

Dialética e Ontologia em Hegel e Marx

Artur Bispo dos Santos Neto*

Resumo: O presente artigo tem seu ponto de partida na apresentação das categorias como determinações da existência e de que maneira a categoria da contradição desempenha um papel fundamental no processo de constituição da processualidade dialética. Feito isso, passamos a elucidação da relação de semelhança e diferenciação existente no movimento de constituição elementar da dialética marxiana em relação à dialética hegeliana mediante a descrição da relação estabelecida entre ontologia e gnosiologia, entre as determinações da realidade e as determinações escritas no âmbito da lógica.

Palavras-chave: Categorias; Contradição; Diferenciação; Gnosiologia.



* **ARTUR BISPO DOS SANTOS NETO** é Professor de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, lecionando as disciplinas: Trabalho e sociabilidade, Tópicos sobre o pensamento marxista contemporâneo, Filosofia contemporânea. Participa do núcleo de pesquisa Trabalho e Reprodução social.



A dialética é mais do que um método de investigação da realidade em Hegel e Marx. Ela não é um mero recurso discursivo de exposição da investigação das coisas, porque é imanente ao próprio movimento objetivo e subjetivo das coisas. A dialética não é uma imposição externa do filósofo à realidade, mas é o próprio movimento efetivo do real. O movimento imanente das coisas revela seu caráter eminentemente dinâmico e contraditório, em que os elementos opostos e as diferenciações ocupam apanágio fundamental.

A categoria da dialética tem como corolário essencial o entendimento da realidade de forma verdadeiramente fluída e paradoxal. A contradição é uma das peças elementares para o entendimento do processo de investigação dialética. É fundamental entendermos que as categorias não brotam prontas da cabeça do filósofo como a deusa Palas Atena. Elas têm uma natureza essencialmente ontológica, pois são formas moventes e movidas da realidade. As categorias são determinações da existência objetiva das coisas, são formas expressivas do ser. E são tanto dadas no cérebro quanto na realidade. É preciso “não esquecer que as categorias exprimem portanto formas de existência, condições de existência determinadas, muitas vezes simples aspectos particulares desta sociedade determinada” (MARX, 1983, p. 224). As categorias não são

produções de um ente isolado em relação ao mundo objetivo, mas expressão de uma forma específica de conhecimento do mundo que é imanente ao próprio mundo, não possuindo nada de estranho ou transcendente ao mundo.

As abstrações da realidade têm sua gênese categorial diretamente relacionada à própria realidade objetiva. É por isso que somente podem aparecer quando as condições materiais estão amadurecidas para isso. As abstrações filosóficas não passam de formas específicas de como o pensamento se apropria do mundo. Qualquer hostilidade da consciência abstrata em relação ao real não passa de um equívoco, porque o homem é um ser social e nada do que realiza pode escapar à conexão com o universo ontológico. A existência do homem e a existência da comunidade social são confirmadas no processo de produção de todas as formas de conhecimento, enquanto reflexo da realidade.

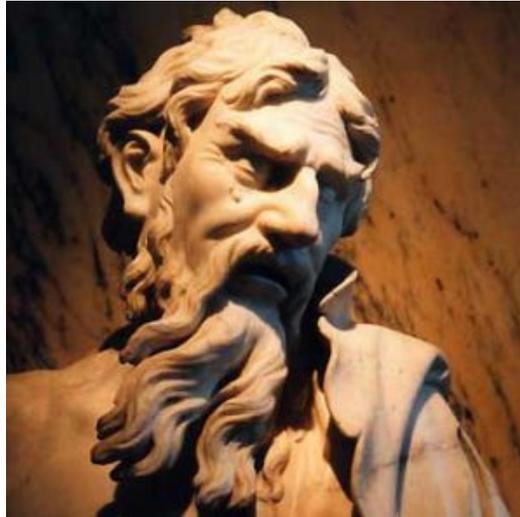
Embora o termo contradição tenha sua gênese etimológica relacionada à palavra *contradictum*, do latim *dictum*, e signifique contradizer ou dizer o contrário, a categoria da contradição não se limita a uma mera contraposição ou a um simples contradiscurso (LUFT, 1996). O percurso dialético é imanente ao movimento da contradição como elemento categorial. Existe na contradição uma relação entre os contrários. E uma de suas características mais marcantes é que ela ganha uma dimensão positiva, à proporção que existe uma abertura para entender e suprasumir o seu oposto. É somente na relação com o seu contrário, ao *contradictum*, que aquilo que é afirmado encontra a sua plenitude de sentido. Assim, a oposição deixa de ser excludente para ser uma oposição correlativa, haja vista que no

pensamento dialético os opostos podem tanto ser conciliáveis quanto podem ser irreconciliáveis. Nesse aspecto se configura a diferença substantiva entre a dialética hegeliana e a dialética marxiana.

Enquanto forma de decifração do código secreto das coisas, a dialética presume um árduo esforço para captar detalhadamente a realidade, porque esta não é uma substância estática e amorfa; pelo contrário, é dinâmica e perpassada por contradições. O movimento não está presente apenas no sujeito do processo do conhecimento, o movimento perpassa a própria estrutura do objeto, que não é homogêneo, mas pautado por relações heterogêneas de continuidades e descontinuidades, de avanços e retrocessos. É preciso analisar as várias formas de evolução da realidade na sua totalidade concreta; em que analisar significa um avançar que representa um retroceder na perspectiva da elucidação e do esclarecimento dos seus fundamentos.

O primeiro a tratar da dialética como uma categoria pautada na noção de movimento e dinamismo foi Heráclito de Éfeso.¹ Para este ilustre pensador da

physis todos os seres existentes no universo estavam perpassados pela noção de movimento, “eterno aos eternos, perecíveis aos perecíveis” (HERÁCLITO, 1973, p. 83), e que o próprio mundo ora era de um modo e ora de outro modo, destruindo-se e alternando-se constante. E ao contrário do que dizia os eleatas, Heráclito afirma que tudo flui (*panta rei*), quer dizer, tudo esta sujeito à lei do devir. Para exprimir isso com mais propriedade, ele compara as coisas com o movimento de um rio que “entramos e não entramos, somos e não somos” (HERÁCLITO, 1973, p. 90).



Heráclito de Éfeso, (Éfeso, aprox. 540 ac – 470 ac)

Para Heráclito, o devir é o princípio de todas as coisas. Isto se exprime na afirmativa: “O ser é tão pouco como o não-ser: o devir é e também não é” (HERÁCLITO, 1973, p. 99). Ele não pensa o princípio fundamental como algo estático, mas dinâmico, é por isso que a água ou o ar não podem ser considerados como

princípios fundamentais. A essência absoluta não poderia surgir “como uma determinidade existente, por exemplo, a água, mas a água enquanto se transforma, ou apenas o processo” (HERÁCLITO, 1973, p. 101). E entre as coisas acessíveis ao conhecimento comum, o tempo é a primeira forma do devir, porque o tempo é puro devir. A essência do tempo é ser e não-ser. O agora é devir, pois é o instante que

ordenamento que a dialética comporta (*diairéo, diagnoien, diaphéro, diakosméo, diakósmesis, diapheúgo*) (2004, p. 77).

¹ Segundo Spinelli, “Heráclito foi, digamos, o ‘dialético’ mais expressivo, sobretudo por ter praticado de fato, e na medida em que se propôs objetivamente a produzir o saber ou a fazer ciência, o modo dualista de pensar. Em seus fragmentos, é importante destacar, que não consta sequer a palavra dialética, mas, em compensação, aparecem vários outros termos que veiculam conceitos de interrelação e de

passa. Ele é para logo em seguida não-ser. Como o tempo é algo abstrato, Heráclito oferece o fogo como elemento físico que serve para representar o devir de maneira objetiva. O fogo é compreendido como processo da vida real, revelando o processo de metamorfose das coisas corpóreas. O fogo é a mudança, é a transformação do determinado, é evaporação e transformação em substância incorpórea.

O filósofo do idealismo absoluto confessa que “não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica” (1973, p. 98). Na filosofia de Heráclito nós vemos terra, porque nele, o ser desempenha o papel de primeira grandeza; e o devir, ocupa o segundo papel. Para ele, “Heráclito é um homem de pensamento profundo” (1973, p. 98), pois conseguiu enunciar pela primeira vez que o ser não é mais do que o não-ser. Nele, o momento da negatividade é imanente ao objeto. O uno e o múltiplo aparecem justapostos como a harmonia do arco e da lira. A harmonia resulta da articulação de elementos completamente diferentes, pois a repetição de um único acorde não é capaz de constituir a beleza sonora, mas é da diferenciação das notas que emerge a sonoridade musical. A harmonia, nesse caso, é o absoluto devir.

O referido filósofo idealista entende a dialética como manifestação da oposição no seio da identidade do ser, essa oposição ao invés de ser irreconciliável é perfeitamente conciliável. Em sua *Fenomenologia do espírito* tenta superar a disjunção entre o em-si do objeto e a forma como o objeto se manifesta para a consciência. O em-si que se apresenta como substância é também sujeito, ou seja, o em-si é também a própria consciência, a

consciência é também objeto para-si mesma. O em-si que se apresenta como substância se revela como um sujeito, como um *Selbst*, portanto, como um sujeito dinâmico; é por isso que “a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 1992, p. 30).

No sujeito como substância vivente é possível identificar duas direções numa só: a conversão de si mesmo ao outro e o tornar-se outro de si mesmo. Tudo aquilo que não é o sujeito é o outro do sujeito, portanto o sujeito põe a si mesmo através de tudo aquilo que ele não é. É pela negatividade que o sujeito põe a si mesmo e procura se constituir enquanto tal. O sujeito e o outro do sujeito formam a totalidade do sistema hegeliano, em que toda a diferença é diferença nenhuma. A negação é tão determinada quanto aquilo que ela nega, pois como dizia Espinosa: “Toda determinação é uma negação”. É a negatividade que põem o sujeito como substância viva e efetiva, como vir-a-ser de si mesmo; sem a experiência da negatividade (objetividade) não existe o confronto e o sair de si mesmo na direção do outro, e depois o retornar a si desse outro.²

² Em *História e consciência de classe*, Lukács confere uma primazia ao método dialético no processo de investigação da realidade, entendendo a necessidade de inventariar as determinações que fazem do método dialético o veículo da revolução. O aspecto mais importante do método dialético se inscreve na relação sujeito e objeto no processo histórico. Privado desse elemento, o método dialético “deixa de ser método revolucionário” (1974, p. 18). Nessa perspectiva se propõe a encontrar o sujeito-objeto exigido pelo método dialético hegeliano e não pela dialética marxiana. A efetivação do método dialético como método

E o autor da *Fenomenologia do espírito* deu um passo decisivo na constituição da dialética, como categoria que emana das determinações objetivas, porque tentou compreender filosoficamente as experiências das revoluções burguesas, encontrando nelas a base para a sua constituição filosófica. Como filho da Revolução Francesa, não poderia deixar de atribuir à dialética um papel fundamental na construção do seu sistema, ainda que tratasse as relações sociais, em determinadas circunstâncias, como essencialmente mistificadas. No entendimento de Hegel, a tarefa precípua da Revolução era criar um ordenamento político que correspondesse às relações sociais determinadas.

Após as disputas de classe que sucederam entre os anos de 1848-1849, ficou evidente a natureza contra-revolucionária da burguesia, e que a dialética hegeliana constituía-se como um entrave aos propósitos de eternização da ordem estabelecida, haja vista que sua dialética afirmava o caráter de mudança do mundo. Escreve Marx: “porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desapareição inevitável” (MARX, 1985, p. 21). Diante disso, Hegel passa a ser tratado como um “cão morto”, pois sua filosofia revelava um substrato crítico inadmissível num tempo histórico de contrarrevolução. Existe na filosofia hegeliana, apesar do seu caráter



mistificador, um traço racional que precisa ser colocado no seu devido lugar. O próprio Hegel alude a esse elemento no prefácio de sua obra *Princípios da filosofia do direito*, quando assinala:

Considerar algo racionalmente não significa trazer uma razão ao objeto e elaborá-lo com ela, mas sim que o objeto é para si mesmo racional. Aqui, é o espírito em sua liberdade, a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se realiza como mundo existente. A ciência apenas se limita a trazer à consciência este trabalho que é próprio da razão da coisa (HEGEL, 1997, § 31, nota).

A razão, no entendimento de Hegel, não é mera faculdade da alma ou simples expressão dum conjunto de regras, como afirmava Kant, mas o código secreto através do qual as coisas vêm realizar-se e expandir-se. A razão emerge como algo imanente à natureza substancial das coisas. Nesse caso, a lógica está articulada à história e deve mostrar o movimento dialético da coisa.

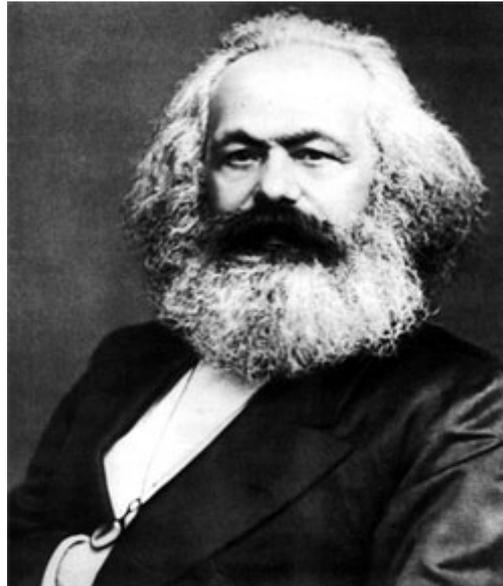
A relação intrínseca com o seu tempo histórico permitiu que Hegel compreendesse as ideias não como expressões meramente subjetivas, mas como elementos imanentes à realidade. Escreve Hegel: “O que é racional é real e o que é real é racional” (1997, p. 35). Existe então uma articulação fundamental entre a ordem das coisas e a ordem do pensamento, há uma identidade entre o ser e o pensar. E esta relação é um processo dinâmico perpassado por contradições. A dialética

histórico cabe à classe que estava destinada a descobrir em si mesma o sujeito-objeto idêntico: o proletariado (LUKÁCS, 1974, p. 168). Essas afirmações mostram como o gnosiológico acaba atropelando o ontológico.

é tanto extrínseca quanto intrínseca à realidade das coisas.

A dimensão racional do método hegeliano subsiste no fato de que as contradições emanam da própria realidade. Por sua vez, essa dialética não deixa de possuir um caráter mistificador, na medida em que recorre às falsas mediações para explicar o existente. É nisso que o método de Marx se distingue do método hegeliano. É distinto porque Hegel inverte a relação entre o real e o ideal, o ser e a consciência, o ontológico e o lógico; por isso que é preciso corrigir a dialética hegeliana: “É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 1985, p. 21). A inversão deve consistir tanto na forma como Hegel compreende a relação entre o lógico e o ontológico quanto na própria maneira de conceber a dialética.

Embora a dialética hegeliana tenha o mérito de pressupor a realidade, o problema é que existe uma superdeterminação do conceito à realidade, na medida em que o ser acaba sendo submetido aos critérios da lógica, existe então uma tentativa de moldar o ontológico ao critério gnosiológico. Como a preocupação do filósofo do idealismo absoluto é tão somente com o homem na sua forma abstrata, considerando apenas a dimensão do pensamento e não o homem como um todo. Os objetos que merecem a consideração de Hegel são na sua maioria objetos ideais, tais como: consciência, consciência de si, razão,



pensamento, ideia, conceito, espírito e liberdade.³ A filosofia hegeliana erige a categoria abstrata da liberdade, destituída de sua substância material, como o princípio de sua investigação e exposição. No entendimento de Marx, isso não ajuda a elucidar a natureza da sociedade capitalista.

O procedimento investigativo de Hegel acaba mimetizando o procedimento da economia política, que “começa sempre por uma totalidade viva: população, nação, Estado, diversos Estados; mas acaba sempre por formular, através da análise, algumas relações gerais abstratas determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor etc.” (MARX, 1983, p. 218).

Essa prioridade do pensamento sobre o ser social faz com que a filosofia hegeliana seja impossibilitada de tirar verdadeiras consequências da afirmação

³ Em *Princípios da filosofia do direito*, Hegel afirma o espírito em sua liberdade como a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se realiza como mundo existente. Esse movimento da liberdade tem sua expressão primeira na manifestação do direito abstrato. No momento em que o universal se manifesta no sujeito como pessoa, a personalidade e o direito de posse constituem o fundamento do direito formal e abstrato. Esta é a forma mais simples e mais pobre de manifestação da liberdade. O segundo momento de *PF* é dedicado à moralidade subjetiva. O terceiro momento é a plena superação da liberdade revelada nos momentos precedentes. A substância ética, para Hegel, é: 1) a família (espírito imediato ou natural); 2) a sociedade civil (totalidade das relações dos indivíduos entre si ou a universalidade formal; 3) o Estado (substância consciente de si).

acima aludida: “Considerar algo racionalmente não significa trazer uma razão ao objeto e elaborá-lo com ela, mas sim que o objeto é para si mesmo racional”. Em vez de ser aquele que levou ao fim suas descobertas filosóficas, Hegel foi muito mais um descobridor de territórios inexplorados. E foi Marx quem melhor levou adiante as descobertas hegelianas,⁴ conseguindo subverter a interpretação mistificada da realidade pela compreensão materialista da história. Escreve Marx: “Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (1985, p. 20).

Nesse aspecto, muitas das vezes Hegel acaba submetendo a realidade à lógica do conceito. Ele tenta empreender o conhecimento da realidade a partir das determinações do conceito puro, e isso, segundo Marx, acaba abandonando a própria lógica específica do objeto. Por isso, escreve Lukács, “as deduções de Hegel devem se tornar antes aparentes, delas se devendo extrair posteriores consequências sobre o universal e o particular, que pairam no ar e não são imagens reflexos abstraídas de reais situações” (1978, p. 79). Esta abstração está presente na forma como procura deduzir o movimento da sociedade civil a partir da família. O que importa para Hegel é tão somente apresentar, para as correspondentes determinações concretas, as correspondentes determinações abstratas. O filósofo idealista reduz a mediação ao seu

propósito lógico abstrato, conferindo aos extremos uma mediação que não necessita de mediação na realidade, porque são opostos em essência.

No início da *Ciência da lógica*, Hegel afirma que as categorias lógicas são modelos que devem ser realizados. Esse é o problema que paralisa o desenvolvimento do pensamento hegeliano. A dialética materialista é distinta da dialética idealista porque ambas partem de pontos de vista distintos. O problema da filosofia hegeliana é um problema de princípio porque tem o seu ponto de partida, primeiro, nos critérios estabelecidos pela Economia Política; segundo, nos critérios lógico-gnosiológicos. É devido ao seu ponto de partida que suas conclusões tendem ao falseamento da realidade.

A contradição marxiana não é um mero passar de um estágio ao outro, mas é a força motriz que impulsiona o próprio processo normal das coisas. Isso não implica uma ausência de reconhecimento da possibilidade de evolução de um estágio determinado ao outro estágio da realidade. Escreve Lukács: “A contradição se revela como princípio do ser precisamente porque é possível apreendê-la na realidade enquanto base de processos também desse tipo” (1979, p. 22).

A perspectiva marxiana em nada se aproxima do procedimento lógico e racional que se entende como fundamentado em si mesmo. Existe uma clara contraposição entre lógica e ontologia em Marx, por isso não é possível dizer com Lênin que a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento sejam uma mesma ciência.⁵ Na dialética

4 A partir da descoberta da contradição entre a importância do trabalho e a sua nulidade, Marx vai dedicar-se ao estudo da sociedade capitalista, e “esboça um grandioso quadro do caráter dilacerado e contraditório do capitalismo, mostrando como, nesta formação social, o trabalho aliena o trabalhador do seu próprio trabalho, torna o homem alienado do homem, da natureza, do gênero humano” (LUKÁCS, 2007, p. 183).

5 Na época em que se dedicava à investigação da *Ciência da lógica* de Hegel, Lênin defendeu a necessidade fundamental do estudo desta obra para se compreender plenamente *O capital* de

marxiana, não há uma determinação lógica no movimento de passagem de um período histórico a outro. Por exemplo, a teoria da acumulação primitiva ocorrida na Europa Ocidental não se constitui como uma lei imutável que deve regular o desenvolvimento de todas as formas de sociedade. Ela é muito mais uma tendência histórica que pode ocorrer em determinadas sociedades, tendência esta que deve respeitar o desenvolvimento desigual dos diferentes complexos sociais. Cada complexo específico está articulado a uma totalidade concreta e a determinados complexos concretos. A sua elucidação presume o entendimento da articulação real entre o movimento geral e o movimento particular de cada complexo. No pensamento hegeliano um momento histórico deriva logicamente de outro. Isso é impossível na concepção marxiana, pois um período histórico surge por uma necessidade ontológica e outro sucumbe também por uma determinação ontológica e não gnosiológica. A perspectiva logicista da “filosofia da história” hegeliana transforma os homens em meros artefatos da realização do itinerário da substância, que visa sua transformação em sujeito e que culmina na identidade sujeito-objeto.

A unidade entre o ontológico-histórico e o abstrato deve servir para evidenciar as leis e tendências internas dos objetos, bem como permitir a elucidação dos

Marx. Para Lênin, a dialética marxiana constitui-se como “a doutrina do desenvolvimento na sua forma mais completa, mais profunda e mais isenta de unilateralidade, a doutrina da relatividade do conhecimento humano, que nos dá um reflexo da matéria em constante desenvolvimento” (LÊNIN, 1980, p. 36). Essa perspectiva parte do entendimento de que quando dedicava-se à produção dos *Grundrisse*, Marx aproximou-se da dialética hegeliana numa perspectiva materialista.

complexos que pautam a realidade. Marx desenvolve suas abstrações razoáveis pela mediação dos fatos verificados pela investigação científica. Ocorre então um estreito vínculo entre as generalizações filosóficas (abstrações razoáveis) e as bases ontológicas, em que as generalizações emanam da estrutura do próprio objeto e recusam qualquer pressuposição que emane *a priori* da cabeça do investigador. Há uma unidade efetiva entre faticidade ontológica e generalização filosófica. O modo como Marx procede na exposição de objeto de sua pesquisa é inovador na medida em que em todo o Livro primeiro de *O capital* se apresenta como uma reprodução da realidade e não como um puro experimento ideal. A dialética emerge no modo de tratamento das abstrações e na forma da exposição dos experimentos ideais; estes são claramente expressões das determinações da própria matéria e não expressões gnosiológicas do sujeito da investigação.

Quando Marx se refere a Hegel no trato da dialética, ele está apenas reconhecendo a importância do filósofo idealista em abrir caminho para a compreensão dialética como algo que é imanente ao real. As categorias são expressões das determinações específicas do desenvolvimento do ser social, por isso elas apenas podem ser esclarecidas num tempo histórico em que as relações de produção e as relações sociais estejam plenamente amadurecidas. A centralidade da dialética como categoria fundamental para elucidar o sistema do capital e a sociedade capitalista não é uma enunciação de base gnosiológica, pois não procede de uma hierarquização das categorias, mas emana do próprio modo de ser das coisas. É o próprio movimento contraditório do real, marcado por avanços e recuos, que leva

Marx a apropriar-se da dialética hegeliana – subvertendo-a completamente. Nesse caso, não se trata de nenhuma simpatia pessoal, mas tão somente do reconhecimento da forma como Hegel tentou apreender a realidade na sua dinamicidade e contraditoriedade.

Referências

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Vol. I. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Vol. I. 2ª edição. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

LÊNIN, V. I. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In. LÊNIN, V. I. **Obras escolhidas**. Lisboa: Edições Avante, 1980.

LUFT, Eduardo. Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão. In. **Síntese Nova Fase: ética e justiça**, v. 23, n. 75, p. 455-502, out.dez, 1996.

LUKÁCS. G. **Introdução a uma estética marxista**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e

Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, LECH, 1979.

_____. **Estética. La peculiaridad de lo estético**. I. Cuestiones preliminares y de principio. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966.

_____. **História e consciência de classe: estudos de dialética marxista**. Trad. Telma Costa. Porto, Publicações Escorpião, 1974.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Livro primeiro. Vol. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo, Nova Cultural, 1983.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Heráclito de Éfeso**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

SPINELLI, Miguel. O desenvolvimento da dialética no interior da filosofia grega. In. **Hypnos**, n. 13, p. 69-83, 2º sem. 2004.