as galerias das minas, para acionar os foles... Além do mais, a ciência penetra paulatinamente no interior de todas essas práticas puramente mecânicas... Bernard Palissy [ensina que]... "as artes nas quais se exigem compassos, régua, números, pesos e medidas, não devem ser chamadas de mecânicas". (Esse termo, com efeito, tinha então um sentido oposto a *nobre, liberal*, como se pode ver ainda no Dicionário de Richelet, de 1680)... Produz-se então um verdadeiro retorno a Arquimedes; já Leonardo da Vinci... protesta contra o descrédito da mecânica... Aristóteles opunha os progressos da ciência pura à estagnação das profissões; Francis Bacon adota a atitude oposta e declara: "Tudo o que é digno de ser é digno de ser conhecido".

John Locke se fará eco desse protesto que já anuncia Diderot... Descartes não se contenta de estudar as máquinas simples e de criar uma mecânica; ele tem o maior respeito pelos artesãos... que emprega... pensou mesmo em criar uma escola de artes e profissões... A palavra *meccânica*, assim, perde pouco a pouco seu valor pejorativo.⁹⁸

II.

Sobre a dialética em geral, textos muito numerosos de Hegel, em particular nos *Morceaux Choisis*, toda a 3.^a seção (pp. 66-143) e a 4.^a seção (pp. 144-164).

Mais especialmente, os seguintes textos dos *Cadernos de Lênin*:

O conjunto de todos os aspectos do fenômeno, do real, bem como suas relações mútuas: a verdade se compõe disso. As relações (= transições = contradições) dos conceitos = conteúdo da lógica... A dialética das coisas produz a dialética das idéias e não vice-versa. (Hegel)

98. - P.-M. Schull, *op. cit., passim.*

pressentiu genialmente a dialética das coisas — dos fenômenos, do universo, da natureza — na dialética dos conceitos.)

Esse aforismo deveria ser expresso de modo mais popular, sem empregar a palavra dialética; assim, por exemplo: na mudança, a relação de *todos* os conceitos, na identidade de suas contradições, nas transições... Hegel pressentiu genialmente uma correspondente relação das coisas, da natureza.⁹⁹

O fragmento seguinte é, segundo Lênin¹⁰⁰, um esboço da dialética, interessante, claro, importante:

A propósito de qualquer objeto — o mundo, o movimento, um ponto, etc. — mostra-se que uma certa determinação lhe é própria. Por exemplo, mostra-se a finitude no espaço e no tempo, o ser *neste* lugar, a negação absoluta do espaço; depois, mostra-se que a qualidade exatamente contrária pertence-lhe igualmente: a infinitude no tempo e no espaço, o não-ser neste lugar, a relação com o espaço e, desse modo, a espacialidade...¹⁰¹

Nem a negação nua, nem a negação vazia, nem a negação cética, nem a hesitação, nem a dúvida, são características e essenciais à dialética; esta, certamente, contém em si um elemento de negação, e o contém mesmo como o elemento mais importante; mas se trata da negação enquanto momento da ligação, momento do desenvolvimento que conserva o positivo... Com relação às coisas simples e primitivas, às primeiras afirmações positivas, o "momento dialético" — ou seja, o método científico — exige que se indique a *diferença*, a conexão, a transição. Sem isso, a afirmação positiva é incompleta, imóvel, sem vida.

Com relação ao segundo termo, o termo negativo, o "momento dialético" exige que se indique a *unidade*... Da afirmação à negação — da negação à unidade com o afirmado: sem isso, a dialética tornaria negação nua, ou jogo, ou ceticismo.¹⁰²

A antidialética se deve a "um defeito do pensamento que não confronta suas idéias". Isso ocorre "quando o pensamento formal erige a identidade em lei, abandona as contradições... uma fora da outra", de modo que elas "aparecem na consciência sem contato recíproco".¹⁰³

99. Lênin, *Cadernos*, p. 186.

100. *Ibid.*, p. 206.

101. Segundo Hegel, *Grande Lógica*, III, p. 337.

102. *Cadernos*, p. 208.

103. *Ibid.*, p. 209.

Declara-se que só o necessário é interessante para a ciência e que o accidental lhe é indiferente. Desse modo, só seria interessante o que se pode subsumir a leis, e, por conseguinte, aquilo que se conhece; o resto, o que não se conhece, seria indiferente e negligenciável. Mas, nesse caso, toda ciência estancaria, já que ela deve estudar precisamente aquilo que não conhecemos!

O determinismo incorporado na ciência materialista francesa busca desembaraçar-se do acaso, negando-o. Com esse tipo de necessidade, não saímos da teologia... Essa pretensa necessidade mantém-se como uma frase vazia, enquanto o acaso continua a ser o que era... Não é explicado a partir da necessidade; ao contrário, é a necessidade que se degrada até o ponto de produzir apenas o accidental.

Contra essas concepções, Hegel¹⁰⁴ avançou estas proposições até então inéditas:

- O accidental tem uma razão de ser, precisamente por ser accidental; e, não obstante, não tem essa razão de ser, precisamente por ser accidental!

- O accidental é necessário; e a própria necessidade se determina como acaso, de tal modo que esse acaso é também, e sobretudo, a necessidade absoluta.

E Engels¹⁰⁵ prossegue, mostrando que a ciência — a ciência de seu tempo — ignorou essas proposições hegelianas, com exceção de Darwin, que as encontrou ou as aplicou, concedendo “em sua obra sensacional um papel ao accidental”. São variações ínfimas, accidentais, no interior da espécie que obrigam Darwin a “questionar o fundamento da biologia”, a noção de espécie fixa. Disso decorre que

... o accidental lança pela janela a velha noção de necessidade; conservá-la significa ditar arbitrariamente à natureza uma decisão que contradiz tanto a si mesma quanto ao real; negar toda necessidade interna na natureza viva; e proclamar o acaso caótico como única lei da natureza¹⁰⁶...

Sobre essa difícil questão, talvez se possa trazer as seguintes sugestões:

104. *Grande Lógica*, III, p. 2.

105. Engels, *op. cit.*, p. 267.

106. *Ibid.*

a) O conhecimento, necessariamente, quebra a totalidade do real em fragmentos isolados, momentaneamente separáveis pela inteligência (analítica). Cada um desses fragmentos, considerado em si mesmo, apresenta um *determinismo* (físico, químico, biológico, etc.).

b) No nível de cada determinismo provisoriamente consolidado pelo pensamento (pelo entendimento), o resto do universo — negligenciado em favor desse nível — manifesta-se como *contingência*. E, como diz Engels, é o fato contingente, acidental com relação ao determinismo conhecido e consolidado enquanto tal pelo entendimento, que estimula o conhecimento, impedindo-o de parar.

c) Esse determinismo e essa contingência encontram sua unidade numa ampliação da perspectiva, numa nova pesquisa e, por conseguinte, num esforço rumo à totalidade e à necessidade.

d) Mas então, no nível superior, a totalidade e a necessidade não aparecem como coisas rígidas; a necessidade se manifesta como totalidade de acasos.

O acaso seria assim a noção racional e a verdade da contingência, do mesmo modo como a necessidade seria a verdade do determinismo.

As investigações do “determinismo estatístico” se situariam entre os dois planos, aquele do determinismo vulgar e consolidado pelo entendimento; e aquele da necessidade como totalidade de acasos.

Segundo Hegel, a contingência não é mais que um simples momento posto na esfera exterior do conceito; e “a tarefa da ciência consiste em elevar-se acima do ser contingente”, bem como em “apreender a necessidade oculta sob a aparência do ser contingente”; por conseguinte, a contingência é um momento imperfeito, enquanto a realidade é necessidade.¹⁰⁷ Ao mesmo tempo, a contingência — enquanto realidade imediata — revela a possibilidade real de outra coisa; e se mostra assim como *condição*, de tal modo que, pelo movimento do conceito, ela é como que “quebrada” e “destinada a consumir-se”.

No nível superior, a contingência se supera, ainda que seja essencial como “circunstância”, como “condição”. A necessidade aparece, mas a contingência reaparece — superada — como acidente; e “a substância é assim a totalidade dos acidentes”.¹⁰⁸

Esses textos, ao que parece, se esclarecem quando são nitidamente distinguidos:

107. Cf. *Pequena Lógica*, seção 145; e *Morceaux Choisis*, p. 133.

108. *Pequena Lógica*, seção 147 e segs.

a) O grau do entendimento, que analisa, que separa o *determinismo* (o conceito adquirido) e a contingência;

b) O grau da razão, que atinge a coisa (a noção, a própria substância) em sua *necessidade*, enquanto totalidade de *acazos*.

Compreende-se assim como o movimento do pensamento reencontra o movimento das coisas, como a necessidade lógica reencontra a necessidade da natureza, em sua riqueza, em sua variedade.

KK.

Na natureza, e de modo preciso para cada caso particular, as mudanças qualitativas só podem se verificar pela adição quantitativa de matéria ou de movimento (ou, como se diz, de "energia").

Quando transformamos o movimento mecânico em calor, e vice-versa, a qualidade muda, mas a quantidade — afirma-se — é a mesma.

Certo; mas a mudança da forma de movimento assemelha-se ao vício na concepção de Hume; cada um, sozinho, é virtuoso; todavia, para ser vicioso, é preciso que existam pelo menos dois! A mudança de forma do movimento é sempre um processo que supõe, pelo menos, dois corpos. Um deles perde uma quantidade determinada de movimento de certa qualidade (por exemplo, calor), enquanto o outro recebe uma quantidade determinada de movimento de diferente qualidade (movimento mecânico, energia elétrica). Por conseguinte, quantidade e qualidade correspondem-se com reciprocidade...

Os mesmos que têm até aqui descrito a transformação de quantidade em qualidade como misticismo e metafísica transcendental talvez declarem agora que se trata de algo muito simples e muito conhecido; e que é uma lei que há muito tempo eles aplicam.

Todavia, formular pela primeira vez uma lei geral do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento — apresentá-la em sua forma universal — é um fato de importância histórica...

A determinabilidade, ou seja, a negação (*omnis determinatio est negatio*)

... identifica-se com o ser. É o limite. O outro ser é um momento incrente. Por sua qualidade, o algo é inicialmente finito e, depois, variável...¹⁰⁹

109. Engels, *op. cit.*, pp. 286-290. Sobre a qualidade, cf. *Morceaux Choisis*, pp. 109-110.

110. Extratos da *Pequena Lógica*, seção 89 e segs.

Essas coisas são, mas a verdade do seu ser é o fim delas... O ser da coisa finita consiste em ter, enquanto seu ser interno, o germe de seu desaparecimento; a hora do seu nascimento é a hora da sua morte.¹¹¹

Deve-se observar como Lênin, enquanto grande realista, deixa de lado as reflexões desiludidas e muito "existencialistas" de Hegel sobre a "tristeza da finitude".¹¹²

Nas obras de metodologia científica escritas por matemáticos e físicos, insiste-se muito sobre o fato de que a ciência só começa com a mensuração. Uma célebre frase do Lorde Kelvin, pronunciada quando ele ainda era tão-somente William Thompson, é bem característica a esse respeito: "Podem estar seguros de que enquanto não tiverem podido mensurar um fenômeno...". Pode-se citar como demonstração dessa afirmação os progressos que Lavoisier trouxe à química, ao introduzir o ponto de vista *quantitativo* numa ciência que, quase por definição, ou por uma prática imemorial, ocupava-se apenas da qualidade dos corpos.

Mas se coloca a questão de saber se já não se foi demasiadamente longe nessa direção. Já Claude Bernard mostrara muito bem que a ciência biológica podia merecer verdadeiramente o nome de "ciência", embora ainda não fosse capaz de mensurar os fenômenos de que tratava; e mostrara ainda os perigos de uma aplicação "automática" dos métodos de raciocínio matemático aos fenômenos dos seres vivos. Ao que parece, pelo menos nessas ciências, continuou-se a seguir a linha que ele havia traçado. A *qualidade* até mesmo reapareceu, em seus domínios, durante estes últimos anos. As secreções internas ou hormônios; os fenômenos de alergia de Von Pirquet; de anafilaxia de Ch. Richet; a produção dos anticorpos (antitóxicos e antimicrobianos): todos esses são fenômenos que recorrem a modificações físico-químicas tão infinitesimais que a qualidade se manifesta com toda a evidência; e parece mesmo existir neles, com frequência, um "salto", uma transformação brusca. (Citemos ainda o fenômeno da *catálise*, que assumiu tanta importância na química industrial quanto na química biológica.)

Essa reabilitação da qualidade não podia deixar de ser explorada pelos defensores mais ou menos confessos (e mais ou menos conscientes) do idealismo metafísico.

Na verdade, isso demonstra apenas, mais uma vez — e de dentro, ou seja, no movimento da ciência — que essa ciência está agora madura para sua elaboração dialética, uma elaboração que ela espera, que exige.

111. *Grande Lógica*, II, p. 137; e *Cadernos*, p. 125.

112. Sobre a medida, etc., cf. *Morceaux Choisis*, pp. 217 e segs.

LL.

Eu vos concedo, prazerosamente, que há detalhes absurdos na filosofia hegeliana da natureza; todavia, sua verdadeira filosofia da natureza encontra-se na segunda parte da *Lógica*, na doutrina da essência, verdadeiro núcleo de toda a doutrina. A teoria científica moderna da interação das forças naturais não é mais que uma expressão, ou antes uma prova, da dialética hegeliana de causa e efeito...¹¹³

Assim, é da história da natureza e daquela da sociedade que são extraídas as leis da dialética. São desenvolvidas por Hegel como sendo leis apenas do pensamento. A segunda [interpretação dos opostos] preenche a segunda parte, de longe a mais importante, de sua *Lógica*.¹¹⁴

A dialética, mais particularmente, estuda a oposição da coisa-em-si, da essência, do substrato, da substância, com o fenômeno, com o ser-para-os-outros. Também encontramos aqui uma passagem, uma transição de um no outro. A essência aparece; a aparência é essencial; o pensamento humano aprofunda infinitamente, indo da aparência à essência e, depois, por assim dizer, da essência superficial à essência de segundo grau, num processo infinito.

No sentido próprio, a dialética é assim o estudo da oposição na essência das coisas.

Não apenas as aparências são passageiras, móveis, separadas somente por limites condicionais; também as essenciais o são.¹¹⁵

O ser é o imediato. Dado que o conhecimento quer conhecer a verdade, aquilo que o ser é em si e para si, o conhecimento não pára no imediato e em suas determinações, porém vai mais além, através dessas determinações, na hipótese de que por trás desse ser existe ainda outra coisa... Esse conhecimento é mediatizado, pois ele não se encontra imediatamente no interior da essência, mas começa por um outro — pelo ser — e deve percorrer um caminho preliminar, o caminho que vai além do ser, ou, antes, o caminho que ingressa nas profundezas do ser... Mas esse movimento é o movimento do próprio ser.¹¹⁶

No inessencial, na aparência, há o momento do não-ser.

Ou seja: o inessencial, o aparente, o superficial, desaparece com mais freqüência, não sendo tão "sólido", tão firme quanto a essência.

Exemplo: o movimento do rio — a espuma no alto, as correntes profundas em baixo.

Mas a espuma também é expressão da ciência.¹¹⁷

113. Carta de Marx a F. A. Lange, 29 de março de 1865, citada por Riazanov, Introdução aos inéditos de Engels, *op. cit.*, Marx-Engels Archiv, II, p. 126.

114. Engels, *op. cit.*, p. 284.

115. Lênin, Notas sobre a *História da Filosofia de Hegel*, *op. cit.*, p. 182.

116. Hegel, *Grande Lógica*, II, pp. 3 e segs; e Lênin, *Cadernos*, p. 138.

117. Cf. também *Pequena Lógica*, § 112, e *Morceaux Choisis*, p. 120 e segs.

118. Lênin, *ibid.*, p. 139.

As determinações que distinguem a aparência da essência são as determinações da própria essência... ou seja, a imediatez do ser (constatado, percebido) na aparência transforma-se, bem cedo, em "imediatez do não-ser". (Aqui, cabe lembrar que, para Hegel, a essência fora das aparências e fenômenos não é mais que um "deserto"...)

A aparência desaparece; mas seu desaparecimento, bem como seu aparecimento, manifestam a essência, são "momentos da essência". A aparência é a essência em uma de suas determinações, em um de seus aspectos ou momentos. A aparência é reflexo da essência. Quando nega um dos seus momentos, a essência se afirma; ela se revela, portanto, ao se dissimular alternadamente sob uma de suas muitas manifestações. A reflexão — que "é habitualmente compreendida em seu sentido subjetivo" — vai objetivamente além de cada um desses reflexos da essência, para atingir esta no próprio movimento através do qual ela se manifesta.

Assim, "a aparência é o fenômeno", ou seja, aquilo que os filósofos céticos ou idealistas chamavam com desprezo de fenômeno, no qual eles punham toda a riqueza do mundo para, em seguida, negar-lhe a objetividade.¹¹⁸

O mundo fenomênico e o mundo essencial são, cada um deles, o todo da existência; um deveria ser apenas a existência refletida: o outro, a existência imediata; mas cada um deles se continua em seu outro; cada um, em si mesmo, é essencialmente momento do outro. O importante, aqui, é que o mundo dos fenômenos e o mundo em si são momentos ou graus do conhecimento da natureza pelo homem... A colocação do mundo em si num local cada vez mais distante dos fenômenos é algo que até aqui não se viu em Hegel.¹¹⁹

As tendências gerais e necessárias do capital devem ser diferenciadas de suas aparências... É claro que a análise da concorrência só é possível quando a natureza interna do capital é compreendida, exatamente do mesmo modo que o movimento aparente dos corpos celestes só é inteligível quando seu movimento real, inapreensível pelos sentidos, é conhecido.¹²⁰

MM.

Tudo é silogismo, universal que está unido à singularidade através da particularidade; mas, evidentemente, as coisas não são todas compostas de três proposições.¹²¹

118. Cf. *Cadernos*, pp. 138-141.

119. Lênin, *Cadernos*, p. 155.

120. Marx, *O Capital*, I, p. 164.

121. *Grande Lógica*, III, p. 126; e *Cadernos*, p. 173.

"Sobre o silogismo do conhecimento, cf. o texto dos *Cadernos* já citado, p. 176.

A subjetividade "rompe dialeticamente seu limite e, pelo silogismo, explicita-se em objetividade".¹²² "Muito profundo", observa Lênin.

A subjetividade (ou o conceito) e o objeto, por conseguinte, são os mesmos e não são os mesmos¹²³ pois "é vicioso encarar o objetivo e o subjetivo como uma oposição sólida e abstrata; os dois são dialéticos"¹²⁴ (Hegel).

NN.

Citemos aqui um dos mais famosos e importantes textos de Hegel:

"Superar" e o "superado" é um dos mais importantes conceitos da filosofia; é uma determinação fundamental, que se manifesta em todas as partes e da qual deve-se apreender o sentido com precisão; e é preciso distingui-la, em particular, do nada. O que se supera não se torna, por isso, nada; o nada é o imediato; um termo superado, ao contrário, é mediatizado; é um não-ente, mas enquanto resultado nascido de um ser; portanto, tem nele ainda a determinação da qual provém.

"Aufheben" tem, no idioma, dois sentidos; essa palavra significa "guardar", "conservar"; e, ao mesmo tempo, "fazer cessar", "pôr fim a". O termo superado é, ao mesmo tempo, algo conservado que perdeu apenas sua existência imediata; isso não faz com que seja destruído.¹²⁵

A negatividade que vem de ser considerada constitui a reviravolta no movimento do conceito... A segunda negação, ou negação da negação, é a superação da contradição... o momento mais interior e mais objetivo da vida e do espírito.¹²⁶

OO.

Hegel não as enumera, já que se trata apenas de uma análise do devir: a análise mais elevada, o emprego mais alto do entendimento racional.

122. Hegel, *Grande Lógica*, II, p. 360.

123. Lênin, *Cadernos*, p. 177.

124. A citação é de Hegel. Sobre o silogismo concreto da ação e da vida, cf. *Cadernos*, pp. 189, 191, 200 (com a integração ao materialismo dialético da idéia do bem, p. 199).

125. *Grande Lógica*, I, pp. 110 e segs.

126. Sobre a negatividade na superação, cf. *Grande Lógica*, III, p. 343; e *Cadernos*, p. 210.

Engels formula três leis dialéticas: transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; interpenetração dos opostos; negação da negação.¹²⁷

Em seu pequeno livro, bastante conhecido, *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*, Stalin acrescenta a essas leis de Engels o princípio ou lei da interdependência universal, de modo que ele formula quatro leis dialéticas, apresentando-as outrossim de modo um pouco diferente de Engels: interdependência universal; devir universal; interpenetração dos opostos, conflitos, contradições internas; saltos, transformações de quantidade em qualidade.

Essas diferenças mostram que a questão das leis dialéticas permanece uma questão aberta.

Acrescentamos aqui, às leis precedentes, aquela do desenvolvimento em espiral (que corresponde à "negação da negação" engelsiana, mas concretizando seu sentido).

O materialismo dialético engloba as teses do movimento linear (evolucionismo vulgar) e do movimento circular (repetição, eterno retorno ao idêntico). Ele supera esses esquemas limitados, propondo o esquema do desenvolvimento em espiral — precisamente a fim de representar a superação real.

O desenvolvimento em espiral parece ter sido indicado por Hegel (*Grande Lógica*, III, p. 351), embora o que ele designe seja principalmente um processo circular: "um círculo feito de círculos".

O esquema da espiral não mostra bem o aprofundamento do antigo quando de sua repetição (aparente) na fase superior.¹²⁸

127. *Op. cit.*, p. 290.

128. Cf. Lênin, fragmento publicado como apêndice a *Materialismo e Empiriocriticismo*, p. 330; e *Cadernos*, p. 205, etc.

BIBLIOGRAFIA

Foram as seguintes as principais obras utilizadas no primeiro tomo de *A luz do materialismo dialético*:

MARX: *Œuvres Philosophiques* (trad. Molitor, 7 volumes). *O Capital* (ed. brasileira, tradução de Reginaldo Sant'Anna, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968 e segs.).

Contribuição à crítica da economia política (ed. brasileira, tradução de Florestan Fernandes, Editorial Flama, São Paulo, 1946).

Morceaux Choisis (Ed. Gallimard, 1934).

ENGELS: *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (ed. brasileira, tradução de Apolônio de Carvalho, in *Marx-Engels, Obras Escolhidas*, tomo III, Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1963).

Anti-Dühring (ed. brasileira, Editorial Calvino, Rio de Janeiro, 1946).

HEGEL: *Wissenschaft der Logik* (*Grande Lógica*), Ed. Lasson. *Pequena Lógica* (*Lógica da Enciclopédia*) (ed. brasileira, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, tradução de Lívio Xavier, Editorial Atena, São Paulo, s.d.). *Fenomenologia do Espírito* (Ed. Lasson).

Morceaux Choisis (trad. francesa de Guterman e Lefebvre, Ed. Gallimard).

LÊNIN: *Materialismo e Empirio-crítico* (Editions Sociales, 1946). (Ed. brasileira, Editora Leitura, Rio de Janeiro, 1966.) *Cahiers sur la dialectique de Hegel* (trad. francesa de Guterman e Lefebvre, Ed. Gallimard).

A esses títulos, convém acrescentar:

HERÁCLITO: *Fragmentos* (ed. brasileira, trad. de Gerd A. Bornheim, in *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Editora Cultrix, São Paulo, 1967).

PLATÃO: *Sofista e Parmênides* (ed. brasileira do *Sofista*, trad. de J. Paleikat e J. Cruz Costa, in *Diálogos*, Abril Cultural, São Paulo, Coleção "Os Pensadores", vol. III, 1972).

ARISTÓTELES: *Organon* (ed. brasileira parcial, *Tópicos e Dos Argumentos Sofísticos*, trad. de Leonel Vallandro e Gerd A. Bornheim, Abril Cultural, São Paulo, Coleção "Os Pensadores", vol. IV, 1973).

ESTOICOS: *Textos sobre o silogismo hipotético*.

DESCARTES: *Várias obras* (cf. ed. brasileira de *Obras Escolhidas* de Descartes, trad. de J. Guins-

burg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, São Paulo, Coleção "Os Pensadores", vol. XV, 1973).

KANT: *Crítica da Razão Pura* (em particular toda a teoria das categorias e a "dedução transcendental") etc.

Sabe-se que a obra filosófica e romanesca de Diderot contém admiráveis movimentos dialéticos.

Alguns artigos da *Enciclopédia* (como *abstrato*, *abstração*, etc.), não escritos por Diderot, mas inspirados ou revistos por ele, trazem interessantes indicações.

Foram consultadas as seguintes obras sobre dialética:

ADORATSKY: *Dialectical Materialism*, trad. do russo, New York, 1934.

ADLER: *Dialectic*, New York, 1927.

J. COHN: *Theorie der Dialektik*, Leipzig, 1923.

CONZE: *Der Satz von Widerspruch*, Berlin, 1931.
Introd. to dial. Mat., Londres, 1936.

FRANCK: *Log. Empirismus in der Phil. der U. R. S. S.*, Paris, 1935.

GOSLOVSKY: *Technic of Controversy*, New York, 1928.

HORKHEIMER: "Der neueste Angriff auf die Metaph.", in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937.

K. KORSCH: *Leading principles of marxism: a restatement*, New York.

H. LEVY: *A Phil. for a Modern Man*, Londres, 1938.

Marxism and modern thought (coleção traduzida do russo), New York, 1935.

MAX RAPHAËL: *Introd. à la théorie de la connaissance de la dia-*

lectique concrète (trad. francesa, com o título *Théorie marxiste de la connaissance*, Gallimard).

SHIROKOV: *Manual* (traduzido do russo, com uma introdução de John Lewis), Londres, 1937.

SAUERLAND: *Der dial. Materialismus*, Berlin, 1932.

STALIN: *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico* (ed. brasileira, trad. de C. F. Casanovas, in *Sobre os Fundamentos do Leninismo*, Editorial Calvino, Rio de Janeiro, 1945).

A esses títulos, convém ainda acrescentar:

A la lumière du marxisme (coleção de ensaios), Paris, E. S. I.

Encyclopédie française, t. I, seções A e B, "Logique", artigo assinado por M. Rey.

A. KOJËVE: "Commentaires sur Hegel", publicados em *Mesure*.

PRENANT: *Biologie et marxisme*, Paris, E. S. I.

A maioria das obras mencionadas acima, de valor extremamente desigual, foram indicadas ao autor por Norbert Guterman, de New York.

Outras obras que tratam dos problemas que este primeiro tomo tenta resolver, e que foram citadas ou podem ser consultadas com proveito, são:

Os diversos *Tratados de Lógica* dos Srs. Canguilhem e Planet, Goblou, Liard, Luquet, Rabier, bem como a *Lógica de Port-Royal*.

Numerosos fascículos das *Actualités scientifiques* (por Gonsseth, Reichenbach, Cavailles, etc.).

BACHELARD: *Nouvel esprit scientifique* (ed. brasileira: *O Novo Espírito Científico*, Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1969).

BERKELEY: *Obras*, mas sobretudo *Diálogos entre Hílas e Filonous* (ed. brasileira dos *Diálogos*, trad. de Antônio Sérgio, Abril Cultural, São Paulo, Coleção "Os Pensadores" vol. XXII, 1973).

BOUTROUX: *Contingence des lois de la nature*.

BRUNSCHVICG: *Modalité du jugement*.
Étapes de la philosophie mathématique.
Intr. à la vie de l'esprit.

COMTE (Auguste): *Cours de philosophie positive* (ed. brasileira, *Curso de Filosofia Positiva*, trad. de J. A. Giannotti, Abril Cultural, São Paulo, Coleção "Os Pensadores", vol. XXXIII, 1973).

Cf. também: LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'Auguste Comte*.

EDDINGTON: *Nouveaux Sentiers de la Science*.

GOBIOT: *Essai sur la classification des sciences*.

HUSSERL: *Logische Untersuchungen*.

LACHLIER: *Fondement de l'induction*.
Études sur le syllogisme.

MACH: *Connaissance et Erreur*.

MEYERSON: *Identité et Réalité*.
Le Cheminement de la Pensée.

STUART MILL: *Sistema de lógica indutiva e dedutiva*.

REICHENBACH: "Logistic empirism in Germany and the present state of its problems", in *Journal of Phil.*, março de 1936.