
ATUALIDADE DO MÉTODO DIALÉTICO

Sérgio E. M. CASTANHO¹

1 - ADVERTÊNCIA PRELIMINAR

Antes de tocar no assunto central deste artigo, que é o método dialético e suas vantagens sobre métodos lógico-lineares no tratamento das questões científicas em geral e especialmente das histórico-sociais, gostaria de fazer algumas advertências preliminares. A principal refere-se à necessária distinção entre o método científico, como modo de tratar questões suscitadas pela realidade material e cultural do mundo, e sua apropriação por um grupo ou movimento ideológico. O método dialético, tendo sido desenvolvido principalmente na obra de Marx, que também foi um dos fundadores do partido comunista, acabou por se confundir com o destino deste movimento, inclusive com os desvios, teóricos e práticos, ocorridos na trajetória do chamado socialismo real. Com a derrocada política do partido comunista, na ex-União Soviética e no leste europeu, tudo que se lhe ligava parece ter caído em desgraça. Mas seria totalmente irracional colocar na cambulhada dessa liquidação um método de fazer ciência, mesmo que esse método tenha surgido, como de fato surgiu, para a crítica da economia política do capitalismo. E aí vem a segunda advertência: o triunfo do capitalismo é inteiramente ilusório. O fato desse modo de produção ter entrado numa nova fase, com a globalização e o respaldo ideológico do neoliberalismo, não significa que seus problemas de raiz, que ensejaram a crítica socialista, tenham sido resolvidos. Ao contrário: o desemprego, a fome, a miséria, que se alastram por todo o mundo capitalista, inclusive nos seus centros de afluência e poder, estão aí como um triste atestado da incapacidade desse sistema de promover a sociedade a um nível de vida melhor. Mais que nunca, a crítica do capitalismo deve ser levada a cabo. Ela não é uma tarefa que se tenha esgotado com a publicação d'*O Capital* nem tornado irrisória com a queda do muro de Berlim. E o instrumento eficaz para sua realização é o método dialético, cujas pontas devem continuar sendo afiadas.

Cabe agora a terceira advertência preliminar, ligada às duas precedentes: este artigo, apesar do preâmbulo, não é um manifesto político ou um panfleto ideológico. As considerações que nele se contêm buscam o rigor científico. Redigido originalmente como parte da introdução de minha tese de doutoramento (Castanho, 1993), este artigo tem por finalidade intimar seus leitores com o método dialético, considerado como o método científico por excelência, e ressaltar seu perfeito ajustamento ao trato de qualquer matéria, em especial da histórica.

2 - O MÉTODO DO DISCURSO

Ainda é possível empreender o discurso do método? Ou essa empresa já é desnecessária e até irrisória? Sim, porque o núcleo de toda questão metodológica, em última instância, tem a ver com a lógica. E esta, como advertiu Kant, já disse tudo que tinha por dizer com Aristóteles.² Tudo? Já esta interrogativa, com ar de dúvida cartesiana, desinstala a questão de sua posição e relança-a na roda do moinho a que são levadas as águas do pensamento. A questão, por exemplo, de saber até que ponto uma lógica tradicional, formal, como a que foi empregada para construir o edifício da metafísica, pode dar conta de questões históricas, do ser em movimento no espaço e no tempo, é um problema que leva a repensar essa conformidade.³

Seja como for, todo discurso, até mesmo o coloquial, quanto mais científico, pressupõe um método. Omiti-lo, no preâmbulo de qualquer investigação que se pretenda séria, é, no mínimo, deixar de fazer uma sinalização importante.

2.1 - A dialética como reprodução viva da realidade viva

Recolocando a questão: é possível abordar uma realidade em movimento sem um instrumental adequado à captação desse movimento? É possível filmar uma cena de cinema com uma câmara fotográfica? Mesmo

(1) Sérgio E. M. Castanho, doutor em educação, ex-secretário de Cultura de Campinas (1975), é professor de história da Educação na UNICAMP.

(2) No Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que a lógica está completa desde Aristóteles. Trata-se da lógica como conjunto das regras formais do pensamento. Ela não lida com os objetos do conhecimento, mas com o entendimento e sua forma, sendo, assim, um vestibulo das ciências. (Kant, 1983, p. 9).

(3) Essa é a questão central de Henri Lefebvre, em sua obra *Lógica formal/lógica dialética* (1975).

que a câmara fotográfica registre diversos “momentos” da realidade cênica, o que faltará, no fim, é exatamente o movimento. É necessário, para reproduzir o movimento, que sejam filmados, por uma câmara especial de cinema, tantos fotogramas, representando os momentos da realidade cênica, quantos serão projetados por outro aparelho, igualmente especial, numa velocidade tal que, captada pela retina humana, tenha a virtude de eliminar os “buracos negros”, os *fadés*, destituídos de imagem. O resultado é o movimento, embora seja necessário advertir que não é o mesmo movimento da realidade cênica, mas uma leitura desse movimento pelos “olhos” da máquina. Mas também a realidade cênica não é a realidade da vida, porém a do roteiro. Que também não coincide à perfeição com a do estúdio, porque uma nova leitura foi feita pelo diretor do filme. O que este exemplo ilustra é que: primeiro, a reprodução dos movimentos da realidade, dê-se esta em que nível se der, exige um instrumental adequado; segundo, que este mesmo instrumental é dotado de movimento; e terceiro, que a adequação entre esses dois movimentos exige a intervenção de mais movimento.

Aplicando isso ao problema da realidade histórica, que nos fala mais de perto (e que, demais disso, é a instância privilegiada em que se dá o mundo cultural e físico enquanto passível de apreensão pelo homem), não é difícil concluir que, por ser ela extremamente móvel, e assim fugidia, o pensamento, ao confrontá-la, não tem mais do que três vias: a primeira é dizer que a ciência não se ocupa de tais assuntos imprecisos e imperfeitos, mas apenas daquilo que, perfeito em si, não se move: é a postura metafísica clássica. A segunda consiste em aceitar a história como objeto de ciência verdadeira, mas abordá-la ou incompletamente ou congeladamente: são as posturas do historicismo, do positivismo e, mais contemporaneamente, do estruturalismo. A terceira, que aqui nos interessa, é a *dialética*, capaz do prodígio de trazer a realidade viva ao pensamento vivo numa reprodução viva.

2.2 - UM EXEMPLO

Estudando a contribuição de Roland Corbisier à formação da teoria da cultura brasileira, dizia, em minha tese, que, mesmo nas fases que esse autor chamaria mais tarde de “ideológicas”, preocupou-se ele com a questão do método do pensamento e, de maneira mais ampla, com a teoria do conhecimento como um todo. “Só a filosofia”, dizia Corbisier em 1952 em conferência cujo texto foi posteriormente levado a livro, “nos torna capazes dessa reflexão metódica sobre os fundamentos, a

essência e a razão de ser das coisas, reflexão que as ilumina e explica, vinculando-as a esse sistema de relações e dependências que chamamos de mundo.” (1956). Dirá mais tarde: “... temos da história uma concepção dialética ...” (Corbisier, 1960). Em 1968, depois de amadurecer, como Gramsci, na prisão da ditadura, Corbisier aclara mais sua concepção do conhecimento: “O desdobramento das contradições obedece a uma lei geral, que Hegel formulou em sua obra (...). Essa lei, que coincide com o processo social e nos permite interpretá-lo (grifo nosso), é a dialética. Ao contrário da lógica formal, que é uma lógica da identidade, a dialética, no sentido hegeliano, é precisamente a lógica da contradição, que nos torna capazes de compreender e explicar o movimento da história.” (Idem, 1968, p. 139). Numa coletânea comentada de trechos de Hegel, Corbisier explicita melhor sua visão da dialética: “Há uma razão, uma racionalidade, uma ordem, interior, imanente ao próprio objeto, à própria realidade, e é essa racionalidade do real que se confunde com a racionalidade da razão, na unidade do real pensado que é o pensamento do real. A identificação do pensamento e do ser, da forma e do conteúdo, é o fundamento e a essência da lógica dialética, que não é uma lógica do pensamento separado do ser, mas a lógica do próprio ser, enquanto pensado.” (Idem, 1981, p. 17). Basicamente, o real é racional e se apresenta à consciência na história. Por conseguinte, para que haja ciência do real e para que essa ciência possa formular a lei - “o conhecimento do que não varia no que varia, do que não muda no que muda” (Id., 1986, p. 28), - é necessário poder captar o que muda dentro da mudança, ou seja, no próprio devir, que se compõe de momentos contraditórios: o que não é passa a ser, o que é deixa de ser. Cabe à ciência compreender a relação entre os momentos contraditórios do real: “Ora se a lei é sempre uma relação, uma relação dialética entre dois termos contraditórios, o universal e o particular, a unidade e a variedade, a permanência e a mudança, e, por ser essa relação, nos permite prever, como pretender que o imprevisto seja uma lei?” (Id., *ibid.*, p. 28).

Se, para captar a cultura brasileira e poder transformá-la de colonial em autêntica (seu projeto teórico sempre se voltou para a prática) e para compreender o Brasil como *nação separada de si mesma* a fim de lutar para que se *tornasse nação consciente de si mesma*, Corbisier necessitou de um instrumental dialético, era evidente que, para o trabalho de recuperação desse movimento teórico-prático, necessitaria eu também, no citado trabalho de doutoramento, de ferramenta do mesmo tipo. Procurei fazer essa recuperação na perspectiva histórica, isto é, com uma distância temporal que per-

mitisse o julgamento do conjunto desse movimento. Julgamento, por seu turno, que deveria ser feito, não desde critérios exclusivamente subjetivos, mas de valores revelados no próprio trato da matéria histórica. No que acabava coincidindo com a proposta de Hegel, na Filosofia do direito, onde a dialética é aquele “método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz suas determinações de maneira imanente ...” (Hegel, s. d., p. 52).

Penso que a dialética segue sendo, não apenas para o caso exemplificado, mas para o trato científico em geral, o caminho que melhor permite a compreensão de uma realidade dinâmica.

2.3 - DA APARÊNCIA À ESSÊNCIA

A imagem da realidade em movimento captada pela câmara dotada de movimento, reproduzindo o movimento numa projeção também produtora de movimento, parece-me bem ilustrativa. Mas carece de algumas precisões.

Em primeiro lugar, quanto à realidade. Quer se trate da natureza, quer se trate do homem ou do seu produto cultural (o número, por exemplo), a realidade da qual o pensamento se acerca é sempre *humana*, nisso em que está impregnada, no mínimo, do *interesse* do homem. Esse interesse, que é variável e se torna complexo, destaca partes da natureza, classificando-as para organizar seu conhecimento e poder dominá-las; e acaba por destacar a natureza em bloco, opondo-a a seu próprio mundo humano.

A realidade como um todo, que se opõe ao pensamento, enquanto objeto de conhecimento, mas que o inclui, não é dada abstratamente, porque a abstração já é uma operação humana. Ela é dada historicamente, o que significa que a própria mundanidade do mundo evolui no tempo. A maneira própria do homem de viver historicamente é a socialidade. É vivendo com os outros homens que o homem inventa o mundo, comunicando sua invenção e sendo dela comunicado pelos outros. Essa comunicação é a linguagem. Da coisa o homem evolui para a palavra, expressão simbólica da coisa. A socialidade desse processo resume-se no seguinte: in-

ventar o mundo significa, em primeiro lugar, apropriar-se dele para subsistir, daí decorrendo outros usos, cada vez mais complexos, do mundo. A apropriação do mundo implica transformá-lo. No inter-relacionamento dos homens para essa tarefa de transformar a natureza criam-se relações sociais, que, se por um lado determinam a cadeia simbólica, também são, na seqüência, determinadas por esta.

Dessa maneira, a realidade como um todo, e não apenas aspectos do real, é histórica e é social. A partir do momento em que se constitui, a história social do homem tem uma mediação que o acompanhará em todos os momentos: a da palavra, ou seja, se quisermos alargar o conceito, a da cultura. Marx e Engels indicaram esse processo magistralmente em *A ideologia alemã*.⁴

Isto do lado da realidade. O pensamento, por sua vez, é todo movimento, pois se insere no movimento da realidade e dela se destaca no ato de conhecimento. Destaca-se, mas não se estanca, a não ser quando o interesse, que o constitui, indica-lhe esta via. Neste caso, gera o monumento, que não é mais o pensamento vivo, mas seu resultado ideológico petrificado⁵.

De qualquer maneira, o primeiro grau do conhecimento é o entendimento, ou inteligência, capacidade mental de fragmentação do real em objetos distintos. O entendimento distingue-se da razão, que busca restabelecer a totalidade, o movimento total do real. (Lefebvre, 1975, p. 103).

O próprio real se dá a conhecer em partes, seja sob sua forma natural, seja sob a forma da práxis. Kosik (1989) alude à “práxis fragmentária dos indivíduos”. Aliás, ao conjunto dos fenômenos a penetrar na consciência dos indivíduos agentes, com imediatismo e evidência, Kosik (op. cit.) denomina, de maneira muito feliz, como o “mundo da pseudoconcreticidade”. A concreticidade do imediato é falsa, não porque não possamos acreditar no que percebemos, posição que representa a quintessência do idealismo, mas porque o que percebemos é parte do todo; e, assim, é abstrato, isto é, abstraído do todo que lhe dá sentido e concretude.

É por isso que a intuição, tanto a sensível (as sensações) quanto a racional (as evidências intelectuais), não fornece senão o vestibulo do conhecimento:

(4) “Desde o início pesa sobre o ‘espírito’ uma maldição: a de ser ‘oprimido’ por uma matéria que se apresenta sob a forma de camadas de ar agitadas, de sons, de linguagem, em suma. A linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe também para os outros homens, e portanto que existe igualmente para mim mesmo pela primeira vez, pois a linguagem, como a consciência, só nasce da necessidade, da exigência de intercâmbio com outros homens.” (Marx, Engels, 1965, p. 26).

(5) Muitas fontes referem esse pensamento de Lênin, inclusive Roland Corbisier, na entrevista que com ele mantive e que transcrevi como apêndice à minha tese de doutorado (Castanho, 1993, apêndice 1). Uma curiosa leitura da dialética e de sua transição do registro hegeliano para o marxiano é a *soviética*, de que nos dá conta Herbert Marcuse em seu *Soviet marxism*, especialmente o sétimo capítulo da primeira parte, *Dialectic and its vicissitudes* (Marcuse, 1958, p. 136-159).

o imediato. O conhecimento racional, que leva à superação da pseudoconcreticidade, é mediato. Para chegar à essência da coisa, ou coisa em si, o pensamento procede por mediações. O que distingue as mediações, dialéticamente consideradas, de categorias do tipo das kantianas é que as primeiras são outras coisas (e portanto são coisas, mesmo sendo outras), que se relacionam, determinam e servem de mediação para conhecer a coisa de que se trata, enquanto as segundas são pressuposições do próprio pensamento.

Da mesma maneira como a dialética opõe o mediato ao imediato, ela também opõe o concreto ao abstrato. Para Lefebvre, o que os empiristas chamam de "concreto", a dialética chama de "abstrato". E, citando Hegel: "Se o verdadeiro é o abstrato, ele é o não verdadeiro." (Hegel, apud Lefebvre, op. cit., p. 111, nota 11). Como o concreto é o que resulta do relacionamento dos elementos, numa riqueza progressiva de determinações, por via de mediações, ele é resultado. Mas, sob outro aspecto, ele é também ponto de partida. Porque o "objeto de pensamento" não é a experiência sensível enquanto "caos de sensações", mas é sua organização num primeiro nível. Podemos esquematizar, dizendo que o conhecimento tem como ponto de partida o particular concreto e como ponto de chegada o universal concreto.

O caminho é feito pela análise e pela síntese, que são "momentos" em relação ao desenvolvimento do todo. A análise, ou momento analítico, consiste de decompor uma realidade complexa em seus elementos. A síntese, que é a operação da razão, consiste de situar os momentos reais no todo real, recuperando seu movimento. Exatamente como na imagem da filmadora. Esse "movimento mais elevado da razão", no qual "as aparências separadas passam umas nas outras", superando-se, é o movimento dialético. Segundo Hegel, seu fim último é "atingir o contrário de uma representação, que lhe aparece, quer como sua contradição num ceticismo concludente, quer (...) como aproximação da verdade, meio termo muito moderno." (Hegel, op. cit., p. 52). Em outras palavras, o mundo das representações, a percepção sensível, das "aparências separadas", na medida em que seja tomado como o único acessível ao homem, gera inevitavelmente o ceticismo, ou incapacidade radical de conhecimento essencial. Hegel, ironicamente, vê um ceticismo radical, que nega terminantemente o acesso à verdade, "concludente"; e um outro ceticismo, colocado no "meio termo", que admite uma "aproximação da verdade".

A dialética, como concepção, e o método dialético, como instrumento, constituem um realismo radical: "A

realidade é interpretada, não mediante a redução a algo diverso de si mesma, mas explicando-a com base na própria realidade, mediante o desenvolvimento e a ilustração das suas fases, dos momentos de seu movimento." (Kosik, 1989, p. 29). O horror à redução - o reducionismo é o método do 'nada mais que', diz Kosik (op. cit., p. 28) - marca os esforços contemporâneos da dialética, que, mesmo quando se auto-rotula de "materialista", envolve essa identificação em tais precisões que pouco sobra do rótulo inicial. Nesse sentido, a matéria é cuidadosamente diferenciada da natureza, na crítica ao spinozismo; da físis, na crítica ao fisicalismo; do sensual, na crítica ao materialismo sensualista à Condillac; e, enfim, de todo e qualquer outro substrato, seja ele a idéia, o espírito, a razão - e a própria matéria, no limite.

Essa apreensão do real por via do real - de cujas determinações iniciais (negatividade, ser e nada, qualidade e quantidade) não cuidarei aqui - progride através de contradições determinadas. A contradição, que é a categoria central da dialética, não é a "negação formal" do senso comum, que exclui o termo negado. Ela inclui o negado, para superá-lo numa síntese de grau superior. A contradição não é, porém, uma simples "categoria de pensamento"; ela é o próprio modo de ser do real. Não fosse assim e recairíamos no idealismo. Por ser contraditório, o real fornece ao pensamento o instrumento para sua própria explicação. Por isso podemos dizer que a contradição é simultaneamente modo de ser do real e categoria de pensamento: porque o pensamento pensa a realidade a partir da própria realidade. Explicando-a: porque *ex-plicare* significa des-dobrar.

As categorias, a começar da contradição, são instrumentos, saídos da realidade objetiva, apropriados pelo pensamento para explicar a mesma realidade. Elas não têm força própria, não são transcendententes à realidade objetiva (como queria Kant); são-lhe imanentes, podendo-se dizer que vêm e voltam da e para a realidade e o pensamento, servindo para expressar, no movimento do pensamento, o movimento do real.

Por ser uma lógica "do movimento, no movimento", a dialética supera a lógica formal, considerando-a como momento do entendimento, da decomposição ou análise do real. Permanecer no nível do entendimento, que é em suma a proposta do formalismo, significa congelar o real. Na nossa imagem da filmadora, seria o mesmo que considerar o real como um dos fotogramas que compõem seu movimento.

A contradição supera a identidade. Este superar não significa que não há a identidade; mas que há a identidade, há a diferença e há a relação entre ambas. O

senso comum, por via de regra, permanece apenas no nível do idêntico e do diferente, não os relacionando.

A interação universal supera o finalismo e a ação recíproca supera a causalidade. É assim que se desenha a lógica do concreto, que, é bom acentuar, não derroga a lógica formal, mas a engloba, de maneira mais compreensiva.

Ao tratar desta matéria sob a epígrafe do método, não se pode deixar de considerar que simultaneamente estão sendo colocadas as questões do conhecimento em geral, ou gnosiologia, e do conhecimento rigoroso e estruturado, ou epistemologia. É o que tenho procurado fazer.

Pois bem: todo conhecimento tem uma ambição, que é a de ir além daquilo que é imediatamente dado. O exemplo de Hegel da semente, completado pelo da educação, é inteiramente ilustrativo. "Com a semente", diz Hegel, começa a planta, mas a semente é, ao mesmo tempo, o resultado de toda a vida da planta: esta se desenvolve para a produzir." (Hegel, 1965, p. 78-79). E logo adiante: "O homem só é o que é pela educação, pelo treinamento. Imediatamente, ele só é a possibilidade de se tornar o que deve ser, quer dizer, racional, livre: imediatamente, ele é só sua destinação, seu dever-ser." (Id., *ibid.*, p. 79). Visto que o conhecimento, ao se deparar com a semente, exige ir adiante, do mesmo modo, ao se deparar com o indivíduo humano, não se satisfaz com os dados de que imediatamente se apossa. Em um e outro caso, há uma ânsia por conhecer a "formação", seja a da planta, seja a do homem com quem se tem um primeiro contato. Porque a formação, ou a história do indivíduo, enriquece-o de determinações e permite ir além da aparência.

Esse além da aparência é o que distingue o mundo fenomênico do mundo essencial. E o que caracteriza este último é que ele é "mais real" do que o imediato; ou seja, nele a coisa é a um tempo enriquecida e depurada. Enriquecida de conexões. Depurada de dissimulação. O pensamento começa por captar o ser como ele se manifesta; mas - e aqui está o específico da dialética - penetra-o e acompanha seu movimento. Porque não há uma separação absoluta entre o fenômeno e a sua essência. A maneira como a coisa se manifesta não é a coisa, mas faz parte da coisa. De jeito que, seguindo pela outra mão, assim como a coisa reflete-se em nós na aparência, assim nós, pela reflexão, passamos por sua aparência e chegamos à sua essência. Em linguagem hegeliana, a aparência é um "momento" da essência, pois é como esta se mostra no fenômeno; mas é também

um momento da reflexão, porque é no fenômeno que buscamos a essência. Esta é uma das muitas maneiras de se dizer que o real é racional e que o racional é real.

No entanto, assim como está no fenômeno, a coisa também não está nele: o mundo fenomênico é verdade e dissimulação. Por outro lado, há fenômenos mais e menos essenciais. Existe uma hierarquia entre os fenômenos. Exatamente porque certos fenômenos estão mais carregados de dissimulação, são menos permeáveis ao pensamento na tentativa de os penetrar e localizar suas determinações. O momento do conhecimento é o momento em que o pensamento atinge a totalidade das determinações da coisa.

Já se vê, e mais se verá quando precisarmos as condições histórico-sociais em que se processa o conhecimento, que há um movimento de mão dupla entre a realidade imediata, ou aparência, e a realidade mediata, ou essência. Como totalidade, ou "conjunto de determinações", a realidade essencial é mais rica do que a aparência. No entanto, como na essência só comparecem os aspectos responsáveis por sua formação, outros aspectos, negligenciáveis, foram abandonados pelo pensamento; e, neste sentido, como amálgama de determinações essenciais e não essenciais, a realidade imediata sói ser mais rica do que a essência. Dessa mão dupla resulta que a cotidianidade, rica de profusões, é condição para um pensamento vigoroso; mas o perder-se no cotidiano é desolador. É necessário que o pensamento; enriquecido pela totalidade teórica, retorne ao cotidiano, iluminando-o com os conceitos a que acedeu.

E assim chegamos ao *conceito*.

Em Hegel, a primeira seção da lógica é a doutrina do ser; a segunda, a doutrina da essência; a terceira, a doutrina do conceito (Hegel, 1988, p. 136). As três seções da lógica correspondem, dialeticamente, aos momentos do conceito. E equivalem, em *O Capital*, segundo observou Kosik (op. cit., p. 16, nota 4), às articulações que levam da representação, do ser abstrato, da falsa consciência, ao conceito, ao mundo real, à consciência real.

O primeiro momento é absolutamente lógico-formal. Partindo da multiplicidade dos fenômenos, da maneira como se apresentam à consciência imediata, o pensamento abstrai-lhes as notas individualizantes e atinge suas características gerais. Neste sentido, o conceito é um "pensamento", como diz Lefebvre, e fornece o "ser abstrato". Mas é importante observar que, já nesse primeiro momento, o conceito é derivado da prática, pois é no mundo cotidiano que temos, pelas sensações, os primeiros contatos com as coisas. O segundo momento é qualitativamente superior: superando o abstrato da

representação, a conceituação consiste de descobrir todas as conexões essenciais, e assim se revela como o máximo de concretude e de objetividade. O ser abstrato e a essência são, pois, dois momentos do conceito. O terceiro é a prática. Como o primeiro já tinha sido, o terceiro é um retorno; mas um retorno "acrescido". Hegel, na passagem citada, diz que o ser retorna a si mesmo e a seu "estar-em-si-evolvido", expressão que Corbisier, com muita felicidade, traduz como "seu ser-desenvolvido-junto-de-si" (Corbisier, 1981, p. 51). Em outras palavras, o ser abstrato, enriquecido de determinações, retorna à prática, como ser concreto. De sorte que a determinação mais elevada do conceito é a sua determinação prática.

O que estamos acompanhando é um movimento, que vai da imediatidade ao conceito e retorna ao ponto de partida, só que num plano superior. Nesse movimento, cuja figura é a espiral, não o círculo, que antes se prestaria à imaginação do eterno retorno, a realidade imediata, contraditada, é superada; ao mesmo tempo, revela-se ligada a seu contraditório. A categoria dialética correspondente a esse movimento é a da *superação*: a volta ao passado, ou ao momento inicial, depois de ter chegado ao momento superior. Além de ser a figura mais conhecida da dialética, na tripartição de domínio público tese-antítese-síntese, o movimento que vimos de descrever levamos à realização mais perfeita da dialética: a *idéia*.

A *idéia*, no dizer de Lefebvre, é o cume da lógica concreta: "é a unidade de todas as grandes noções opostas que o entendimento separou." (Lefebvre, 1975, p. 251). Na *idéia* unificam-se o real e o conceito, o sujeito e o objeto, a essência e a existência, a teoria e a prática.

É preciso ter claro, ao falar da *idéia*, que ela comporta uma visão idealista, em que é absolutizada como início e como fim, ou como substrato a que se reduz toda a realidade, e uma visão que nega a um tempo o formalismo e o reducionismo. Esta é a visão propriamente dialética e é a ela que alude Lefebvre quando proclama que foi capaz de "restituir à *idéia* sua plena realidade", representando, assim, "a superação do idealismo metafísico e do materialismo unilateral (incompleto e igualmente metafísico porque mecanicista)." (Id., ibid., p. 252).

Dessa maneira, a *idéia*, dialeticamente considerada, não é um ente de outro mundo, mas é o horizonte, ou "lei tendencial", em que os contrários se unem e os parciais se totalizam, sendo certo que tal unidade e tal totalidade não são enxertos "de fora".

2.4 - Do idealismo ao historiocriticismo

A concepção dialética, que vê o real como contraditório, e o método dialético, nela baseado, que toma a contradição como o principal instrumento de captação do real, foram, no seu sentido moderno, obra de Hegel. Mas é a partir da crítica da economia política do capitalismo empreendida por Marx que a dialética, como concepção e como método, ganharam sua feição de contemporaneidade. Mesmo que Lênin tenha dito que a chave para ler *O Capital* seja a *Lógica* de Hegel⁶, não resta dúvida de que há uma crise de passagem do sistema idealista hegeliano para o a concepção histórico-crítica marxiana. Diz Horkheimer: "Enquanto a articulação dessa dialética emerge, no caso de Hegel, a partir da lógica do Espírito Absoluto, a partir de sua metafísica, a apresentação marxista, ao contrário, rejeita a idéia de qualquer concepção logicamente supra-histórica que proporcione a chave para a compreensão da história" (Horkheimer apud Slater, 1978, p. 75). Não é necessário procurar na obra de Hegel passagens especiais que corroborem essa afirmação. Ela está presente na totalidade da obra do filósofo. O espírito é o começo e o fim no sistema de Hegel. A história é o *locus* da revelação progressiva do espírito. Tudo aquilo que a reflexão contemporânea apresentou como crítica ao reducionismo pode aplicar-se a Hegel no sentido de que a totalidade do real "reduz-se" ao espírito, ou à *idéia*, sua tradução lógica. Já na concepção de Marx, e ainda segundo Horkheimer a teoria emerge "a partir do estudo de homens reais vivendo sob condições históricas específicas. As leis passíveis de serem descobertas na história não são construídos *a priori*, nem um registro de fatos a partir de um observador supostamente independente, mas produtos de uma reflexão da estrutura dinâmica da história, por um pensamento que está ele mesmo envolvido numa prática histórica." (Id., ibid, p. 75, nota 236).

O ponto nodal da passagem do idealismo hegeliano para a concepção dialética marxiana está com clareza colocado nesse texto de Horkheimer. Enquanto a dialética hegeliana emerge da metafísica do espírito, constituindo-se numa concepção supra histórica para explicar a história, a de Marx surge da própria história, num duplo sentido: ela é a história (ou "a estrutura dinâmica da história") e ela é *dada na* história, captada por um pensamento "envolvido numa práxis histórica".

A polêmica de Karl Korsch com o marxismo dos epígonos, e particularmente com Renner, Kautzki e

(6) A perda contemporânea da centralidade do trabalho deve ser entendida como uma *mudança formal* nas relações de produção. As novas formas do trabalho (e conseqüentemente de sua organização) não significam o desaparecimento da oposição fundamental do capitalismo: capital *versus* trabalho. Apesar do esforço do neoliberalismo, que é a nova ideologia a serviço do capital, em provar o contrário, a luta dos trabalhadores pela recuperação de sua essência humana segue em frente, mesmo tendo contra si recursos financeiros e técnicos jamais imaginados pelos socialistas do século passado.

Lênin, dizia respeito a questões desse tipo. Uma delas era a afirmação de Lênin de que Marx teria apenas invertido o sinal de Hegel, substituindo a perspectiva idealista que está na base de seu método dialético por uma "nova perspectiva filosófica, não mais 'idealista', mas 'materialista'" (Korsch apud Slater, op. cit., p. 65 e também Korsch, 1984). Isso significaria uma simples troca de nome: o que em Hegel se chamava espírito, em Marx passaria a chamar-se matéria. Korsch, de início, e Horkheimer, depois, insurgem-se contra essa espécie de "continuidade metafísica". No seu entender, Marx não propôs uma nova filosofia, materialista, para se opor ao idealismo alemão em geral e ao hegeliano em particular. O que Marx fez foi uma crítica de raiz às condições históricas em que prosperou o idealismo. E o que propôs foi um movimento prático para transformar a realidade histórica geradora desse modo de pensar, juntamente com um movimento teórico que representasse a negação, no pensamento, dessas bases históricas. Esse o sentido da crítica à economia política do capitalismo.

Esse movimento histórico-crítico tem seu *momento prático* na luta dos trabalhadores, expropriados de sua essência humana pelo capitalismo, para reverterem essa situação, revolucionando a estrutura econômica, social e política que os mantém em privação; e seu *momento teórico* na reflexão sobre essa prática, gerando um novo modo de pensar que permita captar a verdade dessas relações sociais mantidas ocultas pelo pensamento dominante.

Feita essa precisão, é possível estabelecer, com Korsch, o *significado dialético* da continuidade dialética. A filosofia clássica alemã, que tem seu ponto culminante em Hegel, coincide também com a culminância do movimento revolucionário da burguesia. E o novo modo de pensar, de que a crítica da economia política feita por Marx é o início, representa a tomada de consciência da classe dos trabalhadores assalariados, gerado no próprio seio do modo de produção burguês. Este modo de pensar colide com o anterior. É mesmo sua antítese teórica, assim como o modo de ser do trabalhador assalariado colide com o modo de ser do proprietário dos meios de produção. Mas, assim como o resultado do conflito social não significa acabar com a sociedade ou com o homem, mas realizá-los, pela plena socialização deste e a plena humanização daquela, suprimindo a socialização abstrata do capitalismo e seu falso humanismo; assim também o resultado da crítica teórica não é a supressão da

filosofia, mas sua superação, o que significa elevá-la a um nível mais aperfeiçoado.

Ora a superação, como já tínhamos visto na imagem da espiral, recupera o superado num nível acima. Penso ser assim que a dialética, formulada por Hegel, é recuperada pelo movimento teórico iniciado por Marx e seguido, até nossos dias, pelos que baseiam sua reflexão na luta dos trabalhadores⁷. Esse movimento, no dizer de Korsch, "deve ser considerado, em sua essência, uma filosofia: ou seja, uma filosofia revolucionária, que vê sua função filosófica em assumir, em determinada esfera da realidade, isto é, ao nível filosófico, aquela luta revolucionária deflagrada simultaneamente em todos os níveis da realidade social existente até o momento, para, ao final, efetivamente superar, desta forma, juntamente com a superação de toda a realidade social, também a filosofia que pertence a esta realidade, ainda que como seu complemento a nível ideal." (Korsch, 1984, p. 30-31).⁸

Essa superação, tanto no momento de exclusão quanto no de inclusão, Marx nos fornece, de maneira muito rica e viva, no segundo *Manuscrito*, no capítulo intitulado Crítica da filosofia dialética e geral de Hegel (Marx, *Manuscritos ...*, in: Fromm, 1962, p. 157). Mas, para quem torce o nariz aos *Manuscritos*, por serem anteriores ao "corte epistemológico" que, para Althusser (1966, p. 23), ocorre entre o primeiro e o segundo Marx, um texto esclarecedor pode ser o da Introdução à crítica da economia política, onde Marx dedica um capítulo, o terceiro, exclusivamente à questão metodológica (Marx, 1982, p. 14).

Fundamentalmente, o caminho metodológico marxiano é o que estamos percorrendo neste artigo, com as determinações históricas de Marx na crítica à economia política do capitalismo. Assim, todo pensamento procura alçar-se das representações, onde o real é fragmentário e abstrato, ao conceito, máximo de concretude do real na sua riqueza de determinações. Marx: "O conceito é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação." (Id., *ibid.*, p. 14).

Nesse texto, diz Marx que a filosofia trabalha com categorias, as quais são a expressão dos conceitos.

(7) Uma das preocupações constantes de Korsch é a de convocar os teóricos socialistas para a tarefa de fazer a crítica teórica à realidade e não à crítica de Marx à realidade.

(8) Uma das preocupações constantes de Korsch é a de convocar os teóricos socialistas para a tarefa de fazer a crítica teórica à realidade e não à crítica de Marx à realidade.

Aceitando a categorização como a maneira específica do trabalho filosófico, com o qual não manifesta qualquer oposição de princípio (ao contrário do que disseram muitos epígonos quando proclamaram “a morte da filosofia”), o que Marx faz questão de acentuar é que a pretendida universalidade das categorias em si é abstrata e sua validade, sempre histórica: “... até as categorias mais abstratas - precisamente por causa de sua natureza abstrata, - apesar de sua validade para todas as épocas, são, contudo, na determinidade dessa abstração, igualmente produto de condições históricas, e não possuem plena validade senão para essas condições e dentro dos limites destas.” (Id., *ibid.*, p. 17).

2.5 - DA INVESTIGAÇÃO À EXPOSIÇÃO

Isso posto, vejamos de que maneira trabalhar - que, aliás, é só para isso que serve o método. Kosik lembra, como sempre apropriadamente, que Marx distinguia o *método da investigação* e o *método da exposição* (Kosik, *op. cit.*, p. 31).

Aquilo que se denomina método dialético, do qual venho tratando neste artigo num nível bastante grande de generalidade e de cujas leis e regras práticas não haverá tempo e espaço para tratar, ficando para uma próxima ocasião, esse método, já na investigação de um problema, distingue-se de qualquer outro.

O primeiro passo é a aproximação da matéria pertinente ao problema, recorrendo às fontes em que ele se manifesta, assegurando-se um pleno domínio de todo o material. Tratando-se de um trabalho teórico (como foi o da tese de doutoramento em que arrisquei as presentes considerações metodológicas), o material deve ser agrupado segundo o critério das totalidades temáticas. Ao material, assim reunido, devem ser trazidas todas as determinações históricas aplicáveis. O que não puder ser considerado a partir da situação histórica em que foi produzido é negligenciável numa investigação dialeticamente orientada. Este primeiro grau corresponde à fase de representação, onde o importante é garantir a quantidade de informações. A ele se segue a análise, ou decomposição do material, buscando-se a forma de seu desenvolvimento. A verdade de um fato não está no fato, ao contrário do que pensam os positivistas, mas na maneira como o fato se desenvolve. Da mesma maneira, uma informação, dentro de uma investigação científica, não se reduz à sua materialidade, como um *bite* de computador. Ela é também o seu desenvolvimento e isto tem a ver não só com o processo lógico de seu afloramento, mas com sua produção histórica. Na pesquisa teórica, que tende à formação de conceitos, é nesta

fase que se determinam as *categorias* aplicáveis ao assunto, sem embargo do caráter de necessidade que as de contradição e totalidade possuem na orientação dialética. E assim se chega ao terceiro grau, que coroa a pesquisa: a busca da unidade. A variedade de informações, agrupadas tematicamente, mas ainda assim múltiplas, deve confluir para a unidade. O momento da unidade não é um apagar totalitário das diferenças; mas é a demonstração da coerência interna de uma determinada forma de desenvolvimento. Graças a isso, ela se torna *explicativa*. Estes graus de pesquisa estão fartamente ilustrados na *Introdução* de Marx (1982), para a qual remeto o leitor interessado. Trata-se de texto de extrema clareza e de grande vigor. A passagem do abstrato ao concreto, no caso, por exemplo, do conceito de “população”, é ali tratada magistralmente. Também a força explicativa da unidade mais complexa, ou determinada, em relação às totalidades menos complexas, porque menos determinadas, como é o caso da anatomia do homem em face da anatomia do macaco, ali se contempla de forma cabal.

“A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*.” (Marx, 1983, p. 20). Nesta passagem do Posfácio à segunda edição de *O Capital*, em que Marx se rejubila com a compreensão que sua obra tinha encontrado mesmo por parte dos seus adversários, está a linha divisória entre a pesquisa e a exposição. No início era a confusão: *in principio erat chaos*. O ponto de partida da investigação não contém o ponto de chegada, e é por isso casual, arbitrário. Depois que a pesquisa está completa, e o pesquisador já está de posse de seus resultados, o caótico passa a ser ordenado. A “vida da matéria” a que alude Marx, e que não é senão a realidade objetiva, contraditória em si, depois da ordenação por que passa no pensamento, ou, na expressão marxiana, “espelhada idealmente”, passa a se apresentar tão tranquilamente que chega a figurar “uma construção *a priori*”, coisa que está longe de ser.

Aqui se inicia a exposição, cujo método representa uma inversão em relação à investigação. É que na exposição o começo já contém o fim. Por isso, não é arbitrário; é necessário. “Expor”, do latim *exponere*, é “pôr para fora”, na escrita ou na fala, “aquilo que está dentro”, no pensamento. A exposição coincide, assim, com a explicitação de uma totalidade já conquistada. “A ignorância do método da explicitação dialética (fundada

sobre a concepção da realidade como totalidade concreta) conduz ou à subsunção do concreto sob o abstrato, ou à omissão dos termos intermédios e à construção de abstrações forçadas", diz Kosik (op. cit., p. 32). Explicitando as conquistas já realizadas, a exposição não omitirá as contradições com que a pesquisa trabalhou nem chegará a abstrações não permitidas pelo desenvolvimento da investigação. Ela reproduzirá o caminho tormentoso da captação do real. E assim será rigorosamente conforme à dialética, que "é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade, o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico." (Id., *ibid.*, p. 32).

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. **Análise crítica da teoria marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- CASTANHO, Sérgio E.M. **Nasce a nação**: Roland Corbisier, o nacionalismo e a teoria da cultura brasileira. Campinas: Faculdade de Educação, UNICAMP, 1993. 193 p. (Tese, doutorado em Educação).
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Moderna, 1982.
- CORBISIER, Roland. **Formação e problema da cultura brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: MEC-ISEB, 1960.
- _____. **Hegel: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- _____. **Introdução à filosofia**. Tomo 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- _____. **Reforma ou revolução?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. **Responsabilidade das elites**. São Paulo: Martins, 1956.
- FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **La raison dans l'histoire: une introduction à la philosophie de l'histoire**. Paris: Union Générale d'Éditions, 1965.
- _____. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães, s.d.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. Tradução por Pedro L. Goergen. Campinas: UNICAMP, 1984. (Reprodução xerográfica).
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal/lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- MARCUSE, Herbert. **Soviet marxism**. Columbia, EUA: Columbia University Press, s.d.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 5 v. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã e outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- SLATER, Phil. **Origem e significado da escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.