

DUAS PÁGINAS SOBRE DIALÉTICA*

Stefano Garroni

Meu intuito é esboçar um significado de dialética que, de um lado, seja filologicamente sustentável e, de outro, se mostre em sintonia com as exigências e orientações profundas de nossa época. Minha intenção, em suma, é demonstrar que existe um senso de dialética historicamente fundado e, ao mesmo tempo, capaz de recuperar e de exprimir o que há de vital na cultura contemporânea. Para isso, sirvo-me de duas páginas de outros autores que, ainda que de forma diversa, representaram momentos importantes da reflexão teórica do século XX sobre a dialética: o economista inglês Maurice Dobb e o filósofo francês J.-P. Sartre.

Não casualmente usei a expressão “me sirvo”: com efeito, algumas vezes quando escrevo utilizo (quase sempre?) os dois autores, ainda que para ordenar reflexões que derivam de outras fontes. A operação é legítima exatamente porque é declarada: o que conta é saber que não necessariamente meu comentário de Dobb ou de Sartre é respectivamente “dobbiano” ou “sartriano”, posto que remete, por vezes, a outras solicitações, o que aliás se expressa na bibliografia citada.

O desenho, que deve resultar desse procedimento, não pretende por certo ser exaustivo, mas sim orientador – no sentido de orientar o leitor para a compreensão da fertilidade, ainda hoje, da perspectiva dialética.

1. Em M. Dobb,¹ encontramos uma exposição da abordagem dialética que vale transcrever quase integralmente em razão de sua precisão e essencialidade: refletir sobre cada parte dessa exposição

consentirá identificar imediatamente alguns termos essenciais do *problema* “dialética”. Iniciemos:

Segundo a concepção marxista da história (portanto, considerada a “filosofia da história” marxista, *doravante indicada como FdH*), o progresso viu se sucederem *vários sistemas de classes*, cada um gerando as condições técnicas e os modos de produção conexos da época, por seu turno condicionados por esses. Os antagonismos de classe, fundados sobre relações que os diversos setores da sociedade tiveram com o sistema de produção predominante, foram a força motriz fundamental do processo, da passagem de uma forma à forma sucessiva. Como resulta claramente de um exame sobre suas origens, o próprio capitalismo é um sistema de classes; diverso em certos aspectos de essencial importância dos sistemas precedentes, mas também fundado sobre uma dicotomia entre os padrões proprietários e os sujeitos expropriados. Era natural que Marx atentasse para a peculiaridade dessa relação de classe para encontrar uma chave que lhe permitisse interpretar o ritmo essencial da sociedade capitalista, identificando seus desequilíbrios, a tendência ao movimento da sociedade em seus fundamentos, mas não apenas neles, sob o véu da harmonia econômica, que uma análise limitada simplesmente às relações de troca num livre mercado parecia revelar.²

De pronto, nota-se que M. Dobb, exatamente por querer ilustrar a teoria marxiana sobre o modo capitalista de produção (*kapitalistische Produktionsweise*, doravante KPW) – portanto, um argumento singular, determinado, específico – tem, todavia, a necessidade (em plena coerência com a impostação de Marx) de encontrar numa teoria *geral* (a FdH) seu ponto de partida.

Como é claro, trata-se de um modo de proceder radicalmente antiempiricista, posto pressupor que o “geral” não seja – como o empirismo, ao contrário, gostaria – o resultado de um processo de *generalização* (precisamente!) do “particular” ou

* Publicado originalmente em *Proteo*, Roma, nº 3, setembro-dezembro, 2001, pp. 56-62. Tradução: Virgínia Fontes.

empírico;³ mas seja antes a *condição para poder observar o "particular"*. Em outras palavras, possuir uma *teoria* (correta) é o pressuposto que me coloca em condições de ter um *conhecimento e experiência determinada* dos eventos que se manifestam (no sentido de observá-los e não simplesmente de vê-los). Trata-se, repito, de um clássico argumento antiempiricista, que Marx poderia retirar – pelo menos – de Hegel (1770-1831) e de Leibniz (1646-1716)⁴ e que reaparecerá, por exemplo, em Lênin (1870-1924), quando este afirmará a centralidade da *teoria* tanto para a construção do partido, quanto para a própria ação revolucionária.

É útil notar, ainda, que faz parte da teoria geral – ou da FdH marxiana ou dialética – conceber as condições técnicas e os modos de produção como algo que muda ao longo da história, que assume formas diversas; e que são exatamente essas formas diversas o que especifica e diferencia cada etapa singular do processo histórico; este último, portanto, não poderá ser lido – linearmente – como o desenvolver progressivo de um mesmo esquema ou essência (*a economia, a sociedade ou o homem*).⁵

Bem ao contrário, os sistemas de classes, que se apresentam na história, de um lado, impõem às condições técnicas e aos modos de produção certa forma *determinada* e, portanto, *irrepetível*; de outro lado, esses mesmos sistemas não são nem casuais nem arbitrários, posto que são aqueles tornados possíveis pelas condições técnicas e modos de produção empiricamente existentes.⁶

Portanto, faz decerto da abordagem dialética a afirmação do primado da teoria sobre o empírico, mas também o reconhecimento de que uma teoria é capaz efetivamente de “ler” o movimento real (neste sentido, a história) se está em condições de recolher deste último não apenas os traços constantes e gerais, mas também a diferença essencial, que caracteriza as várias etapas. Porém da relação entre sistemas de classes, de um lado, e condições e modos de produção, de outro, podemos extrair ain-



Maurice Dobb

da uma reflexão ulterior, aliás de grande importância no plano científico.

Vimos que, de fato, os sistemas de classes *determinam* condições e modos de produção, mas são, por seu turno, *determinados* por estes últimos: é exatamente como se dissesse que “*c é causa de e (cCe)*”, mas, por sua vez, “*e é causa de c (eCc)*”. Não é difícil compreender que admitir como verdadeiras ambas as fórmulas significa colocar em discussão radical-

mente o que comumente se entende por *relação de causa e efeito*.⁷ Façamos um exemplo para esclarecer.

Supondo que R seja um remédio, seu *efeito* será a cura – neste sentido é perfeitamente legítimo que R *é causa* da cura. Mas o que torna R um remédio? O fato de produzir cura – neste sentido, é perfeitamente legítimo afirmar que a cura *é causa* do remédio, e aquilo que torna o remédio um remédio.⁸ Definitivamente, a crítica dialética do princípio de causalidade significa operar uma dupla substituição: (i) em lugar de categorias *rigidamente separadas e justapostas* (causa e/ou efeito), introduzir, ao contrário, categorias *fluidas*; (ii) em vez de um movimento univocamente determinado (o da *causa em direção ao efeito*), introduzir um sistema de interações e, portanto, um movimento de alguma forma circular (no sentido em que, se é verdade que a causa determina o efeito, é entretanto verdadeiro que somente a presença do efeito faz com que a causa exista efetivamente).⁹

Retomando a leitura do texto de M. Dobb, observamos que este sublinha que o objeto da reflexão marxiana não é um estado de fato, mas sim um *processo* (o da passagem de uma forma social a uma outra) e, assim, as *forças motrizes* que o provocam.

Trata-se de uma precisão de grande relevo, pois, de um lado, permite compreender o que significa o motivo dialético (hegeliano, com efeito), segundo o qual *a consciência está sempre em atraso com respeito àquilo do qual é consciência*; de outro, nos dota de um instrumento para avaliar a se-



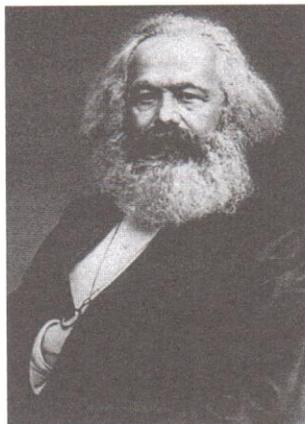
Lênin

riedade (ou a não seriedade) de uma filosofia, nos permitindo compreender em que sentido e limite torna-se possível – filosoficamente – um saber que antecipe sobre o futuro. Vejamos com ordem.

Iniciando, nos *Grundrisse*, a análise das formas pré-capitalistas de produção, Marx indica três processos ou relações, que caracterizam a KPW: 1) a troca de trabalho livre contra dinheiro; 2) o dinheiro que procura obter mais dinheiro, 3) a separação clara do trabalhador livre das condições materiais de trabalho.

Sob um aspecto metodológico, o fato de que o texto de Marx (dedicado, como sabemos, às formas pré-capitalistas de produção) se inicie desse modo, observando-se bem, nos diz que o intento de Marx não é propriamente o do historiador (ao menos se nos atermos ao que comumente se entende por “reconstrução histórica”). Em suma, nos diz que das *Formen* marxianas não deveremos esperar a reconstrução atenta e precisa daquilo que constituía a essência específica de nenhuma forma pré-capitalista; mas antes uma análise dela que nos ajude a compreender através de qual processo chegamos às relações que caracterizam o KPW.

Sendo este o intento de Marx, é evidente que seu estudo histórico selecionará entre os fatos aqueles pertinentes, relevantes, significativos a respeito do intuito declarado; sua história será diferente de uma história “total” e sim uma história orientada, funcional a respeito do escopo de compreender melhor a característica do KPW. E isso comporta também uma predileção particular da parte de Marx (porém, pode-se demonstrá-la também da parte de Hegel) por aqueles momentos históricos que podemos chamar *críticos* no sentido de que nos consentem melhor ressaltar as características de uma época, juntamente, porém, ao primeiro *evidenciar-se* daquelas outras características que acompanham a



Karl Marx

época em sua própria dissolução e à passagem a uma outra época.

Se chamamos “filosofia” a consciência que a época histórica assume de si,¹⁰ vemos que – no sentido dialético de Marx (e de Hegel) – essa nasce tardiamente com relação à época, pois é preciso não apenas que esta época exista efetivamente, mas também que esteja suficientemente desenvolvida para mostrar quais são seus próprios traços específicos – isto é, aqueles sem os quais as bases de existência da época em questão ficam abaladas – e também para começar a deixar ver os traços de uma *nova* época.

A filosofia, portanto, está sempre ligada a um “objeto”, a um mundo histórico efetivamente existente; a tarefa é dar conta desse mundo e não de abandonar-se àquela embriaguez especulativa, que a faz desprezar o existente, substituindo-o pelo ideal.

Eis o critério discriminativo: uma filosofia que se tenha liberado de todo o romantismo, que tenha atingido a idade madura e, portanto, saiba tomar a cargo a sua própria responsabilidade não se mantém *estranha a esse mundo*; considera, ao contrário, exatamente *esse mundo como a sua autêntica pátria*¹¹ e procura compreendê-lo (e não fugir dele, em nome de um nobre mas exangue ideal), assim como compreender-se como parte dele.¹²

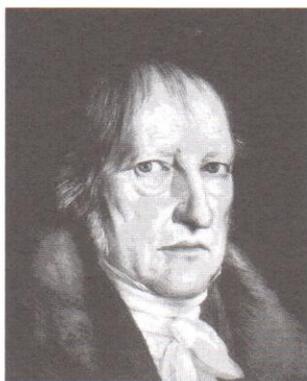
Em suma, uma filosofia, para ser séria,¹³ tem de ter um “objeto” – e, portanto, apresentar-se *depois* dele –, deve dele colher sua específica racionalidade, ou, aquele dinamismo próprio, que explica tanto sua subsistência quanto sua possível ‘superação em outro’, porém isso significa que o “objeto” da filosofia não é uma *coisa*, um *estado de fato*, e sim um determinado entrelaçamento de forças, de tendências, de dinamismos, de contradições que nos permitem, através da compreensão do objeto, a compreensão, também, de seu futuro possível.

Nesse sentido, a filosofia – ainda que nascendo *depois* do próprio objeto – se abre à compreensão do *futuro*.¹⁴

O texto de M. Dobb, que aqui nos interessa, termina propondo-nos uma consideração de extremo interesse.

Se chamamos “filosofia” a consciência que a época histórica assume de si, vemos que – no sentido dialético de Marx (e de Hegel) – essa nasce tardiamente.

O valor, destacava Marx – não é um misterioso atributo intrínseco às coisas: é simplesmente uma expressão da relação social entre homens [...] Explicar portanto a mais-valia em termos de uma propriedade qualquer de um objeto (capital) significa recair naquilo que Marx definia como o fetichismo da mercadoria: uma espécie de animismo no qual a economia vulgar pós-ricardiana se enredava cada vez mais.



Hegel

Posto que capital, mais-valia, salário, lucro, mercadoria, etc. são apenas membros da classe *categoria econômica*, pertence à teoria de Marx a tese segundo a qual cada categoria econômica é o resultado de um certo conjunto de relações sociais, construído historicamente. Neste sentido, a categoria econômica não tem uma existência autônoma, não apenas porque unicamente tem sentido enquanto se relaciona, de uma certa maneira, com outras categorias econômicas, mas também porque não existiria (ou se existisse, não teria o sentido que, de fato, tem no interior de um sistema produtivo dado), se não houvesse historicamente certas relações de classes.

Assumir efetivamente a consciência, portanto, da categoria econômica significa desvencilhá-la de sua aparência de coisa existente e reconduzi-la à sua realidade, ao seu ser, isto é, representação de uma certa trama de relações sociais (naturalmente não gratuita nem arbitrária, mas historicamente explicável, dados certos níveis do desenvolvimento tecnológico e certas condições naturais e culturais).

Como se vê, retorna a crítica ao empirismo: dado o KPW, este se representa através de categorias econômicas, que se apresentam primeiramente como constituindo um domínio real *autônomo* (o mundo econômico), dotado de leis *próprias* e regras, que a consciência humana deveria substancialmente limitar-se a reconhecer.¹⁵

Mas – diz a crítica dialética (também aqui não apenas de Marx mas também de Hegel) – na realidade, aquelas categorias são apenas o apresentar-se – como *coisas em si mesmas* – das relações sociais ou de classes que caracterizam o KPW; portanto, “as coisas” não podem ser tomadas a sério, não podem ser assumidas como se apresentam; antes – para usar esse termo – é preciso contorná-las, para colo-

car em evidência a intriga não casual de forças, tendências, relações e contradições que constituem a autêntica fonte histórico-social daquelas categorias (ou *coisas*).¹⁶

É fácil ver como a forma ou a lógica desse raciocínio reproduz a forma ou a lógica da crítica ao empirismo que fazia Leibniz, por exemplo.

A produtividade científica da crítica ao empirismo é sublinhada, num exemplo relevante, pelo próprio M. Dobb, quando escreve:

Indubitavelmente, para Marx a mais importante aplicação de sua teoria foi a análise do caráter das crises econômicas. No seu tempo, o exame sério desses fenômenos estava ainda em seus primórdios. Houve algumas observações fecundas, mas não sistemáticas, de Sismondi (1773-1842) acerca dos efeitos desintegradores da concorrência e da produção para grandes mercados; ocorreu a clássica discussão entre Malthus (1766-1834) e Ricardo sobre se prosperidade e depressão eram devidas à deficiência de consumo; na Alemanha, Rodbertus (1805-1875) desenvolvera sua teoria das crises, baseada no subconsumo. Mas, no que concerne à escola ricardiana e sua tradição, pode-se dizer que em seu sistema as crises virtualmente não tinham lugar; ao se verificarem depressões, estas deveriam ser consideradas como devidas a interferências externas no livre jogo das forças econômicas ou no progresso da acumulação do capital, e não como efeito de uma crônica doença intrínseca à sociedade capitalista. Os sucessores desta escola, inclusive, ficaram tão obcecados por esta presunção que procuraram uma explicação em causas naturais (como a variação das colheitas) ou no “véu monetário”. Para Marx, porém, era evidente que as crises estão conectadas com as características essenciais da economia capitalista tomada em si.¹⁷

Nesta contraposição entre escola ricardiana e perspectiva dialética marxiana, o que de fato emerge é o nexo que liga dialética e *sistematicidade* do conhecimento.

Para compreendê-lo, comecemos por esta pergunta: o que significa, do ponto de vista epistemológico, a *crise econômica*? Uma resposta – sugestiva, mas também talvez correta – é que ela é *aquele não!*, que interrompe o desdobrar-se regular, automático, das leis de funcionamento do sistema econômico dado; nesse sentido, a crise é uma inter-

rupção da continuidade, um ponto de ruptura do sistema, ponto de descontinuidade.

A escola ricardiana – enfatizava Dobb – tem consciência daquele *não!* porém – enquanto momento de *descontinuidade* – o coloca do lado de fora do sistema e, assim, procura as causas em “interferências externas” com relação ao “livre jogo das forças econômicas”. Isso significa (também) que na escola ricardiana funciona um certo modelo de saber, que é sistemático, mas em sentido dedutivo-analítico; em outras palavras, se é verdade que a tradição ricardiana não se contenta com um saber simplesmente empiricista (e nesse sentido Marx pode citar, por exemplo, Ricardo contra Proudhon), é também verdade que a sistematicidade científica é pensada por ela de forma a *excluir* a contradição, as oposições, o *não!*: trata-se, portanto, de uma sistematicidade construída por enunciados, que pretendem ser *linearmente* dedutíveis uns dos outros.

Em Marx – na dialética – isso se coloca diferentemente. O *não!*, a contradição, a crise são concebidos como pertencendo ao próprio ritmo do “objeto”; não nascem, portanto, de uma suspensão das leis que regulam o sistema, mas antes são um produto daquelas mesmas leis.¹⁸



Proudhon

[...] se constitui como expressão do movimento geral da sociedade e, enquanto vive, deve servir de âmbito cultural a seus contemporâneos. Este objeto desconcertante se apresenta ao mesmo tempo sob aspectos profundamente distintos daqueles sobre os quais opera continuamente a unificação,

a filosofia é

[...] a totalização do Saber contemporâneo: o filósofo opera a unificação de todos os conhecimentos regulando-se a partir de determinados esquemas diretivos que traduzem os comportamentos e as técnicas da classe em ascensão frente à sua época e ao mundo.²⁰

A filosofia

é antes de tudo uma certa maneira para a classe ‘em ascensão’ tomar consciência de si; consciência que pode ser clara ou confusa, direta ou indireta: na época da nobreza de toga e do capitalismo mercantil, uma burguesia de juristas, de comerciantes e de banqueiros compreendeu algo de si mesma através do cartesianismo; um século e meio depois, na fase primitiva da industrialização, uma burguesia de fabricantes, de engenheiros e de estudiosos da ciência se reconhecia obscuramente na imagem do homem universal que o kantismo lhe propunha.²¹

Uma

filosofia, quando está em plena virulência, não se apresenta jamais como algo inerte, como unidade passiva e completa do Saber; nascida do movimento social, é ela também movimento e incide sobre o futuro; esta totalização concreta é ao mesmo tempo o projeto abstrato de prosseguir a unificação até seus limites extremos; sob este aspecto, a filosofia se caracteriza como método de investigação e de explicação; a confiança que atribui a si própria e ao próprio desenvolvimento futuro apenas espelha a certeza da classe que a sustenta. Toda filosofia é prática, ainda aquela que parece à primeira vista a mais contemplativa; o método é uma arma social e política: o racionalismo analítico e crítico dos grandes cartesianos sobreviveu a eles: nascido na luta, retorna a ela para iluminá-la; no momento em que a burguesia começava a destruir as instituições do *Ancien Regime*, ela [a filosofia] atacava os significados decadentes que tentavam justificá-lo. Mais tarde, serviu ao liberalismo e forneceu uma doutrina às operações que procuravam realizar a “atomização” do proletariado.²²

A filosofia é antes de tudo uma certa maneira para a classe ‘em ascensão’ tomar consciência de si; consciência que pode ser clara ou confusa, direta ou indireta.

O sistema ao qual a epistemologia dialética remete contém a descontinuidade em seu próprio *interior*, tem o *não!* como *parte de si*. Se é verdade que a forma sistemática nos diz a racionalidade do “objeto”, isso se direciona no sentido de uma racionalidade que dê conta do regular e do irregular, do racional e do irracional.

Nada mais temos a ver, portanto, com uma sistematicidade dedutivo-analítica, mas sim com uma sistematicidade contraditória, exatamente *dialética*.

2. Não existe a filosofia, afirma Sartre, mas as filosofias: “[...] a cada vez existe apenas uma *que* esteja viva¹⁹”. Esta filosofia viva

“Assim, a filosofia permanece eficaz tanto quanto resta vivente a *práxis* que a gerou, que a sustenta e que ela ilumina.”²³ A filosofia

[...] deve ser ao mesmo tempo totalização do saber, método, idéia reguladora, arma ofensiva e comunidade de linguagem [...] essa “visão de mundo” é também um instrumento que age sobre a sociedade minada.²⁴

Com sua presença *real*, uma filosofia transforma a estrutura do Saber, suscita idéias e, ainda quando define perspectivas práticas de uma classe explorada, polariza a cultura das classes dirigentes e a modifica.²⁵

De fato, a figura da *filosofia vivente* nos foi parcialmente apresentada: já em Dobb, encontramos a *filosofia como autoconsciência de uma época* – e este é, sem dúvida, um dos significados da expressão *filosofia viva* (doravante, FV); entretanto, a ilustração que Sartre oferece de tal filosofia nos consente ainda apreender aspectos ainda não claros e desenvolver considerações que a página de Dobb não solicitava. Continuemos o comentário.

A FV, portanto, (a) exprime o “movimento geral da sociedade”, (b) configura uma marca própria para os diversos âmbitos culturais, unificando-os internamente sob um certo “tom” (se se pode utilizar essa expressão), que caracteriza uma época, mas também – e simultaneamente – (c) aquela filosofia se apresenta “sob aspectos profundamente distintos”.

Podemos dizer que FV dá expressão a um modo determinado de organizar a relação do homem consigo próprio e com o mundo, dá forma a uma certa *atitude*²⁶ do homem ante a própria condição, contribuindo assim para estruturar (e dotar de sentido) a experiência que a humanidade historicamente realiza.

Naturalmente, *organização, atitude, atribuição de sentido* nada têm de arbitrário e gratuito; ao contrário, constituem *formas de vida*, tornadas *positivas* (*não necessárias!*) pelas condições objetivas de existência e, por seu turno, contribuem para definir o quadro, no qual se elaboram penosamente a nova *atitude*, a nova organização, em suma, o novo sentido da experiência, ligado ao aparecer e ao impor-se de novas condições de vida.

Sendo válido o dito acima, então é verdade que FV não é uma criação primária, pois *pressupõe a existência* de uma *atitude*, de uma organização, de

um sentido histórico (em suma, de uma *forma de vida*) que já estão agindo, que já constituem – na prática – a experiência que o homem tem em um momento dado.

Ainda uma vez, a filosofia se encontra atrasada com relação ao próprio objeto do qual ela é a consciência, a tal ponto que podemos dizer com E. Weil que as *categorias*, nas quais se articulam o pensamento, consubstanciam o conhecimento de si que historicamente uma *atitude* vai se construindo.

Ora, exatamente, a filosofia é aquele pensamento que estrutura – do ponto de vista da consciência – uma certa *atitude* e, portanto, uma forma determinada de vida. Isso significa que a filosofia não é um saber *determinado*, mas, ao invés, sempre um saber totalizante, pois nasce das raízes profundas de uma época histórica, pois exprime o “movimento geral da sociedade” e, portanto, informa suas várias e diversas manifestações, a partir das quais se articula uma forma de vida. Em suma, a filosofia é, neste sentido, uma “visão de mundo”, uma *Weltanschauung*.

Como já vimos, porém, FV tem estrutura dialética; o que significa que seu andamento totalizante não exclui, mas incorpora em si o oposto, a diferenciação. E, de fato, a página sartriana nos diz que “este objeto desconcertante [portanto, a dialética FV] se apresenta ao mesmo tempo sob aspectos profundamente distintos daqueles sobre os quais opera continuamente a unificação”.

Toda filosofia – no sentido da FV dialética – é algo de ativo, de transformador; é, portanto, prática. Ainda uma vez assistimos ao paradoxal revirar-se do oposto no próprio oposto. Exatamente a filosofia – aquela consciência de uma época, que assegura sua tradução, mais refinada no plano formal (as suas categorias, com efeito, são a atitude projetada no plano da consciência) é simultaneamente, prática, transformadora.

Como se vê, Sartre traz de novo aquele tema, que já havíamos encontrado em Marx (mas que também se acha em Hegel), da realização da filosofia; assim fazendo Sartre recoloca, inevitavelmente,

Como já vimos, porém,
FV tem estrutura dialética;
o que significa que seu
andamento totalizante não
exclui, mas incorpora em si
o oposto, a diferenciação.

te, aquele sentido – completamente imanente – da racionalidade do real sobre o qual já falamos.

3. Para concluir em nosso esquema o desenho sobre a dialética, é necessário precisar alguns pontos. O primeiro deles é: se afirmássemos a possibilidade de cristalizar a dialética sob alguma forma bem precisa e continuamente recolocada (suas *soi-disant* leis ou formas universais) cairíamos no paradoxo – lógico, não dialético e, portanto, inaceitável –²⁷ de subscrever aquela forma de pensamento que acolheu em si a história (portanto, o dinamismo, a

Desaparecida, porém,
a *experiência*, nesse sentido,
não há dúvida que
desaparece também
a dialética.

mudança, a diferença); porém, ao mesmo tempo, querer enrijecê-la, fixando-as em esquemas que pretendem manter-se idênticos, qualquer que seja a diversidade imediata. Se cairmos nesse erro, na verdade, estaremos repondo um formalismo que tenderia a *reduzir a experiência à pró-*

pria medida, quando se trata de exibir a *ductilidade necessária para expressar as diversidades formais*. Em resumo, cairíamos na contradição de pensar não dialeticamente a dialética.

Afirmar que existem leis (ou formas) universais da dialética, mais uma vez, sugere a imagem de uma realidade que ali estaria diante de nós, bela e completa, com suas leis próprias e a respeito da qual não teríamos outra tarefa a não ser a de espelhar/traduzir na nossa mente essa ordem e estrutura objetiva.

Nesse ponto, o homem, o sujeito, estaria reduzido a mera passividade. Exatamente na mesma medida em que o mundo seria signo, ao invés, de uma *objetualidade*,²⁸ comparável à incontrolada e irrevogável verdade religiosa ou à positividade do chamado materialismo vulgar.²⁹ Numa palavra, a dialética estaria reduzida ao cientificismo.

Que o cientificismo esteja ligado ao positivismo ou ao neo-empiricismo já o percebemos quando M. Dobb descreve o pensamento econômico hoje dominante, individualizando suas formas características: (a) aplicação rigorosa da linguagem matemática; (b) aceitação somente dos enunciados gramaticais ou empíricos³⁰; e, finalmente, (c) a recusa de todos os enunciados que não se enquadram nas

duas classes precedentes, como metafísicos. Colocada em tal perspectiva, a economia³¹ adquirirá – ou pretenderá conquistar – o aspecto e o curso do desenvolvimento de qualquer ciência da natureza³² e negará, assim, “seu caráter essencialmente social e histórico”,³³ a conseqüência inevitável é que desaparece do horizonte da economia o mundo da *experiência*, a densa e complexa trama, derivada da relação – historicamente mutável – do homem com o próprio mundo social e natural. Desaparecida, porém, a *experiência*, nesse sentido, não há dúvida que desaparece também a dialética.

Não por acaso – como recentemente destacou H. H. Holz – a imposição do cientificismo comporta, também, a imposição da assim chamada *Lebensphilosophie* (filosofia da vida).³⁴ Se reconsideramos, com efeito, as três formas características do atual pensamento econômico, iluminadas por Dobb, veremos que esse pensamento não nega completamente a presença no raciocínio econômico de enunciados que não se enquadram nem em (a) nem em (b); mais simplesmente, limita-se a não considerá-los como científicos, mas sim como especulativos, metafísicos.

Na perspectiva do cientificismo existe, portanto, um espaço para a metafísica, para o especulativo. Reconhecem que no corpo efetivo de uma ciência não comparecem apenas enunciados do tipo (a) ou (b); a única conseqüência, porém, que disso retiraram é não reconhecer ao terceiro tipo de enunciado o caráter científico e, assim, subtraí-lo a todo controle e a todo vínculo com a ciência.

Em suma, o discurso econômico – para permanecer no nosso exemplo, mas o sentido da observação vai, naturalmente, mais longe – *enquanto científico* se reduzirá aos elementos e aspectos quantificáveis, matematizáveis e, portanto, particulares, parciais e interiores ao domínio do empírico; quando, porém, orientado para uma perspectiva *geral e não parcial* deverá nutrir-se de enunciados metafísicos, especulativos, do tipo (c) para retomar a caracterização fornecida por Dobb e que, dessa forma, se subtraem aos vínculos impostos pela ciência.

A dialética – enquanto crítica do empirismo e, portanto, da convicção de que o existente significa o mesmo que *empiricamente constatável* – se abre à possibilidade (e necessidade) de formular também

enunciados do tipo (c), mas vinculando-os simultaneamente às exigências e regras da *ciência*.³⁵

Nesse sentido, pode-se dizer que somente um pensamento econômico não enredado nas malhas do empirismo pode seriamente formular uma teoria do *valor* e, assim, emancipar-se da imediata empiria do *preço*.

NOTAS

¹ Maurice Dobb, *Economia política e capitalismo* (Turim, 1974), p. 7 e ss.

² Grifos meus.

³ Tudo o que é empírico (portanto, objeto possível de experiência sensível) é particular.

⁴ Esse, em especial, é interessante, posto que em polémica com o empiricista John Locke (1632-1704) sublinhava o dogmatismo, o qual necessariamente ostenta a posição empiricista, que assume o dado empírico como indiscutível e não se esforça para compreender o complexo de condições das quais, ao contrário, ele é a expressão.

⁵ É o “erro” que comete o pensamento econômico burguês, uma vez que interpreta a época pré-capitalista como etapa para chegar à sociedade capitalista, chegar à única na qual, finalmente, as leis eternas da economia são reconhecidas e respeitadas. É este também o sentido da crítica que F. Engels dirige a Dühring.

⁶ Quanto ao uso de “possível” nesse contexto, cf. M. Dobb, *Economia política e capitalismo*, cit., p. 19, o qual escreve: “[...] a alternativa existe, não obstante o determinismo que os economistas aprovam ao clamarem a si as ‘leis econômicas’”. Para estes temas, remeto ao meu *Dialettica e socialità* (Roma, 2000).

⁷ Pelo menos se é verdadeiro que tal relação implica uma clara e nítida distinção entre o que desempenha o papel de causa e o que desempenha o papel de efeito. Aceitar como verdadeiro tanto cCe quanto eCc implica ao contrário admitir que causa e efeito, ainda sendo opostos, se convertem um no outro e vice-versa.

⁸ O “perigo” desse tipo de argumento é claro: se afirmo, por exemplo, que Deus é criador do mundo, na realidade afirmo também que Deus, para ser tal, depende do mundo, no sentido que é a existência do mundo o que o torna Deus, que o coloca como Deus. Desse modo se converteu uma afirmação religiosa fundamental em seu próprio contrário – ou seja, na afirmação da dependência do mundo por parte de Deus. É essa, definitivamente, a operação que realiza Hegel, cf. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* (Bari, 1970) –; operação que, com toda a evidência, é o pressuposto do discurso que Feuerbach fará sobre a religião.

⁹ Pode-se ajudar a compreender a fórmula: se a relação de causalidade pode ser representada com: $c \rightarrow e$ (a causa, que se move em direção ao efeito, que opera sobre este); a crítica dialética à causalidade pode, ao invés, autorizar uma fórmula como a seguinte: $c \leftrightarrow e$ (ou, o mover-se dos extremos um em direção ao outro, portanto, o seu agir um sobre o outro). Como observa Giacché: “As explicações causais têm para Hegel validade universal, mas seu *proprium* é a natureza inorgânica, enquanto apenas excepcionalmente (no máximo em condições patológicas) as relações causais resultam ‘dominantes’ no âmbito da vida e do espírito [...] de um lado causa e efeito permanecem

externos e contingentes um ao outro, assim, pois, a necessidade, que na relação causal se queria demonstrar é apenas presumida [...]; de outro, a assim chamada explicação de um fenômeno é concebida como o mostrar a identidade de um efeito e de suas condições causais, o próprio ‘explicar não é nada além da produção de uma tautologia’”; cf. V. Giacché, *Finalità e soggettività* (Genova, 1990), p. 59.

¹⁰ Precisamos resolver desse modo perigosamente rápido um problema central da perspectiva dialética (exatamente a afirmação da filosofia como consciência científica, que a história assume de si). Se não o fizéssemos, tornaríamos este texto ainda mais extenso e pesado.

¹¹ O termo alemão para pátria é *Heimat*, e *unheimlich* é, para Freud, aquela condição psíquica na qual exatamente onde reconheço como minha pátria e me sinto – nesse mesmo momento – um estranho, um estrangeiro.

¹² Estamos provavelmente em condições, agora, de compreender o que entendia Hegel com a sua identificação entre real e racional (o racional está aqui, neste mundo; não há outra racionalidade, a não ser a racionalidade deste mundo) e Marx, quando falava de “realização da filosofia” (a filosofia deve assumir a consciência de que este mundo é a sua pátria, assim como o mundo deve reconhecer na problemática filosófica a expressão de suas efetivas, profundas exigências). Considere-se essa outra página de M. Dobb: “Os problemas reais são determinados tanto pela ação que o homem guiado pelo pensamento desenvolve numa situação determinada, quanto pela própria situação objetiva (mas em movimento). Nesse sentido, se pode dizer que os problemas reais representam sempre, certamente em graus diversos, uma contradição entre os dois elementos indicados. Esses problemas tornam-se todavia o ponto de partida de um novo pensamento, o início da formação de novos conceitos e teorias, que, ainda nesse sentido, estão sempre em relação com um contexto histórico particular. Os conceitos e as idéias que mudam continuamente são em parte um comentário ou uma interpretação – um ‘reflexo’, se empregarmos um termo tão passivo – da situação objetiva observada segundo uma perspectiva particular”; cf. Maurice Dobb, *Economia política e capitalismo*, cit., p. 21. A página a seguir parece estar no espírito da dialética de Hegel e de Marx: “Nosso trabalho tem a ver com o fundamento de cada ciência e de cada método, com aquele fundamento tão difícil de compreender em sua simplicidade – o fato é que tem razão. Tem razão – é o princípio de cada ciência teórica, de cada ciência que quer falar de modo racional daquilo que é [...]. Tem razão (ou) o ser do mundo é aberto ao homem [...]. o mundo é racional como o é o discurso do homem [...] a razão do mundo e a razão do homem são uma e mesma razão. Há observação, há análise, síntese, porque o discurso é o mundo tornado palavra e esse mundo é o discurso realizado”; cf. E. Weil, *Logica della filosofia* (Bologna, 1985), p. 202.

¹³ Para Hegel e para Marx, isso significa não-utópica, não-idealista, não-irracionalista.

¹⁴ Enquanto se baseia no conhecimento do próprio objeto, tal abertura nada tem a ver com o utopismo.

¹⁵ Observe-se como esse comportamento da consciência é similar àquele que esta assume nos confrontos com a verdade religiosa.

¹⁶ É óbvia a evidente relação entre essa concepção das categorias econômicas e a identificação hegeliana do real e do racional, assim como a realização da filosofia marxiana.

¹⁷ Maurice Dobb, *Economia política e capitalismo*, cit., p. 85.

¹⁸ Como se pode observar também em Kolakowski, o intuito da dialética de Hegel é retematizar o contingente, de modo que não constitua mais um impedimento ao sistema, e, ao mesmo

- tempo, reconhecê-lo, de forma a obter um sistema que exprima a variedade e a diversidade do real; cf. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1 (Oxford, 1987), p. 57. Útil é também J. Ch. Horn que – em sua “Introdução” a G. W. Leibniz – escreve “um princípio universal (*Weltprinzip*) é tal que se conserva e atua não apesar, mas mediante o sofrimento da humanidade e, portanto, mediante os fatos. Certamente Vico fundou a filosofia da história sobre o princípio *verum et factum convertuntur*; mas isso significa apenas que os fatos históricos – ainda os mais espantosos – servem à verdade [...]”; cf. J. Ch. Horn, em G. W. Leibniz, *Lehrsätze der Philosophie. Monadologie* (Würtzburg, 1997), p. VI.
- ¹⁹ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica* (Milão, 1963), p. II.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 17.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² *Ibid.*, p. 18.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 19.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 25.
- ²⁶ Utilizo esse termo, atitude [*atteggiamento*], exatamente com o escopo de recuperar a interpretação que E. Weil fornece da dialética, em seu *Logique de la philosophie*, publicado em Paris em 1950 e, em edição italiana, em 1985 nas edições Il Mulino – ver também o recente e importante *Soluzioni hegeliane*, de F. Valentini, publicado em Milão, 2001, assim como *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, de L. Sichirollo, publicado em Bolonha, 1997.
- ²⁷ Sobre este tema, é útil *Lógica: en forma simple sobre lo complejo*. Dicionário escrito pelos soviéticos A. Guétmanova, M. Panov, V. Petrov e traduzido em espanhol em 1991. Trata-se de um documento particularmente interessante de alto nível científico, que a cultura divulgativa soviética conseguiu atingir.
- ²⁸ Utilizo esse termo, distinguindo-o da “objetividade” para sugerir uma dimensão reificada, portanto, explicável, gratuita e indiscutível; dimensão nitidamente distinta da “objetividade”, cujos contornos (não irrevogáveis) são, ao contrário, definidos historicamente pela ciência.
- ²⁹ Lembre-se o grande relevo que Lukács atribuía à polêmica hegeliana contra a “positividade” no mesmo momento em que os marxistas húngaros enfatizavam o agudo e amplo interesse de Hegel pelo pensamento econômico (G. Lukács, *Il Giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (Turim, 1960).
- ³⁰ Por “enunciado gramatical” designo aqueles enunciados que dizem das regras características de um certo âmbito; por “enunciado empírico” designo os que podem fornecer o exato equivalente empírico.
- ³¹ Em geral, é isso o que a língua inglesa designa com o termo *Morals*.
- ³² Esse é um lado fundamental do cientificismo.
- ³³ E. Roll. *Storia Del pensiero econômico* (Boringhieri, 1967), p. 8.
- ³⁴ Cf. *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, 1994, vol. 3, p. 393.
- ³⁵ No sentido em que Hegel e Marx falavam de *Wissenschaft*, em contraposição a *Einzelwissenschaft*.