

## As desventuras da dialética

Arthur Hussne Bernardo

*A dialética não deve ser uma prestidigitação de palavras.*  
Edgar Morin<sup>1</sup>

É preciso saudar a nova edição do primeiro tomo de *Marx: Lógica e Política, Investigações para uma Reconstituição do Sentido da Dialética*<sup>2</sup> – que agora se chama, invertendo título e subtítulo e abreviando o último, *Sentido da Dialética, Marx: Lógica e Política*<sup>3</sup> - por pelo menos três razões. Primeiramente, como aponta o próprio autor, o livro - que, não parece exagerado dizer, tornou-se um clássico do pensamento dialético brasileiro - já estava esgotado há muito tempo (sua segunda e última edição data de 1987, pela editora Brasiliense) e tinha se tornado uma raridade fora das bibliotecas universitárias. Segundo por se tratar, apesar de poucos problemas, que iremos comentar mais adiante, de uma boa nova edição. E, por fim, porque ele recoloca na ordem do dia questões e respostas que - embora passados 32 anos da primeira edição - ainda nos são contemporâneas.

Qual é, em linhas gerais, o ponto de partida da obra? A ideia da crise da dialética. A dialética estaria esquecida e, ao mesmo tempo, seria, paradoxalmente, desconhecida. Ela foi alvo de inúmeras críticas sem, contudo, que tivesse sido plenamente apreendida. Duramente abalada pelas leituras e utilizações vulgares - que banalizaram o termo como sinônimo de ação recíproca, retroalimentação, superação etc. -, e, mais tarde, pela crise do próprio marxismo, a dialética teria sido deixada de lado, ao menos em território francês, sem que jamais sua compreensão tivesse sido exata.

Cabe a pergunta: afinal, quando a filosofia de Hegel e a dialética entram em crise na França? No ocaso do neo-kantismo e do bergsonismo, o período hegeliano da filosofia francesa inicia-se nos anos 30 por causa, sobretudo, de uma renovação do interesse pelo pensamento de Marx e também pelos famosos cursos sobre Hegel oferecidos por Alexandre Kojève entre 1933 e 1939 na École Pratique des Hautes Études: é o ápice da dialética. Se a geração do pós-guerra tinha a dialética em alta conta

---

<sup>1</sup> "La Dialectique et l'Action" (1958), *Pour et contre Marx*, Champs Actuel, Flammarion, 2012, p. 29

<sup>2</sup> Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983, tomo I. Há também uma segunda edição que data de 1987 e lançada pela mesma editora.

<sup>3</sup> Idem, *Sentido da Dialética, Marx: Lógica e Política*, tomo I, Vozes, 2015.

e associava Hegel a tudo de positivo que havia sido gestado na filosofia contemporânea, o período que se segue marca uma verdadeira reação ao pensamento hegeliano. A filosofia francesa dos anos 60 assume o gesto diametralmente oposto: Hegel passa a ser rejeitado em todas as instâncias<sup>4</sup>. Para contar esse período, pode-se pensar mesmo na história da palavra dialética, pois essa história mostra o mesmo percurso: entre 1930 e 1960, ela teve um significado claramente positivo e foi utilizado como sinal de perspicácia; entretanto, "após 1960, a dialética está sempre no centro da discussão, mas ela passou para o banco dos acusados."<sup>5</sup>

Na Alemanha, por outro lado, houve a Escola de Frankfurt, e em especial a figura de Adorno – grande mestre da dialética. Entretanto, se em 1983 o autor dizia que o futuro de Frankfurt era incerto<sup>6</sup>, já naquela época a dialética tornava-se um discurso marginalizado dentro do próprio Instituto de Pesquisas Sociais. Veja-se, por exemplo, a relação que Habermas, o nome hegemônico da segunda geração, estabeleceu com esse tipo de pensamento: a dialética – ideia anteriormente privilegiada dentro do espectro frankfurtiano – foi, em linhas gerais, abandonada junto com as demais “filosofias da consciência”. Nesse sentido, mesmo os grandes nomes posteriores a Habermas – pensemos em Honneth, por exemplo - não retomaram as questões da dialética. Não é demais dizer que a dialética passou longe dessas novas gerações, e não foi reabilitada em sentido forte desde a morte de Adorno.

Ancorando-se no melhor da teoria crítica, Fausto se coloca tanto contra aqueles que abandonaram a dialética por verem uma continuidade quase absoluta entre aquela de Hegel e a de Marx - no sentido de que a última teria herdado todos os vícios da primeira – como contra aqueles que queriam mostrar uma descontinuidade absoluta entre as duas para salvar Marx, caso de Althusser. Todos eles se juntam, no fim, em sua alergia a Hegel. Logo, junto da crise da dialética, o livro se volta contra um longo período anti-hegeliano da filosofia francesa – anti-hegelianismo esse que se expressa, por exemplo, em autores tão distintos quanto Foucault, Castoriadis, Deleuze e Althusser, para ficar em alguns exemplos.

Para além o anti-hegelianismo generalizado e da crise da dialética, houve - e há - crise do marxismo. Não se trata de reabilitá-lo. Segundo Fausto, ele se mostrou, afinal, frágil ao oferecer uma interpretação parcial e insuficiente de novos objetos: as revoluções no terceiro mundo, os limites ecológicos do capitalismo e, sobretudo, as sociedade burocrático-autoritárias surgidas de revoluções ditas proletárias ou camponesas. Não se parte, entretanto, daí para um afastamento absoluto da teoria marxiana, antes, o autor coloca a pergunta: qual a relação entre a crise da dialética e a

---

<sup>4</sup> Vincent Descombes, V. *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 22-24.

<sup>5</sup> Idem, p. 93.

<sup>6</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 34.

crise do marxismo?<sup>7</sup> A resposta é que a segunda agravou a primeira – foi a crise do marxismo que gerou a ideia que a dialética estava acabada.

Mas a crítica do marxismo não implica sem mais um abandono da dialética. Na verdade, a ideia de Fausto é a de que somente partindo da dialética é possível fazer essa crítica. Ou melhor, é partindo dela que se faz a melhor, mas não a única, crítica do marxismo, justamente porque é só desse prisma que apreendemos o verdadeiro potencial da obra de Marx. Apenas mediante a retomada da dialética é possível entender os limites do marxismo – e, assim, realizar uma crítica justa deste último. Aqueles que querem salvar Marx e o marxismo às custas dos fatos se encontram, afinal, com aqueles que rejeitam a totalidade de seu aparato teórico: as duas posturas não chegaram a compreender Marx, porque nenhuma delas conheceu a dialética em profundidade<sup>8</sup>.

Perpassando todos os textos do livro, o fio condutor da dialética; mais especificamente, o da reconstituição da dialética clássica. Reconstituição essa que se efetua por meio da crítica de boas mas insuficientes leituras da obra de Marx. É para retomar o real sentido que a dialética pode ter, e o potencial e limites do marxismo, que o autor realiza a exposição e a crítica das falsas perspectivas criadas pelo entendimento (*Verstand*). São apresentadas de forma muito convincente as insuficiências dessas visões unilaterais e apegadas à identidade – elas nos levariam aquém, e não além do marxismo, porque não chegam mesmo a manejar corretamente a lógica que lhe é própria. O objetivo do projeto de Fausto passa por, em outras palavras, mostrar como "é necessário compreender dialeticamente esse grande dialético (...)"<sup>9</sup>.

Se esse primeiro tomo é limitado, em geral, à elucidação do funcionamento da dialética nos textos marxianos, não significa que o projeto mais amplo se esgote em realizar uma interpretação nova de Marx. O significado da obra vai além: poderíamos dizer, *grosso modo*, que é da apresentação do funcionamento, dos potenciais e dos limites da dialética clássica – tanto em seu aspecto lógico quanto em sua “aplicação” ou “investimento” na política, na lógica e, em partes, na economia - que Ruy Fausto se ocupa nessa série. Que esse ambicioso plano passe sobretudo por Hegel e Marx, isso não significa que ele se resuma a um estudo desses dois autores. Logo, parece-nos acertada a troca entre título e subtítulo: o projeto é o de reconstituir o sentido da

---

<sup>7</sup> Essa é, na verdade, uma terceira crise do marxismo. Fazendo uma esquematização: a primeira havia ocorrido ainda no final do século XIX, seu personagem principal foi o revisionista social-democrata Eduard Bernstein; a segunda, nos anos 1930, em seguida às dificuldades trazidas pela revolução russa e por um refluxo do movimento revolucionário; a terceira, à qual o livro se refere, deu-se nos anos 1960-1970 e teve seu ápice em 1968; a quarta, e última, ocorreu quando da derrocada dos países comunistas, ou seja, nos anos 1990. Em todas essas crises do marxismo, foi trazida para primeiro plano a discussão, e o questionamento, da dialética.

<sup>8</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 30

<sup>9</sup> Edgar Morin, "La Dialectique et l'Action", *Pour et contre Marx*, Champs Actuel, Flammarion, 2012, p. 29. Para mostrar como, já à época, havia autores mais habilidosos no trato com a obra de Marx, assinalamos que o texto de Morin é de 1958.

dialética, e a passagem por Marx é um momento - fundamental, sem dúvida, mas um momento - desse projeto.

\*\*\*

Na França, à saída de cena de Hegel e do humanismo, somou-se a vitória do anti-humanismo resolutivo das gerações de pensadores dos anos 1960. Nas duas décadas seguintes, a questão do humanismo se recolocava como uma reflexão sobre as consequências teóricas e práticas do anti-humanismo do período anterior. Se a dita querela do humanismo, que teve lugar no início da década de 1960, representava o abandono do existencialismo e do marxismo humanista e a adoção de uma gama variada de filosofias anti-humanistas, a primeira metade da década de 1980 verá uma reação de um novo humanismo contra a vaga anterior. Para que se tenha uma dimensão do alcance da discussão, em um livro datado de 1985 e que teve um grande público à época, os autores dizem que a problemática do humanismo "é sem dúvida a questão central da filosofia contemporânea"<sup>10</sup>.

É nessa, digamos, segunda querela sobre o humanismo que entram as discussões levadas a cabo por Fausto na primeira parte de seu livro. Os textos são da segunda metade dos anos 1970 e tratam, em especial, do anti-humanismo em sua modalidade marxista. Se é verdade que as filosofias anti-humanistas apresentavam, em geral, uma inflexão crítica em relação ao marxismo - que era visto como ápice do humanismo ingênuo<sup>11</sup> -, isso não impediu que houvesse um anti-humanismo baseado em Marx. No marxismo, a passagem do pensamento humanista para o pensamento anti-humanista foi realizada por Althusser e seus discípulos. E é justamente contra esse tipo de marxismo que Fausto se insurge. É verdade, como pontua Fausto, que o althusserismo já tinha saído de cena; contudo, ele ainda não fora refutado<sup>12</sup>. É partindo desse diagnóstico que Fausto realiza um estudo lógico de algumas das teses mais relevantes de Althusser – ou pelo menos de sua obra dos anos 1960 - e do althusserismo.

Entre as teses contestadas, a que teve mais impacto foi aquela de provar o pretenso anti-humanismo (e também o antiantropologismo) da obra do Marx maduro. A resposta oferecida por Fausto se trata de uma crítica ao althusserismo acompanhada de

---

<sup>10</sup> Luc Ferry et Alain Renaut. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, col. "Le Monde actuel", Gallimard, Paris, 1985, p. 22.

<sup>11</sup> Ver, a esse respeito, a entrevista de Foucault, "L'homme est-il mort?". Ao fazer uma consideração sobre o porquê de haver relações *necessárias* entre dialética e humanismo - porque ela recupera uma filosofia da história, categorias como alienação etc -, Foucault termina dizendo que: "Os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo são, evidentemente, Hegel e Marx." . In : *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris : Quarto Gallimard, 2001, p. 541:

<sup>12</sup> Pensemos nas críticas endereçadas a Althusser por seu ex-aluno e colaborador Jacques Rancière – em seu livro *La Leçon d'Althusser*, de 1973 - e, depois dos textos de Fausto, por Castoriadis – em *Les crises d'Althusser. De la langue de bois à la langue de caoutchouc* -, de 1978, texto que foi integrado ao livro *La Société Française*, de 1979. As duas se situam mais no nível político do que num nível propriamente lógico - ainda que haja questionamentos de ordem teórica.

uma reconstituição daquela que seria a solução dada pelo próprio Marx - ainda que ela não esteja explicitada em seus escritos. Fausto mostra que: primeiro, se o humanismo é realmente criticável, a crítica de Althusser, que se funda no anti-humanismo, é não apenas frágil politicamente, mas possui uma relação estreita, do ponto de vista lógico, com o humanismo que ele pretende criticar; segundo, que o antiantropologismo do althusserismo é, paradoxalmente, um antropologismo, ou seja, sofre uma interversão - e, novamente, ele partilha a ilusão da fundamentação primeira com o seu contrário.

Como, então, sair dessa situação em que nenhuma das duas respostas é satisfatória? Junto dessa crítica, o autor apresenta a reconstituição exata da dialética do humanismo e do anti-humanismo<sup>13</sup>, e também do antropologismo e do antiantropologismo, dialética que é uma resposta rigorosa de Marx ao problema da fundamentação de sua política: o marxismo, em sua melhor forma, optaria por um humanismo negado em sentido dialético. Ou seja, a supressão (*Aufhebung*) dialética do humanismo. A opção dialética seria então a de não fundamentar esse discurso na figura do homem, pois assim se incorre na contradição vulgar - o humanismo se torna anti-humanismo -, e tampouco não apresentar fundamentação alguma na figura do homem: temos uma fundamentação negada dialeticamente, incorpora-se a contradição para não ser tragado por ela.

Mesmo com as fragilidades de seu pensamento, é curioso observar que, contra aqueles que faziam profissão de fé anti-dialética, Althusser diz que esses não conheciam outra dialética que não a hegeliana, mesmo se invertida<sup>14</sup>. Por sua parte, Fausto talvez dissesse que todos eles - Althusser incluso - não chegaram a conhecer qualquer tipo de dialética. Ao expurgar todo resquício hegeliano, apesar dos excertos de Marx que apontam, para dizer o mínimo, ao menos algumas linhas de continuidade entre a sua dialética e aquela de Hegel, Althusser estabelece uma dialética unilateral e que parece, curiosamente, muito pouco... dialética.

Todo esse debate, que pode parecer ultrapassado, ganha novamente importância com a retomada anti-humanismo por duas destacadas vozes dentro do universo marxista: Slavoj Žižek e Alain Badiou. Mesmo que com uma argumentação distinta daquela utilizada por Althusser, os dois autores não conseguem ir além de uma visão unilateral do problema do humanismo, do que resulta que naufragam ali mesmo onde Althusser naufragou - o que não impede que seus escritos sejam considerados

---

<sup>13</sup> E notemos que se trata de uma reconstituição da resposta dada por Marx. O próprio autor tem opinião distinta sobre o assunto; ver, por exemplo, entrevista ao Valor Econômico dada em 2010 (presente em: <[www.portaldomeioambiente.org.br/politica-ambiental/3027-por-uma-nova-esquerda-entrevista-com-ruy-fausto](http://www.portaldomeioambiente.org.br/politica-ambiental/3027-por-uma-nova-esquerda-entrevista-com-ruy-fausto)> - link acessado em 03.03.2016) e outras entrevistas compiladas no livro *Outro Dia*. Logo, vê-se que a resposta dos anti-humanistas seria impotente mesmo frente à perspectiva marxiana original.

<sup>14</sup> Louis Althusser, "Sur la Dialectique Matérialiste", *Pour Marx*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 174.

inovadores por uma parte significativa da esquerda atual, mesmo com todas as implicações políticas nefastas que eles possam ter<sup>15</sup>.

Acreditamos que Fausto oferece uma resposta definitiva para o problema do humanismo em Marx. Toda a tradição que tem o anti-humanismo como um pilar fundamental está fadada ao fracasso teórico ao representar um retrocesso em relação à própria concepção dialética da questão. Por outro lado, se o anti-humanismo de estirpe marxista é escolar em termos teóricos e nefasto em termos prático-políticos, não se pode daí desautorizar todas as críticas que se reclamam do anti-humanismo. Tomemos o caso de Foucault, por exemplo. Seria preciso levar a sério suas críticas ao humanismo e ao antropologismo - ainda que isso não implique aceitar sua visão anti-humanista. Nosso ponto é que, ao fim e ao cabo, dentro dessa constelação anti-humanista, Althusser sem dúvida representa o que há de mais primário. Se se quiser criticar o humanismo e o antropologismo, deve-se incorporar o melhor dessa crítica, que, a nosso ver, está em Foucault<sup>16</sup>.

Em segundo lugar, seria preciso inserir descontinuidades entre os conceitos de antropologismo, humanismo, subjetividade e metafísica. Na pena dos autores franceses dos anos 60 - tanto daqueles de perspectiva marxista quanto daqueles de extração heideggeriana ou nietzscheana -, esses termos aparecem quase como que sendo intercambiáveis: tem-se a impressão que haveria uma homogeneidade teórica de toda a tradição em torno desses termos; essas ideias, contudo, são distintas umas das outras. Fausto procura diferenciar antropologismo e humanismo em algumas notas de rodapé, mas é preciso ir além e realmente pensar o que essas descontinuidades podem significar - o que é de grande valia para se construir uma nova antropologia de tipo dialético. Assim, seria o caso de diferenciar essas críticas do humanismo, do antropologismo, da

---

<sup>15</sup> Além disso, os dois possuem em comum uma releitura ao menos altamente questionável - se comparada aos grandes livros de historiografia que surgiram nas últimas décadas - da história das revoluções, sobretudo aquelas do século XX. No mais, essas complicações são acompanhadas (muitas vezes, e mais no caso de Zizek do que no de Badiou) de uma linguagem sensacionalista e midiática. Por fim, há também a revalidação, ou pelo menos uma perigosa ambiguidade, frente a líderes revolucionários controversos e autoritários - para dizer o mínimo -, como Lênin, ou autocratas sanguinários, caso de Mao (figura importante nas construções de Badiou) e Stálin (que é mais trabalhado por Zizek). Não se exclui que haja algo de apreciável na longa bibliografia de Zizek e de Badiou. Contudo, a macro direção para a qual apontam suas reflexões prático-políticas e éticas é condenável, assim como a leitura da história das revoluções. Logo, por mais que possam oferecer algo de interesse na teoria, seu lado prático, em linhas gerais, é muito criticável. Alertamos, no entanto, que se trata de uma apreciação geral, seria preciso, como vem sendo feito na própria *Revista Fevereiro*, analisar rigorosamente algumas das obras - pelo menos as mais significativas - desses autores e descobrir onde se encontram as formulações problemáticas destacadas aqui.

<sup>16</sup> Em outro texto, com o qual estamos de acordo, Fausto diz que é preciso "levar em conta o inumano" mas não - o que seria a posição dos anti-humanistas - assumi-lo sem mais. Ver "Na sequência de meu texto "Esquerda/Direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas, e do seu postscriptum (como uma resposta a Vladimir Safatle)", *Revista Fevereiro*, número 6.



subjetividade e da metafísica e, guardando o que elas têm de melhor, mostrar como levam a impasses não apenas filosóficos como também políticos<sup>17</sup>.

Além disso, o esquema da relação entre humanismo, anti-humanismo e determinadas posições políticas parece demasiadamente simples. Não há relação direta, unilateral e contínua entre a posição ou não posição do Homem e a questão da violência. Há humanismos que não rejeitam a violência em sua totalidade - caso do humanismo revolucionário. É possível provar que "as diversas variedades de "humanismo revolucionário" não são a rigor "humanismos"<sup>18</sup>? Isso quer dizer que eles seriam anti-humanismos? Não nos parece que essa afirmação seja evidente. Assim, seria necessário apresentar uma descontinuidade entre o problema do humanismo e o da violência. Mesmo dentro do marxismo, houve diferentes tipos de humanismos revolucionários, que tiveram posições distintas com relação à questão da violência. Não há homogeneidade entre os humanismos revolucionários, e tampouco é possível assimilá-los ao anti-humanismo. Isso não quer dizer que não haja relação alguma entre a posição do homem e a violência; mas não acreditamos que seja possível identificar humanismo-não-violência-reformismo e anti-humanismo-violência-revolução sem mais. Acreditamos que o humanismo revolucionário traz problemas para o esquema - e se por vezes ele toma posições próximas do anti-humanismo, nem por isso pode-se dizer que eles se equivalem<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Essa ideia está esboçada em linhas gerais, mas não muito bem desenvolvida, tanto em termos de forma quanto de conteúdo, em Ferry et Renaut, *op. cit.*, p. 58-61 e 287-289. Um pequeno adendo: o uso de partes desse livro não significa que aderimos ao conjunto das teses e das críticas dos dois autores - e tampouco ao desenvolvimento posterior de sua filosofia. Ainda que essa obra tenha sido uma importante, e até certo ponto rigorosa, reação aos excessos do anti-humanismo francês, ela está repleta de pontos questionáveis - e mesmo as críticas possuem também seus excessos. Em especial sobre o movimento de Maio de 68, o qual acreditamos que é mal compreendido pelos autores, ver o texto "Les mouvements des années soixante" de Cornelius Castoriadis (texto que se encontra em *Carrefours du Labyrinthe 4: La montée de l'insignifiance*). Apesar de questionarmos a falta de uma crítica política das microburocracias e das tendências claramente autoritárias presentes no movimento de 68, entendemos que esse texto constitui uma elucidação das grandes confusões do livro de Ferry e Renaut sobre a articulação entre a história política e a história das ideias de Maio de 68.

<sup>18</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 91.

<sup>19</sup> Na nota 84, presente nas páginas 90 e 91, o autor admite, por um lado, as limitações de identificar o anti-humanismo apenas com as posições políticas da esquerda autoritária e, por outro lado, de assimilar à posição reformista uma ideologia humanista. Nesse sentido, Fausto ainda ventila a ideia de que o reformismo parece ter deixado completamente ou quase completamente de existir - ao menos no sentido clássico da palavra -, pois os que antes eram reformistas aderiram por completo aos horizontes postos pelo sistema. Mas será essa a única limitação desse conceito? Acreditamos que não. A noção de reformismo perdeu a validade não apenas por causa dos jogos políticos de certa esquerda, mas também porque ele se tornou um programa impossível, ou pelo menos muito difícil de ser colocado em prática em sua forma clássica (Sobre a estratégia reformista e sua derrocada, ver o importante livro de Adam Przeworski, *Capitalism and Social-Democracy*, Maison de Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1985. Em especial, a parte "Postscript: Social Democracy and Socialism"). Em outras palavras, a derrocada do reformismo também é fruto de condições objetivas que vão além dos atores. A renovação necessária da esquerda - e, sobretudo, das práticas econômicas da esquerda - passa muito por um estudo dessas condições.

Pensemos, por exemplo, na posição de Merleau-Ponty em *Humanisme et Terreur*: à sua maneira, temos ali um caso de humanismo que não põe o homem senão no final de um processo. "Nós dizemos: poderíamos passar por lá [uma revolução violenta seguida de terror], se fosse para criar uma sociedade sem violência"<sup>20</sup> - Merleau-Ponty faz uma crítica tanto da violência desgovernada quanto dos adeptos da não-violência, mas procura guardar a violência - a violência revoluconária - em nome de um ideal de sociedade sem violência. Há uma aposta na possibilidade de emergência do novo Homem, mesmo que de um universo em que a, em um primeiro momento, existência humana é banalizada. Coloca-se entre parênteses um período de terror até que ele confirme o nascimento do homem redimido. Não há propriamente apoio incondicional ao terror, mas há, para dizer o mínimo, conviência. Trata-se de um anti-humanismo? Ou de um humanismo que se abre, paradoxalmente, para a aceitação de meios não-humanos para atingir um fim humano? Essa diferença pode parecer insignificante, mas se trata de algo necessário: não é possível usar apenas a referência ou não ao homem para estabelecer as coordenadas políticas mais adequadas; além disso, é preciso discutir a relação com a violência e também introduzir a discussão sobre meios e fins de forma mais ampla. Seria possível dizer que esses dois registros já estão postos nos conceitos de humanismo e anti-humanismo - essa resposta, contudo, escamoteia o problema, pois esses conceitos, tomados por si sós, não especificam a relação com a questão da violência e dos meios e fins. Senão, pensemos no caso da resposta marxiana: o homem aparece como sujeito apenas no socialismo. Isso significa que qualquer ação política e ética é válida para que o homem se torne sujeito, ou em outras palavras, para a construção do socialismo? A resposta para essa pergunta passa pela questão do humanismo, mas não se encerra nela.

Finalmente, o quadro fica ainda mais complexo quando se considera não apenas a relação entre os homens, mas a relação entre homem e natureza e entre o homem e a tecnologia. Aí as ideias de humanismo e anti-humanismo ganham novos contornos. Em resumo: por um lado, há um novo tipo de anti-humanismo derivado de um ecologismo extremista e, por outro, a ideia igualmente extrema de que o homem irá se dissolver (ou já se dissolveu) na tecnologia e dará origem a um pós-humano. É também indo contra essas posições que poderíamos falar de uma refundação do humanismo e da antropologia.

Em outras palavras, a solução lógica de Fausto é rigorosa e parte de uma crítica imanente à tradição marxista anti-humanista para reconstituir a posição de Marx. Dito isso, seria preciso complexificar o quadro das relações entre antropologismo, antiantropologismo, humanismo, anti-humanismo e as práticas política com a introdução, sobretudo, de descontinuidades, além de fazer uma análise minuciosa daquilo que representou a melhor tradição anti-humanista e do humanismo revolucionário - e em que sentido elas também não são mais opções válidas. Hoje, seria

---

<sup>20</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Oeuvres, Éditions Gallimard, 2010, p. 200.



tão ingênuo retomar o humanismo de outrora quanto reivindicar a potência do inumano - a se notar que as duas posições continuam tendo grande repercussão atualmente.

Feita a discussão sobre a querela do humanismo, a segunda parte do livro toma um outro rumo. Se a primeira é dedicada à crítica a Althusser - que procura salvar Marx conservando seu lado anti-humanista -, a segunda trata de Castoriadis, autor que já havia se distanciado do marxismo e que assume posição resolutamente crítica em relação a Marx. Os dois, de formas muito distintas e com posições opostas em relação à obra de Marx, possuem problemas semelhantes em suas interpretações.

A crítica que Castoriadis faz das categorias econômicas d'O Capital é muito bem trabalhada e não se resume às considerações tradicionais, pois há nela tanto crítica do pensamento econômico quanto articulação com a filosofia subjacente a esse pensamento. Em se tratando de economia propriamente, diríamos que ela não faz mais que organizar, ainda que de uma forma bem conectada, argumentos que já existiam nesse grande crítico analítico de Marx que foi Böhm-Bawerk ou nos críticos das décadas de 1920 e 1930. Por outro lado, a crítica filosófica vai além: questiona-se o que é o trabalho e ao mesmo tempo o que significa a ideia de substância tal como usada por Marx - coisa que antes não havia sido feita com tanto rigor. É nesse sentido que sua crítica vai longe: ela reúne praticamente todo o arsenal de argumentos de ordem econômica e também procura mostrar que as inconsistências do pensamento econômico de Marx estão vinculadas à insuficiência de sua concepção filosófica.

Abordando apenas parte dessa longa crítica de Castoriadis, presente no texto "*Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous*<sup>21</sup>". Fausto novamente prova que as supostas inconsistências e antinomias amputadas ao pensamento de Marx são, na verdade, procedimentos conscientes e que só são compreendidos por meio do manejo da lógica dialética. Indo além, diríamos que toda a incompreensão por parte de Castoriadis, e de grande parte dos intérpretes - favoráveis ou críticos - de Marx é a incapacidade de perceber a objetividade das categorias marxianas. Em outras palavras, o conceito desenvolvido dialeticamente não trata apenas de uma categoria da mente que tenta captar o real, mas de uma objetividade social<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours Du Labyrinthe I*, Éditions du Seuil, collection Points, 2006.

<sup>22</sup> A respeito desse ponto, lemos o comentário na página 265 em que se diz que "se o discurso dialético é um discurso do conceito, ele o é no sentido em que o "conceito" designa um objeto que existe tanto no pensamento como na realidade". Moishe Postone critica Castoriadis se utilizando de ideia muito próxima daquela de Fausto - ainda que fazendo uso de outra linguagem. Na página 171, nota de rodapé 110 de seu livro *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1993, Postone diz que Castoriadis se engana em sua crítica, pois há, em Marx, crítica imanente do capitalismo, ou, nas palavras de Fausto, uma adequação entre a contradição ou a metafísica do discurso e aquela do real. Seria possível questionar se realmente há contradição ou metafísica do real, se essa é a melhor análise etc. mas, antes, seria preciso entender a resposta de Marx. Finalmente, sobre as interpretações que procuram imputar antinomias ao pensamento de Marx (não se exclui que elas existam, mas em geral, não se trata de antinomia subjetiva, mas, antes, de contradição objetiva), seria possível dizer, com Postone, que "o inconveniente (*drawback*) desse tipo de apresentação [a apresentação de *O Capital*] é que a abordagem reflexiva, imanente de Marx é facilmente

Esse resultado ilumina a ideia de que *O Capital* é, antes de tudo, uma crítica da economia política, e não uma ciência positiva. E não qualquer crítica, mas uma crítica *imane*nte. Sem essa compreensão, é impossível, entender a aparente "irracionalidade" ou a "metafísica" presente em *O Capital*. A dialética não é um método exterior ao objeto, mas passa "por dentro"<sup>23</sup> dele para mostrar sua contraditoriedade - o que é uma necessidade para que ela não se torne um método ou uma visão de mundo e seja indiscriminadamente utilizada. A respeito da imanência da crítica, basta ver como os textos de que se serve Fausto, textos em que Marx explica seus procedimentos, não são os textos de *O Capital*, mas cartas sobre *O Capital*, ou *As Teorias sobre a Mais-Valia*, justamente porque proceder à explicação do método na apresentação do objeto seria descaracterizar a própria operação que se pretende, ou seja, a "aplicação" da dialética.

Ainda assim, dizer que todas as aparentes inconsistências e dificuldades encontradas em *O Capital* sejam fruto de uma incompreensão generalizada parece exagerado. O próprio autor o reconhece: as dificuldades que a crítica da economia política de Marx enfrenta são reais e não se resolvem por completo apenas ao se assumir a dialética. (Nesse sentido, já se anuncia o problema, que também está na parte III do livro, de se articular a linguagem filosófica com o tratamento dos problemas de um ponto de vista econômico, o que pressupõe um conhecimento mais técnico e analítico dessa área). O mérito desse texto de Fausto é o de sepultar críticas há muito conhecidas, críticas relançadas por Castoriadis: o conceito de trabalho em Marx é naturalista, fisiológico; há contradição em relação à validade da lei do valor no pré-capitalismo e no capitalismo; a categoria de valor é apenas metafísica tautológica; não há rigor na teoria do trabalho socialmente necessário; não é clara a existência dessas categorias para além de jogos verbais etc. Mas seria possível dizer que esses mitos já haviam sido desmascarados e esclarecidos por outros autores<sup>24</sup>, o que é verdade. Entretanto, por

---

sujeita a interpretações erradas. Se *O Capital* é lido como qualquer outra coisa que não uma crítica imane

nte, o resultado é uma leitura que interpreta Marx como afirmando aquilo que ele tenta criticar", trecho presente na página 142 do mesmo livro.

<sup>23</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 193: "O método é ele próprio interior ao objeto, ele é um momento deste. Por isso mesmo, não se tratará aqui de epistemologia, como se costuma dizer, entendendo a expressão, como se deve entender, como uma expressão que designa uma teoria subjetiva da ciência. Tratar-se-á, na realidade, de lógica, entendendo-a como uma teoria da ciência que é ao mesmo tempo teoria do objeto." Essa compreensão, que, a nosso ver, faz parte da ideia de crítica imane

nte, rebate as imputações de fetichismo ao pensamento de Marx - feitas tanto por Castoriadis quanto por Benetti e Cartelier.

<sup>24</sup> Pensamos em especial no livro de Isaak Rubin, *A Teoria do Valor em Marx*. Livro absolutamente notável. Há grandes convergências entre as respostas dadas por Rubin e os resultados alcançados por Fausto. A despeito de suas diferenças de linguagem, Rubin mais próximo da economia (apesar de utilizar por vezes a ideia de pressuposição, entre outras) e Fausto mais próximo da tradição filosófica, as respostas dadas a muitos problemas são praticamente as mesmas. Crítica da concepção fisiológica do trabalho; apresentação correta da validade lógica e histórica da categoria de trabalho abstrato; distinção entre economia mercantil simples e economia capitalista; assunção da categoria de valor como "substância social" etc. Fausto também comenta, mesmo que rapidamente, o que é a tese central do livro de Rubin: a importância da compreensão do caráter fetichista da mercadoria para que se entenda o significado e a validade das categorias de valor e de trabalho abstrato. Enfim, se não há convergência absoluta, diríamos que há grande semelhança - ver, por exemplo, que os textos citados por Rubin e Fausto

significativas que fossem essas respostas, a elas faltava o aparato da dialética. Não dizemos apenas que lhes faltava a expressão na linguagem dialética, mas que a expressão nessa linguagem significa um avanço no enfrentamento de tais questões - e é aqui novamente que o texto de Fausto se destaca.

Entretanto, uma ressalva: mesmo que a interpretação de Marx que Castoriadis propõe deslize em alguns momentos cruciais, seria exagerado dizer que Castoriadis se reduz à lógica do entendimento. Que um autor que fazia duras críticas ao positivismo e à aplicação indiscriminada da lógica conjuntitória (*ensidique*) não consiga sair de uma interpretação baseada no entendimento, surpreende. Não se tratava da deficiência em criticar e compreender os limites do entendimento. O primeiro motivo é que, para praticamente todos os filósofos franceses da época - e Castoriadis não é diferente quanto a isso -, a dialética seria apenas uma outra modalidade de lógica do entendimento. Ainda que essa seja uma via possível de se criticar a dialética, é uma interpretação muito pobre. Junte-se a isso os mais variados vícios de interpretação sobre Marx. Castoriadis faria parte, enfim, daquele grupo de autores que queria ir além de Marx, queria criticá-lo, e nisso fazia bem, mas sem ter alcançado o real significado de sua obra, ou pelo menos de uma parte de sua obra. Ele não se confunde com os *nouveaux philosophes*, por exemplo, pois sua relação com Marx é marcada por muito rigor e seriedade, porém ele, que foi tão longe e obteve resultados tão significativos na crítica da política, da economia e da filosofia de Marx, teria, em alguns momentos, ficado aquém de Marx<sup>25</sup>. Assim, ele teria ultrapassado Marx, e realmente ultrapassou em muitos sentidos, mas sem necessariamente tê-lo compreendido.

---

são muitas vezes os mesmos. Há aí um modelo do que pode ser uma articulação profícua entre uma análise filosófica e uma análise econômica. Diríamos o mesmo, apesar das diferenças políticas, da análise feita por Fausto e daquela de Postone. Há divergências, por certo; acreditamos, contudo, que se deve observar as inúmeras convergências entre os dois trabalhos - o que tentamos, em parte, fazer.

<sup>25</sup> Seria preciso ler com cuidado o dizer, presente na página 187, que Castoriadis seguiu “em sentido inverso – volta clássica que se conhece bem desde *História e Consciência de Classe* – o caminho que conduz de Kant a Hegel.”. Se isso é verdade para sua leitura de Marx, não é possível extrapolar essa frase para além dessa leitura específica. Nesse sentido, também questionamos a ideia de que Castoriadis seja “tributário” da “tradição filosófica” de raízes kantianas (p. 157). A rigor, algo ainda pouquíssimo estudado, Castoriadis, a sua maneira, procura instaurar uma nova lógica (chamada por ele de Lógica dos Magmas). Para isso, ele parte de uma crítica do positivismo, ou, mais, da lógica conjuntista-identitária (*ensembliste-identitaire*), da dialética (ao menos em sua forma hegeliana e marxista) e também da tradição fenomenológica – ainda que ele deva mais à última do que à segunda. O movimento de volta a Kant foi personificado de forma exemplar por Lucio Colletti, que trilha o caminho exatamente oposto ao de Fausto.

*Nota sobre a retomada da “questão” lógica:* o esforço por parte de vários autores para repensar os limites do marxismo após os acontecimentos do Maio de 1968 e o conhecimento e estudo das sociedades autoritárias e totalitárias formadas a partir de revoluções ditas socialistas ou comunistas resultou em uma reflexão sobre a lógica – lembremos, para ficar em dois grandes, do próprio Castoriadis, como dissemos, e de Edgar Morin. Esse retorno à lógica vem de reflexões do final nos anos 1960 e dá frutos nos anos 1970 e 1980. Não por acaso, tanto os textos de Fausto (desse primeiro volume, ver nota 9) quanto os de Castoriadis e Morin datam dessa época. A diferença seria que, ao contrário dos dois últimos, Fausto propõe uma retomada crítica da dialética, e não uma recusa dela – caso de Castoriadis – ou seu

Se Castoriadis - para o qual não faltava o aparato necessário para conhecer Marx em profundidade - enxerga a filosofia em *O Capital*, ele a vê antes como má filosofia, como metafísica barata. Logo, não há espaço para pensar filosoficamente a obra, pois sua interpretação é tomada como uma recaída na filosofia a despeito do que seria a vontade de Marx de superá-la. Na verdade, seria possível provar que a filosofia está em *O Capital*, mas pressuposta - negada dialeticamente. A filosofia não se torna sem mais crítica da economia política. Mas para entender como ela está lá, é preciso entender que não se trata de qualquer filosofia: é da dialética que se fala. Para a dupla Cartelier e Benetti, em seu livro *Marchands, salariat et capitaliste*, por outro lado, não há filosofia em *O Capital*. Esse problema, que parece ser menor, é responsável por grande parte das dificuldades enfrentadas pelos autores. Os dois economistas interpretam o livro como se ele fosse apenas um tratado sobre economia. Pode até ser que não afirmem isso explicitamente, mas é assim que corre sua interpretação. É também por isso que, assim como Castoriadis, eles afirmam que Marx caiu, ele, no fetichismo dos conceitos, quando, na verdade, Marx apresenta os conceitos fetichizados, pois é assim que eles mesmos se apresentam na realidade social capitalista<sup>26</sup>.

É por causa dessa ausência do registro filosófico em sua interpretação que, embora se trate de economistas rigorosos, eles teriam falhado justamente no mesmo procedimento em que os outros autores falharam: chegaram até a contradição, mas a recusaram e voltaram ao entendimento. Aqui o problema não é apenas de ordem lógica, como com os outros autores (e, nisso, a solução proposta por Fausto vai na mesma direção: trata-se de pôr a contradição – mesmo que a discussão aqui seja muito mais intrincada), mas também de ordem, digamos assim, disciplinar. O fato de Marx ter transitado por diversas disciplinas – entre elas a História, a Filosofia, a Economia e a Sociologia – dificulta seu entendimento em um contexto de extrema especialização universitária. Pondo em outros termos: é possível compreender a crítica da economia política de Marx em termos puramente econômicos? A resposta é negativa. Aliás, essa deficiência das leituras parciais, focadas ou na economia, ou na filosofia, é apontada na introdução à primeira edição<sup>27</sup>. Esse “tropeço” ainda é comum, e demonstra que, mesmo que se ensaie um discurso inter e multi disciplinar na universidade, discurso que raramente é posto em prática, a recepção acadêmica de um pensador como Marx é, ainda hoje, deficitária desse ponto de vista.

---

acolhimento em um esquema teórico mais amplo – como em Morin. Fica a se desenvolver essa relação de como a crise do marxismo ensejou uma “volta à lógica” por parte de alguns autores da esquerda e de como essa volta ocorre de formas distintas.

<sup>26</sup> Essa tese, que vem do livro de Postone, pode ser confirmada também por algumas passagens do livro de Fausto. Além daquelas citadas nas notas 20 e 21, ele diz, algo um pouco diferente, mas que converge com a conclusão de Postone, que o estatuto da linguagem em Marx é objetivo, na página 214 Assim, tem-se a articulação entre os dois elementos: a análise imanente do capitalismo, que o apresenta como ele é, necessita da utilização de uma linguagem com estatuto objetivo.

<sup>27</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 34.

Dessas três críticas, temos uma exposição indireta da dialética e de suas operações. Fazendo assim, Fausto deixa de lado a apresentação linear, sequencial e ordenada do que seria a dialética; antes, vemos a dialética “em ação”, vemos como ela pode ser manejada, como ela pode ser aplicada – o que vale mais que infundáveis explicações escolares que poderiam correr o risco de simplificar um objeto que não se presta a esse tipo de apresentação. O método de exposição é adequado ao seu objeto - o que, em termos de dialética, é um detalhe que faz toda a diferença. Em breve recolho, temos algumas – aquelas que tratamos nesse texto - dessas operações da dialética: recusa da fundamentação primeira e recusa da recusa de fundamentação primeira, a avaliação dos momentos lógicos em termos de pressuposição e posição, o reconhecimento da contradição posta e o alerta para a possibilidade efetiva da intersversão no pensamento conceitual.

---

Resta a pergunta: o que mudou nessa nova edição? Além da inversão de título e subtítulo, houve alterações de caráter estilístico, mas também aquelas que vão além.

Sobre os textos, houve modificação tanto em sua ordem quanto ocorreu a inclusão de dois novos - que não são inteiramente novos, mas versões mais longas de escritos que já compunham a edição anterior. Assim, temos: uma nova introdução; a inclusão do prefácio à edição francesa de 1987; o estabelecimento da parte IV, constituída de um escrito extenso sobre o Jovem Marx (que vem para substituir as “Notas sobre o Jovem Marx” – que formavam o segundo apêndice da edição antiga); e, finalmente, na nova edição, os apêndices são: em primeiro, um texto sobre as *Origens da Dialética do Trabalho* de Giannotti – texto que existia na versão original, mas de forma reduzida e como uma nota de rodapé ao texto “Notas sobre o Jovem Marx” – e o trabalho “Sobre o Destino da Antropologia na Obra de Maturidade de Marx”, que estava presente na edição anterior, mas como apêndice 1, e, agora, como apêndice 2.

Partimos do comentário da nova introdução. Da rememoração dos impulsos iniciais que resultaram no livro, Fausto aponta as continuidades e discontinuidades entre a obra e os estudos realizados nos dois seminários uspianos da década de 1960 sobre *O Capital*. A propósito da opinião – crítica - do autor sobre os seminários e sobre os recentes trabalhos historiográficos em torno deles, veja-se, entre outros textos<sup>28</sup>, a

---

<sup>28</sup> Como as entrevistas "Filosofia Francesa, Esquerdas no Brasil e na Europa, Universidade brasileira" e "Seminários sobre O Capital, Política brasileira, esquerda e universidade", páginas 186-199 e páginas 200-216, respectivamente, do livro *Outro Dia*, Perspectiva, 2009. Além deles, também a resenha crítica "Adorno ou Lukács?" (em especial as páginas 194-197), em *A Esquerda Difícil*, Perspectiva, 2007. Nos textos citados anteriormente, temos valiosos, ainda que breves, apontamentos críticos para esmiuçar a história dos dois seminários. Além disso, apontamos para o fato de que as recentes contribuições de trabalhos historiográficos e sociológicos sobre os seminários, se já não incorrem na mitificação e na mistificação - que a grande parte dos participantes já denunciou em algum momento - de seus objetos, tampouco adotam uma postura crítica em relação a eles. A tarefa mais urgente é a análise crítica dessas experiências: o que foi válido e o que não foi? O que se sustenta - e o que não se sustenta - naquelas



nota 3 da página 17, em que ele mostra uma série de requisitos, ou de precauções metodológicas para tratar da história dos seminários de maneira adequada. A rigor, houve e há muita mistificação em torno do que significaram e do que podem significar os dois seminários sobre *O Capital*. Há uma mistura de idolatria de uns com a nostalgia de outros que faz com que o objeto tenha uma recepção, ainda hoje, acrítica por parte dos mais jovens e, por isso, tenha um impacto muito negativo no imaginário das novas gerações. Claro, não se diz que essas experiências não tiveram nada de positivo; entretanto, esse positivo brilha muito intensamente e ofusca os problemas. Qual foi o real impacto na vida nacional, naquele momento e posteriormente, em termos intelectuais e políticos, desses seminários? As práticas políticas dali derivadas - a se diferenciar o primeiro do segundo - eram as melhores para aquele dado momento? Sem essas perguntas, é difícil fazer um julgamento crítico. Tende-se a aumentar muito a repercussão real dos seminários ao não pensá-la em conjunto com o restante da história brasileira do período - e, nesse sentido, vale dizer, talvez para a surpresa de alguns, que a história da USP é apenas uma parte da história do Brasil. Há críticas aqui e ali, mas ainda reina o clima de glorificação desenfreada: acreditamos que a postura de Fausto de apontar as debilidades dessas experiências é, de longe, uma das mais, senão a mais lúcida sobre o assunto.

Ainda na nova introdução, há a incorporação de alguns resultados em que o autor chegou durante as últimas décadas. Entre essas ideias, podemos citar: a radicalização da crítica política a Marx e ao movimento marxista do século XX; a afirmação da importância da lógica dialética para a crítica do capitalismo; um esboço de crítica da dialética; o reconhecimento, junto com essa perspectiva crítica, que a dialética tem um potencial crítico regional, ainda que muito significativo; a insuficiência da categoria de modo de produção para uma teoria das formas sociais<sup>29</sup>.

Se pudessemos acrescentar algo a esse novos resultados contidos na introdução, seria uma reflexão mais detida sobre os movimentos ditos de “minorias”<sup>30</sup>. Afinal, se uma parte da nova introdução se dedica a mostrar aquilo que seria passivo de crítica na herança marxista, com certeza não se pode desprezar os aportes do movimento feminista, do movimento negro, do movimento LGBT e, em outra chave, dos movimentos indígenas. O autor fala de “crítica no plano [...] teórico” e que uma dessas críticas seria sobre o “caráter das lutas”<sup>31</sup>, mas seria preciso ser mais explícito. Faz-se necessário tematizar esses discursos, que são bem diferentes entre si. Essas questões -

---

obras? De outra forma, apenas se reforça o mito de intelectuais brilhantes que leram Marx em um país da periferia do capitalismo, mito que apenas ajuda a bloquear a reflexão.

<sup>29</sup> Ruy Fausto, *Sentido da Dialética, Marx: Lógica e Política*, Vozes, 2015, tomo I, p. 18-19.

<sup>30</sup> Usamos essa expressão clássica como referencial, mas sabendo que ela é questionável. Não se trata de minorias em sentido numérico, bem entendido, mas de grupos que são minoritariamente representados, sub-representados no espaço político.

<sup>31</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 18.



que continuam a ser tratadas como “menores” por marxistas mais ferrenhos<sup>32</sup>, questões que seriam resolvidas mediante a abolição das classes - eram, e às vezes continuam a ser, consideradas apenas como “problemas pessoais”, ou como “problemas éticos”. Contudo, trata-se de política no sentido forte da palavra. De ética se se quiser, mas também de política. E, dessa forma, introduzem-se novas clivagens: se não queremos uma esquerda totalitária ou burocrática, tampouco podemos nos aliar ou sermos coniventes com uma esquerda machista, racista, homofóbica, colonialista etc.

A essa reflexão sobre as heranças políticas de Marx, adicionaríamos também outra ideia. O autor diz que a crítica da economia política de Marx não pode ser desprezada em conjunto, que “se esta for entendida como crítica do “momento” socioeconômico da forma capitalista, ela continua significando muita coisa, embora não seja mais tudo o que pretendia ser, para Marx.”<sup>33</sup>. Concordamos. Mas, novamente, é preciso especificar bem em qual sentido ela pode significar muita coisa. Para isso, devemos indicar em quais sentidos ela não pode significar muita coisa. Em primeiro lugar, é inevitável realizar um minucioso trabalho técnico que aliasse uma discussão econômica muito profunda com uma visão dialética refinada, confrontando os resultados de outras correntes teóricas com aqueles de Marx, além de rever com muita cautela as propostas econômicas concretas feitas por Marx e Engels de forma esparsa em seus escritos. Isso, na teoria. No estudo das práticas, seria fundamental uma análise da história e da estrutura econômica dos países que implantaram ideias baseadas no marxismo-leninismo e também das experiências social-democratas. Com esses estudos da teoria e das práticas, estaríamos aptos a repensar a continuidade entre a teoria crítica da economia política e a prática efetiva da realização de um modo de produção alternativo. Provavelmente revisariamos as pretensões totalizantes da crítica e desaguaríamos em práticas com objetivos menos simplistas e sem soluções pré-fabricadas. Resumindo muito, acreditamos que, feito esse balanço, chegaríamos à crítica da ilusão de que seria possível acabar com todas as mediações – dinheiro e mercado, por exemplo -, mas que seria necessário restringi-las para evitar a autonomização dessas formas. Em outros escritos, o autor fala em frear o capital e salvar o momento da circulação simples. O

---

<sup>32</sup> Esse claramente não é o caso de Fausto. Veja-se, por exemplo, a nota 31 do tomo III de *Marx: Lógica e Política*. Lá, ele fala que “os progressos no plano da emancipação da mulher (e da liberdade sexual) são talvez, apesar dos limites das conquistas obtidas, os avanços mais importantes do século XX.” No livro *A Esquerda Difícil*, na página 239, Fausto diz que “o feminismo, embora também não tenha escapado dos fundamentalismos, é talvez o movimento que teve maior êxito, e aquele cujos resultados representam da maneira mais nítida (...) o que pode haver de progresso autêntico na história do século XX e do XXI nascente.” Por isso, diríamos que no esquema do autor, o problema é menos da ordem de rechaçar essas lutas do que de tematizá-las de maneira forte. Por outro lado, muitas vezes aqueles que teorizam e tocam essas lutas - coletivos, movimentos sociais etc. - não têm uma visão clara dos *perigos e riscos burocráticos e autoritários* que qualquer movimento corre e também, por vezes, abandonaram, ou pelos menos relegaram a um plano menor, a crítica do capitalismo e do produtivismo. Há a necessidade real de estabelecer pontes entre esses discursos.

<sup>33</sup> Ruy, Fausto, *Sentido da Dialética, Marx: Lógica e Política*, Vozes, 2015, tomo I, p. 19.

caminho, em linhas gerais, é esse, mas a discussão, como procuramos mostrar, é mais extensa.

Além da nova introdução, duas outras mudanças maiores foram a inserção da parte IV e dos dois apêndices. A parte IV, nova, é composta do texto "Sobre o Jovem Marx". Nele, temos um breve comentário sobre cada uma das obras do que se convencionou chamar de Jovem Marx, comentário que procura apreender a dialética presente nessas obras. Das muitas ideias expostas, destacamos três. Primeiramente, ver como os Manuscritos partem de uma antropologia negativa e como, dessa forma, essa antropologia do homem negado – que traz o entendimento para primeiro plano, mesmo que a dialética esteja lá – serve-nos para ir além do universo da dialética clássica (em especial como esse movimento mostra uma possível forma de reabilitação do entendimento) - a notar que essa interpretação contraria, corretamente, aquela da filosofia do jovem Marx como um humanismo sem mais ou aquela das insuficiências lógicas presentes nos Manuscritos em relação à obra madura. Em segundo lugar, se pensarmos na tentativa do último Lukács, mas também de outros autores, de apresentar uma ontologia do ser social fundamentada no trabalho, veremos que, novamente, trata-se de uma leitura unilateral e que dispensa, mesmo se tratando de um grande autor dessa tradição, a dialética. Sobre a relação entre marxismo e ontologia, mais do que uma fundação primeira, teríamos que “o marxismo tem e não tem uma ontologia, tem uma ontologia pressuposta, “negada”. [...] Isto mostraria que o problema da relação entre o marxismo e a ontologia se resolveria de uma forma análoga ao da sua relação com a antropologia.”<sup>34</sup> Solução repetida, diriam alguns, mas, a nosso ver, ainda a melhor solução interpretativa dentro dos quadros do marxismo clássico. Finalmente, em diversos momentos do livro, e em especial em algumas passagens interpretativas sobre as obras do jovem Marx, Fausto já aponta para um horizonte de crítica da dialética clássica: ela corre o risco constante de se tornar uma análise meramente formalista<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 346. Grifo do autor.

<sup>35</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 261 e 337-344.

Acreditamos que, na continuação desse esboço de crítica da dialética clássica, seria preciso fazer uma reconsideração das críticas à dialética - sem, necessariamente, assumir a posição de seus críticos. Essa crítica deve partir, além de questões lógicas, do destino histórico da dialética: ela foi, afinal, a lógica assumida como justificativa ideológica de regimes autoritários e totalitários. Como foi possível que uma lógica que, em sua acepção materialista, pretendia-se crítica tenha tido tal destino? Seria possível falar pura e simplesmente em desvio, erro de interpretação - mas assim estaríamos mais fugindo do problema do que tentando oferecer uma resposta rigorosa para ele. Que há uma afinidade oculta entre a racionalidade positivista e algumas formas autoritárias, já sabemos com precisão pelo menos desde a *Dialética do Esclarecimento*. Mas quais seriam afinal as afinidades secretas da dialética com determinadas formas de autoritarismo? Pergunta crucial e que deve estar no centro de qualquer projeto que pretenda fazer um balanço adequado da dialética clássica. Não podemos separar a dialética, que procura pensar o processo histórico, da própria história da dialética, o que inclui também o uso da dialética como retórica ideológica. Assim, pensar o elo perdido entre a crítica do totalitarismo e a crítica da própria dialética, ou seja, entre a crítica política e a crítica filosófica, é tarefa urgente. Evidente que isso vai de par com uma crítica não apenas do hegelianismo, mas igualmente do marxismo - que seria como que o portador da dialética crítica clássica. Em uma das passagens de seu ensaio "Conteúdo da

Dessas conclusões sobre o jovem Marx, em especial de sua visão sobre os Manuscritos de 1844, Fausto possui uma avaliação crítica da obra *As Origens da Dialética do Trabalho* de José Arthur Gianotti, avaliação que constitui um dos novos apêndices do livro. Esse texto inicia um diálogo que terá repercussões significativas no destino do marxismo universitário brasileiro. Se não pecamos pelo anacronismo, podemos dizer que já aí se vê em quais sentidos teóricos - e também práticos e políticos - os autores irão divergir. Aliás, resta a ser feita uma investigação mais demorada sobre essas divergências de fundo lógico que culminaram em uma bifurcação: de um lado, a insistência na dialética – seja na sua forma clássica ou pós-clássica – como uma lógica rigorosa e, do outro lado, uma crítica da dialética por meio do confronto entre contradição real e contrariedade – crítica que desemboca no abandono das teses dialéticas em favor de um interesse pelas teorias de Wittgenstein.

Acerca da opinião fortemente negativa de Giannotti sobre o livro de Fausto, ver em especial a parte VI do artigo *Dialética Futuristas e outras Demãos*<sup>36</sup>. O debate é espinhoso e, para esclarecê-lo, deveríamos fazer grandes discussões de fundo lógico. Sem querer entrar nessa análise mais profunda, apontaríamos apenas que: primeiro, a contradição não se dá em termos da lógica formal, mas se trata, antes, de uma contradição dialética, o que nos remete a outro universo lógico (universo que Giannotti conhece, evidentemente, mas que ele procura confrontar com a ideia de “contradição real”, o que nos parece improdutivo se se quiser reconhecer a especificidade da dialética - uma vez reconhecida essa especificidade, não descartamos a necessidade de comparar esses resultados da dialética com aqueles de outras lógicas); segundo, por vezes a crítica de Giannotti é direcionada a Fausto, o que confunde as coisas, isso porque o primeiro movimento de Fausto é reconstituir a visão de Marx e, então, apresentar a sua própria.

---

Experiência", presente no livro *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno diz, a propósito do uso dos elementos reacionários da dialética hegeliana para a construção da repressão no regime totalitário soviético, que "A verdade dialética se expõe a tal abuso: sua essência é frágil." E, afinal, por que é frágil a essência da verdade dialética?

Além disso, há outras perguntas relevantes: quais os limites da dialética? Como é possível saber a quais objetos ela se aplica? Quais objetos resistem a ela? O enfretamento dessas perguntas é absolutamente fundamental para a reconstituição da dialética.

36 Artigo de julho de 2000 presente em *Novos Estudos CEBRAP*, nº 57, p.59-79 (que pode ser encontrado em:

[http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca\\_virtual/GIANNOTTI\\_Dialectica%20futurista%20e%20outras%20demaos.pdf](http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca_virtual/GIANNOTTI_Dialectica%20futurista%20e%20outras%20demaos.pdf). Acessado em 04.02.2016). A propósito dessa crítica de Gianotti, ver também a breve resposta dada por Fausto no livro *Conversas com Filósofos Brasileiros* de Marcos Nobre e José Marcio Rego, p. 172-174. Não poderíamos deixar de citar o já clássico livro de Paulo Arantes, *Um Departamento Francês de Ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, em especial o capítulo V "Falsa consciência como força produtiva", no qual faz uma breve discussão, histórica, genética e filosófica, das teses de Gianotti e Fausto. Finalmente, para um balanço que acreditamos ser bem equilibrado - e que não se furta a fazer as discussões lógicas necessárias - das discordâncias entre Fausto e Gianotti, ver Leda Paulani, "Ruy Fausto e o Pacto com a Dialética". In: Ricardo Musse; Maria Isabel Loureiro. (Org.). *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Edunesp, 1998, p. 209-228.

Contudo, a visão de Fausto sobre os resultados de Marx, e sobre a dialética em geral, quase não estão presentes nesse primeiro tomo. Logo, diríamos que não é possível ficar apenas no primeiro tomo da obra. Há uma diferença entre criticar a interpretação que Fausto faz de Marx e criticar as ideias do próprio Fausto. Parece-nos que Giannotti mistura os dois momentos e nos oferece, como crítica da interpretação que Fausto faz de Marx, uma alternativa que parece passar ao largo da dialética, o que, então, remeteria, novamente, em uma recaída no entedimento; as soluções que ele apresenta escamoteiam as ideias dialéticas – seria, então, o caso de criticar a própria dialética? Mas, de novo, estaríamos diante de uma crítica que não reconhece o potencial da dialética? Em resumo: há tentativa de reabilitação do entedimento contra uma lógica que se utiliza de "linguagem especial" - ideia curiosa, já que a dialética não é imune à crítica fora de seu terreno e nem apela para um tipo de crença *a priori*, mas procura mostrar, na apresentação de seu objeto, as contradições que ele encarna; isso dito, a ideia propriamente "escatológica" de Marx da realização plena do homem no comunismo é uma utilização possível da dialética, mas sua crítica, e Fausto é o primeiro a fazê-la, não invalida os procedimentos dialéticos em si e tampouco a teoria dos juízos que é esboçada por Fausto.

Finalmente, quanto à nova edição (pensando, digamos, na parte técnica da edição): trata-se de um bom material. Nela, as notas de rodapé estão na parte de baixo das páginas, e não no final de cada capítulo (como na edição anterior), o que facilita a leitura – ainda mais se tratando de notas tão complexas e necessárias para o entendimento geral do texto. Há alguns poucos problemas de revisão, mas que não comprometem o andamento do texto e são facilmente corrigíveis<sup>37</sup>.

-----

A reedição de *Sentido da Dialética* vem confirmar a força do livro. Como procuramos mostrar, ele possui seu posto próprio, e muito original, nos estudos sobre Marx e a dialética. Se o autor mantém um diálogo com a tradição marxista ao procurar reconstituir a lógica marxiana e criticar as falsas leituras, ele se distancia dessa mesma tradição ao não se preocupar apenas com a reconstituição, mas também com a crítica dessa lógica – crítica que, nesse primeiro volume, é ainda incipiente<sup>38</sup>, mas que é retomada nos próximos tomos e em outros trabalhos. Em suma, ao colocar as

---

<sup>37</sup> Por exemplo, a nota 26, na página 35, tem o termo “altusseriano” que remete, entretanto, a Althusser; na página 53, abre-se um parêntese na penúltima linha, mas ele não é fechado depois; na nota 61, página 72, notamos a ausência de aspas para fechar a frase “o homem é o capitalista”; na página 77, lê-se “Com feito”, onde provavelmente a grafia correta seria “Com efeito”; na página 90, na quinta linha, vê-se “ó” quando, na verdade, trata-se de “o”, sem acento; nota 85, página 92, as chaves estão no início da frase, quando deveriam se iniciar em “De fato...”; a nota 158, página 134, traz a palavra eminentemente grafada como “enimentemente”; na página 145, há uma indicação de fechamento de aspas no final da frase “E como justificar...”, mas elas não tinham sido abertas anteriormente. Na página 159, trata-se do argumento ontológico, e não de argumento “antológico”. Por fim, faltam as aspas iniciais antes de uma citação de Marx no final da página 168.

<sup>38</sup> Ruy Fausto, *op. cit.*, p. 23.

# Revista Fevereiro

POLÍTICA ● TEORIA ● CULTURA

ISSN 2236-2037

interpretações vulgares e também as interpretações rigorosas mas insuficientes na mira, Fausto realiza um duplo movimento com maestria: apresentação e crítica da dialética clássica. O que é um verdadeiro *tour de force*, visto que a dialética era, e ainda é, pouco conhecida (ao menos em sua forma séria), e que ele consegue não apenas recuperá-la, mas apontar um caminho que vai além dela. Mostra-se como a dialética pode ser algo mais que um mero jogo verbal, uma mágica, uma "prestidigitação de palavras", para usar a expressão de Edgar Morin. Dessa forma, acreditamos, apesar de algumas críticas pontuais, que se se quiser investigar as possibilidades e as limitações da herança marxista e da dialética clássica e desvelar as inúmeras ilusões que se apresentam nesses campos, o caminho apontado por Fausto - ainda que não seja o único possível - é, entretanto, o mais fecundo.