

# DIALÉTICA – A GRANDE MISTIFICAÇÃO

Francisco de Paula Souza  
Instituto de Filosofia-PUCCAMP

## PARTE I

### INTRODUÇÃO

Num momento histórico de suma relevância para a humanidade, em que assistimos à crise dos valores que tradicionalmente ofereceram amparo e consistência aos diversos componentes culturais da civilização ocidental, cabe, mais do que nunca, ao filósofo a tarefa, inadiável e de extrema responsabilidade, de avaliar, criticar e justificar perante a própria consciência e perante a consciência de seus contemporâneos, a verdade eventual de posicionamentos que constituem o legado de pensadores do passado e que permanecem presentes ainda hoje ditando normas, impondo comportamentos e direcionando interpretações das realidades com as quais convive o homem no mundo contemporâneo. É essa a missão do filósofo, da qual se sentia claramente investido Sócrates, um dos mais ilustres representantes da filosofia, em todos os tempos, quando dizia a seus concidadãos: "... se me eliminardes... permaneceréis adormecidos o resto de vossas vidas..."<sup>1</sup>. O desempenho desse compromisso se impõe ainda na medida em que atende à exigência de radicalidade que caracteriza a própria filosofia: nada deve o filósofo admitir que não se proponha de forma racionalmente justificada, pelo menos nos seus aspectos fundamentais, à sua consciência.

Ora, uma das teorias pertencentes ao patrimônio da cultura filosófica contemporânea e que, no contexto do pensamento brasileiro atual, se propõe, por vários de seus representantes autóctones, como inquestionavelmente segura para a sustentação de uma interpretação objetiva, consistente e adequada da realidade, é, sem dúvida, a teoria fundamentada sobre a concepção dialética do real. Inúmeros pensadores brasileiros, de-fato, consideram, hoje, a dialética como o instrumento teórico mais adequado para que se possa chegar ao conhecimento da realidade na sua mais autêntica e objetiva concreticidade. A dialética representa, segundo esses pensadores, o único instrumento capaz de superar

as limitações do conhecimento humano na sua tentativa de compreensão das coisas do mundo em que vivemos.

Impõe-se, por conseguinte, ao filósofo exercer sua reflexão crítica no sentido de estabelecer ou rejeitar a validade e a consistência das atribuições conferidas à dialética, justificando-lhes a verdade eventual ou, ainda, renunciando decididamente à dialética em base à evidência de sua inadequação para uma objetiva interpretação da realidade.

Fundamentados na reflexão crítica a que iremos submeter as posições tradicionalmente aceitas no que concerne à dialética, quer nos parecer que a dialética constitui a grande mistificação a que estiveram sujeitos inúmeros pensadores desde os tempos de Hegel até este desorientado final de século. A denúncia da dialética como a grande mistificação que dominou o pensamento ocidental neste século e meio de sua história constitui o objetivo deste artigo e a nossa hipótese de trabalho.

### A dialética em Hegel

Através da multiplicidade de influências sobre ele exercidas quer pelo romantismo alemão como até mesmo pela filosofia platônica<sup>2</sup> que o solicitam a certa ânsia de "evasão" do mundo real, o pensamento hegeliano representa historicamente a passagem do subjetivismo kantiano para o imanentismo absoluto de um idealismo levado às suas últimas conseqüências em que a Idéia se constitui na suprema e única realidade.

O princípio de imanência se instaura, então, em toda a sua potencialidade reducionista do real à Idéia, conduzindo fatalmente a uma hermenêutica da realidade em que "não o finito é real, mas o Infinito"<sup>3</sup>. Realiza-se, assim, a identificação, absolutamente fundamental para a filosofia hegeliana, entre real e racional<sup>4</sup>. Nessa identificação se alicerça o princípio metafísico básico da filosofia de Hegel pelo qual não há distinção entre o Pensamento absoluto e o Ser absoluto. No imanentismo radical em que Ser e Pensamento se identificam, em que o ser é negado no Pensamento, porquanto "o ser, o imediato indeterminado é, segundo Hegel, na realidade, nada"<sup>5</sup>, se assenta o mais estrito monismo na interpretação do real, em conformidade com a linha mais coerente do pensamento idealista, tomado sempre de profunda aversão a qualquer forma de dualismo realista mediante o qual se pretenda admitir a transcendência, perante o Sujeito, de realidades e valores. O Absoluto, identificado com o Espírito "que nunca está em repouso, mas é concebido sempre num movimento progressivo"<sup>6</sup>, é pensado como unidade de finito e infinito e necessita do mundo para a sua auto-realização, a ponto de que, no dizer de Hegel, "sem o mundo Deus não é Deus"<sup>7</sup>. Por isso mesmo "nada é o que é senão em virtude do todo de que faz parte"<sup>8</sup>. Conseqüentemente, a concepção hegeliana do real se demonstra rigorosamente monista, porquanto na unidade funda-

mental do Todo se desvanece a multiplicidade dos seres finitos, destituídos, em si mesmos, de qualquer consistência ontológica. Na identidade originária do Espírito absoluto cancelam-se todas as alteridades, não restando, além das fronteiras da Idéia, em cuja imanência Ser e Pensamento se identificam, qualquer possibilidade de autêntica autonomia por parte de tudo quanto pretenda se afirmar em contraposição à unidade absoluta da Idéia.

Afirmada, entretanto, a unidade fundamental da Idéia — enclausurada no interior das fronteiras de sua própria imanência, na sustentação de sua originária identidade — incumbe ao filósofo, como tarefa inadiável, se posicionar perante a multiplicidade dos seres, buscando justificar a abertura do Infinito para o finito, a passagem do Uno para o múltiplo, a transição da realidade suprema da Idéia para o devir das coisas do mundo.

Como justificar, porém, essa passagem a partir do imanentismo que aprisiona a Idéia no círculo fechado de sua própria unidade e identidade?

Ao filósofo de Stuttgart não resta, coerentemente, outra alternativa senão apelar para a intermediação do negativo, porquanto na imanência da Idéia naufragara a consistência ontológica de qualquer positivo exterior à Idéia, visto que, como anteriormente observamos, para Hegel, “não o finito é real mas o Infinito” e “o ser, o imediato indeterminado, é, na realidade, nada”<sup>9</sup>. Assim, no pensar de Hegel, o negativo é “a energia do Pensamento, do Eu puro”. Pelo “poder prodigioso do negativo”, o Espírito ultrapassa as suas fronteiras na busca de sua autorealização e “só alcança a sua verdade quando encontra a si próprio no absoluto esfacelamento”<sup>10</sup>. Conseqüentemente, pela participação mediadora do negativo, desencadeia-se o processo dialético através do qual o Espírito absoluto passa a evoluir, procedendo, dialeticamente, mediante a natureza e a História, à reconquista de si mesmo.

Pode, entretanto, o negativo sustentar oposição efetiva perante a realidade única e suprema da Idéia?

É óbvio — mas não será descabido lembrar — que qualquer oposição que se apresente como real deve necessariamente se fundamentar sobre a realidade dos extremos dessa oposição. Entre extremos não reais é impossível existir oposição real. Por conseguinte, perante a realidade única do Espírito absoluto, o ser finito, reduzido, em sua indeterminação a nada, não apresenta, na sua inconsistência ontológica, a menor possibilidade de sustentar oposição efetiva e real. A oposição que ele tem condições de amparar não ultrapassa as possibilidades de uma oposição meramente pensada, simples produto da atividade mental, puro ente de razão.

No pensar de Hegel, entretanto, em conseqüência da identificação prévia e fundamental entre o real e o racional<sup>11</sup>, tudo quanto se verifica no plano do racional passa a se efetivar também no âmbito do real.

Obviamente, então, a negatividade que, pela sua inconsistência ontológica, não apresenta, numa perspectiva realista, qualquer possibilidade de sustentação de oposição real perante a realidade única e suprema da Idéia, adquire, no pensamento idealista de Hegel, plenas condições para se opor **realmente** ao Espírito absoluto que faz, então, da sua contemplação do negativo face a face e do seu permanecer junto dele "a força mágica que converte o negativo em ser"<sup>12</sup>.

Que tipo de oposição passa, então, a vigorar, no pensamento idealista de Hegel, entre o negativo e o Ser ?

A esta altura da nossa análise, nos deparamos com célebre questão que divide os intérpretes do pensamento hegeliano: a dialética de Hegel implica, de-fato, a superação ou o abandono do princípio de não-contradição ?

Na tentativa de resposta a essa questão, cumpre observar, de acordo com nossa convicção, que, na perspectiva monista em que se coloca Hegel ao afirmar a realidade única e suprema da Idéia, negada qualquer consistência ontológica ao ser finito, toda oposição à Idéia — porque ela, a Idéia, resume em si toda a realidade — estabelecerá com ela oposição radical e, por conseguinte, oposição por contradição e não por simples contrariedade.

Tal oposição por contradição — expressão, no interior da concepção monista professada por Hegel, da intermediação do negativo como exigência para a evolução da Idéia no processo dialético — não pode evidentemente constituir-se numa oposição estática, inerte, em que os extremos apenas se defrontam. Exigência fundamental do processo dialético é que a oposição radical entre os extremos se apresente como contradição instável que deva necessariamente ser superada para que se resguarde o dinamismo do próprio processo dialético. A instabilidade da oposição radical entre a Idéia e o ser finito só pode ser garantida logicamente pelo reconhecimento, por parte de Hegel, da validade funcional do princípio de não-contradição. Porque "o ser não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto"<sup>13</sup>, todas as oposições por contradição que se manifestarem como etapas do processo de evolução da Idéia deverão ser necessariamente ultrapassadas e superadas. Essa necessidade de superação das contradições inerentes às coisas do mundo real, porquanto, segundo Hegel, "todas as coisas são em si mesmas contraditórias"<sup>14</sup>, se impõe até o momento final do processo dialético em que o Espírito reconquista a sua identidade inicial e se resolvem todas as contradições. De fato, no pensar de Hegel, o Absoluto "é essencialmente resultado e é o que, na verdade, é apenas no "fim", porquanto "o resultado se identifica com o começo somente porque o começo é o fim"<sup>15</sup>. Na verdade, na perspectiva estritamente monista em que Hegel se coloca — perspectiva em que tudo

parte do Absoluto, na sua identidade fundamental, para a ele retornar através da reconquista de si mesmo em sua identidade originária — não há lugar para contradições definitivas.

Não pode, por conseguinte, a dialética hegeliana se desvencilhar do princípio de não-contradição. Pelo contrário, ela o exige como pressuposição fundamental imposta pelo dinamismo que caracteriza o processo dialético a que está submetida a evolução da Idéia.

A intermediação do negativo — em termos de contradição cuja superação constantemente se impõe — garante, portanto, o dinamismo do processo dialético. No dizer de Hegel, "sem o calvário da história, o Espírito seria a solidão sem vida"<sup>16</sup>. E a contradição que, numa perspectiva realista, só seria possível em plano lógico, no idealismo monista de Hegel, passa a se verificar também, de forma perfeitamente coerente, no âmbito do real, em consequência da identificação, absolutamente fundamental para a filosofia de Hegel, entre o racional e o real.

Tal identificação, vista comumente como absolutamente central e decisiva no contexto da filosofia de Hegel<sup>17</sup>, não assume, entretanto, freqüentemente, nas análises dos intérpretes do pensamento hegeliano, toda a sua eficácia funcional. Exatamente por isso, esses intérpretes de Hegel costumam teimosamente insistir, apoiando-se na autoridade de Kant, de N. Hartmann, de Trendelenburg, de Popper e de outros pensadores igualmente representativos, na impossibilidade da existência de contradições reais, apontando, conseqüentemente, a confusão estabelecida por Hegel — e já presente no pensamento platônico — entre oposição real e oposição lógica, entre oposição por contrariedade e oposição por contradição. Essa insistência, entretanto, não representa, a nosso ver, observação crítica pertinente e eficaz, em termos de contestação, das posições fundamentais da dialética hegeliana. Evidentemente, numa perspectiva realista, em que o ser não se reduz ao pensamento mas, ao contrário, o transcende, não podem efetivamente existir contradições reais e, por conseguinte, a identificação entre oposição por contradição e por contrariedade é absolutamente inconcebível: o ser real não pode ser contraditório. Numa interpretação idealista da realidade como a de Hegel, porém, em que o real é absorvido pelo racional, em que o finito se esvazia de sua própria realidade para encontrá-la na Idéia substancializada, em que o finito é ideal e em que essa redução do finito ao ideal constitui, na expressão de Hegel, o próprio idealismo, a contradição, perfeitamente possível em plano lógico, acaba, como vimos, por se efetivar também no plano do real, dada a identificação idealista desses dois planos. Por isso, Hegel, coerentemente, não apenas não distingue contrariedade de contradição mas nega qualquer relevância a essa distinção e termina por reduzir simplesmente contrariedade a contradição<sup>18</sup>.

A dialética passa, por conseguinte, a representar, em plano ontológico, o processo de evolução da Idéia e, ao mesmo tempo — em conseqüência da redução, extremamente fundamental para a filosofia de Hegel, do ser ao pensar, do real ao racional — termina por se arvorar em ciência do real, capaz de apreender a realidade essencialmente móvel e, por isso mesmo, contraditória, na sua mais absoluta concretude. Realizar-se-ia, então, na identidade da Idéia<sup>19</sup>, a mais perfeita **adaequatio** entre o pensamento e a realidade, assegurando a verdade do pronunciamento da ciência sobre o real, num plano de intimidade com o ser que ultrapassaria todas as possibilidades da lógica formal tradicional, superada pela nova lógica que se apresenta estruturada sobre o princípio da “contradição dialética”.

O que importa determinar, entretanto, é se a dialética, tal como se apresenta em Hegel, revela condições efetivas de arcar com a responsabilidade que se lhe confere comumente de representar o instrumento mais adequado para a compreensão do real na plenitude de suas determinações concretas e no dinamismo de sua evolução, superando realisticamente (!) o abstratismo da lógica formal tradicional. O que definiria, de-fato, a superioridade da lógica dialética em relação à lógica formal seria, segundo seus defensores, o realismo (!) que caracterizaria o desempenho da lógica dialética em oposição ao abstratismo da lógica formal porquanto, de acordo com os intérpretes de Hegel, para ele “o pensamento só é dialético no sentido em que descreve uma dialética da realidade”<sup>20</sup>.

Ora, todas as possibilidades de eficácia da dialética hegeliana enquanto ciência das leis gerais do movimento decorrem — e aqui reside o ponto verdadeiramente crucial para a avaliação da dialética de Hegel — da pressuposição fundamental da identidade entre real e racional e, em última análise, do monismo em que se enclausura o pensamento hegeliano em força do princípio de imanência levado às últimas conseqüências. Suposta essa identificação básica, todas as posições de Hegel em torno da interpretação dialética da realidade fluem de forma absolutamente coerente.

Nenhum filósofo, entretanto, pode se omitir quanto à necessidade imperiosa de se interrogar sobre a verdade dessa identificação fundamental como também do monismo em que o princípio de imanência circunscreve e aprisiona o pensamento hegeliano. Se não por outro motivo, tal interrogação se imporia, pelo menos, em função da surpresa de que se reveste a posição hegeliana em face da atitude originariamente realista e de suposta transcendência implícita no pensamento espontâneo. De-fato, pelo princípio de imanência — termo final de um processo progressivo de redução a um anti-realismo subjetivista que se iniciou com o Cogito cartesiano e que representa a redução definitiva e total do ser ao pensar — a filosofia se vê desprovida de qualquer fundamentação sobre o ser que, inconsistente em si mesmo, só encontra a sua solidez ontológica no ato de

consciência ao qual inteiramente se reduz: o ser é o próprio pensamento como autoconsciência, o **esse** é função do **cogito**.

A inadequação dessa redução radical do ser à consciência em que se confere à Razão a mais absoluta autonomia a ponto de se lhe atribuir o poder supremo de fundar a verdade, ressalta, porém, de forma evidente, através de duplo paralogismo: um, de ordem metafísica; outro de caráter gnoseológico.

No terreno metafísico, o paralogismo consiste na constatação, em si mesma verdadeira, de que o pensamento é exigência subjetiva de absoluto. Conclui-se, porém, apressadamente, que o pensamento é absoluto. Essa conclusão, de-fato, não procede, porquanto, como observa Michele Frederico Sciacca<sup>21</sup>, exatamente porque o pensamento é exigência de absoluto não pode ele identificar-se jamais com o Absoluto. Além disso, o fato de que se trata de exigência subjetiva do pensamento não implica a inexistência de uma Realidade objetiva correspondente a essa exigência subjetiva. Ao contrário, tal exigência existe precisamente porque existe a realidade objetiva que a determina.

No âmbito da gnoseologia, o paralogismo se configura em base à admissão, também profundamente verdadeira, de que o pensamento "percebe" a verdade e de que tal percepção é ato do pensamento. Conclui-se, porém, de forma também apressada, que o pensamento "constitui" e cria a verdade. Ora, acontece exatamente o contrário: precisamente porque o pensamento percebe a verdade, esta se lhe antepõe como seu objeto, como algo que o transcende. Caso contrário, o pensamento perceberia apenas a si mesmo. Se o pensamento, prossegue Sciacca, "é experiência (intelectual), deve ser experiência de um conteúdo não identificável com a própria atividade do sujeito pensante, porquanto, se assim não fosse, o pensamento deixaria de ser experiência e se reduziria a pensamento de nada".

Conseqüentemente, o radicalismo da redução idealista do ser ao pensar, imposto pelo princípio de imanência, não resiste a uma análise serena da realidade do pensamento, deixando transparecer, nos paralogismos em que ela se estrutura, a sua inconsistência e inadequação quanto às suas possibilidades de interpretação da realidade. Assim, o idealismo de Hegel, não obstante a sua coerência sistemática, representa, pela tentativa de absolutização da razão e de afirmação de sua auto-suficiência, posição irracional em que o "absoluto racionalismo... coincide com o absoluto irracionalismo"<sup>22</sup>.

Não pode, portanto, tal idealismo se configurar jamais como adequada interpretação do mundo real do qual o filósofo idealista romanticamente se ausenta em busca de um mundo fictício e artificial.

No que concerne à problemática do movimento, cumpre observar que, para Hegel, “o movimento é a própria contradição existente”<sup>23</sup>. Em Hegel, entretanto, tal afirmação não surpreende. De-fato, se todo movimento supõe oposição entre os extremos do movimento, no monismo imanentista em que se enreda o pensamento hegeliano, toda oposição será sempre e necessariamente oposição por contradição, ou seja, oposição radical entre os extremos do movimento, oposição pela qual um extremo do movimento representa a negação total do outro. Ora, semelhante oposição, de um lado, não pode vigorar entre seres reais que compõem um mundo real. Na verdade, caso existissem contradições entre o seres desse mundo, a existência de um único ser qualquer tornaria radicalmente impossível a existência de todos os outros. Recairíamos, assim, numa concepção estritamente monista da realidade, exatamente idêntica à concepção de Hegel. Por outro lado, se as coisas fossem em si mesmas contraditórias, como pretende Hegel, a oposição radical, por contradição, existente entre elas lhes impossibilitaria toda e qualquer mudança. Se não vejamos: em todo movimento, em toda mudança, é necessário que haja oposição entre os extremos do processo de mudança, isto é, o termo final do movimento não pode coincidir com o termo inicial, devendo o termo final representar novidade em relação ao termo inicial. Essa novidade, entretanto, para que o processo de movimento ou mudança efetivamente se verifique, não pode representar jamais novidade total, radical, por parte do termo final em relação ao termo inicial do movimento. Caso essa novidade fosse total e, por conseguinte, o termo final se opusesse de forma radical, ou seja, por contradição, ao termo inicial, nada teria passado do termo inicial para o termo final e não se teria verificado o processo de movimento. Por isso, um mundo de oposições contraditórias, como supõe a dialética, é certamente um mundo irreal, refúgio da Razão racionante, na tentativa inútil de ultrapassar as fronteiras do mundo de identidade escogitado segundo os moldes da concepção monista da realidade, para satisfação da ânsia romântica de evasão e de fuga das realidades múltiplas e aparentemente desordenadas e incoerentes do mundo real. Além disso, num mundo realmente dinâmico em que se processam movimentos objetivos e reais, as oposições por simples contrariedade, e não por contradição, não **causam** o movimento, não podem ser responsáveis, em termos de eficiência, pelas inúmeras mudanças que se realizam no seu interior mas representam apenas **condições** para que essas mudanças se verifiquem. Supor o contrário importa em se colocar numa perspectiva monista de interpretação da realidade, perspectiva na qual impera a univocidade dos seres despojados de qualquer autonomia ontológica pela identidade fundamental que entre eles vigora e lhes é imposta pela unidade absoluta do Todo.

## CONCLUSÃO

De tudo quanto anteriormente observamos, ressalta evidente que a dialética, na concepção de Hegel e inserida na estruturação rigorosamente coerente do pensamento hegeliano, se demonstra instrumento eficaz na interpretação das realidades do mundo, capaz de alcançar o ser na sua mais profunda intimidade e concretude, apenas e tão somente enquanto o seu desempenho se inscreve no contexto das posições estruturais básicas da filosofia de Hegel e enquanto o ser por ela alcançado é o ser situado no mundo pensado pelo grande filósofo de Stuttgart. Além das fronteiras dessas estruturas, ela não tem condições de sobrevivência posto que lhe falta o terreno onde fincar suas raízes e beber a seiva com que o monismo presente na perspectiva hegeliana de interpretação do real lhe alimenta o vigor e lhe preserva a eficácia. Ora, o monismo idealista em cujo interior se deixa aprisionar o pensamento hegeliano — que explicita até as suas últimas conseqüências, o princípio de imanência inspirador da filosofia moderna a partir do Cogito cartesiano — não representa, como vimos, adequada interpretação do mundo real.

Por conseguinte, pretender alguém se servir da dialética como instrumento de interpretação do real, aplicando-a fora do contexto estrutural do pensamento hegeliano, na expectativa de conservar-lhe a fisionomia absolutamente característica que lhe deriva desse contexto, acreditando ainda preservar-lhe a eficácia, significa não apenas romper as estruturas do sistema de pensamento hegeliano em que ser e pensar se identificam mas, principalmente, exigir da dialética o desempenho de tarefa que ela absolutamente não tem condições de cumprir sem a força que lhe advém daquela identificação fundamental.

Inquestionavelmente, existem nas coisas do mundo real — mundo que nos entra pelos sentidos, mundo no qual nos situamos, vivemos, amamos, somos felizes e sofremos — oposições reais. Tais oposições, entretanto, exatamente porque reais, jamais poderiam se constituir em oposições por contradição, oposições radicais, oposições que redundariam numa única oposição fundamental pela qual a existência de um único ser implicaria a não-existência de qualquer outra realidade, isto é, se resolveria no mais absoluto monismo.

Conceber a dialética nos moldes em que ela se configura no contexto do pensamento hegeliano, explorando o poder que Hegel lhe confere de superar contradições, para fazer dela instrumento de uma nova lógica em condições de exercer compreensão mais íntima e profunda das coisas do mundo em que vivemos, importa na pretensão totalmente ilusória e arbitrária de dotar a razão do único instrumento capaz de alcançar o ser do mundo real nos seus aspectos contraditórios quando, como já salientamos, é inconcebível pensar o ser real como contraditório.

Fundamentalmente, portanto, o erro básico dessa pretensão consiste no não-reconhecimento — fora do contexto do pensamento hegeliano — das fronteiras que intercorrem entre o mundo do ser e do mundo do pensamento. Se a contradição é pensável, argumenta-se, ela existe no mundo real; se ela existe, é necessário que a razão disponha de um instrumento, como a dialética, para captar o ser nos seus aspectos contraditórios e reais. Mas, o ser real não é contraditório. É inconcebível que o seja. As oposições reais não representam contradições autênticas. Não obstante todas as diferenças existentes entre os seres, coincidem eles, pelo menos, em algo absolutamente fundamental: todos são seres. Sob esse aspecto não há entre eles oposição. Logo, não há entre eles contradição. E não se diga que se não há contradição entre os seres, há contradição no interior dos seres. Ora, para que haja no interior dos seres contradições reais, é necessário que haja no íntimo deles oposições reais. Mas, oposições reais implicam oposições entre extremos reais, isto é, entre seres reais que, enquanto seres, não se opõem. Logo, é absurdo pensar a existência de contradições reais até mesmo no interior dos seres, não obstante o fato de que a afirmação da existência de contradições reais no âmago dos seres constitua tese fundamental dos defensores da dialética.

Na verdade, não pretendem eles sustentar a existência nas coisas do mundo real de meras oposições reais, oposições por simples contrariedade e não propriamente por contradição, no sentido forte do termo. Afirmam, ao contrário, a existência de verdadeiras contradições no mundo real e buscam na dialética o instrumento lógico ideal que, pela sua capacidade de ultrapassar as barreiras impostas pelo princípio de não-contradição à lógica tradicional, possa proporcionar compreensão mais adequada e rica das realidades, segundo eles, contraditórias com as quais se defronta a razão no seu processo de conhecimento.

Com isso, enquanto em Hegel era possível resguardar uma coerência fundamental, conseqüência da identificação entre o real e o racional, para os defensores contemporâneos da dialética que não admitem aquela identificação, nada mais resta da coerência hegeliana. A dialética passa a representar, então, a grande mistificação — como já o reconhecera Marx em relação à dialética hegeliana — o erro fundamental pelo qual se deixaram enganar inúmeros pensadores que, no clima de um irracionalismo já presente nas posições hegelianas, como vimos, se aventuraram por caminhos que os levaram a fazer aos caprichos da razão todas as concessões, inclusive a de conceder-lhe a convivência com todos os dogmatismos, o que, em última análise, representa permitir-lhe, numa concessão suprema e definitiva, até mesmo a negação de si mesma, ou seja, o absoluto irracionalismo.

Conseqüentemente, é imperioso para o filósofo contemporâneo ultrapassar as ilusões da dialética como instrumento específico de

interpretação do real, instrumento ineficaz e inútil, quer pelas suas características congênitas, quer por aquilo que efetivamente realizou ao longo de sua história. Cumpre ao filósofo o dever de renunciar à aceitação inerte de todos os dogmatismos em moda e buscar posições solidamente alicerçadas no real, porquanto, como já proclamava Hegel, "em filosofia o ir para frente é antes um ir para trás e um fundar". É surpreendente, por exemplo, constatar a subserviência com que um George Lukács, ao estudar a crise da filosofia por ele denominada burguesa, se rende ao dogmatismo da ideologia marxista-leninista e propõe abundantemente o pensamento de Lenin como se esse pensamento constituísse o conjunto de dogmas de onde o processo de reflexão devesse sempre e exclusivamente partir<sup>24</sup>.

Numa hora em que o homem tem necessidade vital e urgente de luz e de verdade, deve ele, corajosamente, se libertar das mistificações que o iludiram e assumir, com audácia, o compromisso de reflexão e ação que o redima dos descaminhos do passado e o prepare para a construção de um futuro de mais autêntica realização de si mesmo e da sociedade.

## PARTE II

### A DIALÉTICA EM MARX E NO MARXISMO

#### INTRODUÇÃO

Analisamos as possibilidades da dialética hegeliana de representar instrumento válido e eficaz para a interpretação das realidades do mundo em que vivemos<sup>25</sup>.

Concluímos, por um lado, a necessidade do reconhecimento da coerência que a dialética hegeliana mantém com as estruturações básicas do pensamento filosófico de Hegel. Entretanto, nos defrontamos, por outro lado, com a impossibilidade radical de reconhecermos a validade e a eficácia da dialética hegeliana como instrumento de interpretação das realidades do **nosso mundo**, porquanto o mundo pensado por Hegel — em consequência do enclausuramento de sua especulação filosófica no interior de uma perspectiva idealista rigorosamente monista — não coincide jamais com o mundo real. Aliás, o próprio Marx, no postfácio de 1873 ao **Capital**, condena a "mistificação" representada pela dialética hegeliana como desfiguração da própria dialética<sup>26</sup>. Marx, porém, pretende salvar a racionalidade da dialética despojando-a da "mistificação" que a contamina no contexto do pensamento hegeliano e, em passagem que se tornou famosa, afirma: "Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É

necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico<sup>27</sup>.

Cumpre-nos, por conseguinte, no estudo da dialética marxista, determinar se a inversão da dialética recomendada por Marx se apresenta suficientemente capaz de conferir à dialética a validade que ela, no sistema hegeliano, não possuía e, ao mesmo tempo, definir se tal inversão da dialética se revela em condições de salvar a racionalidade dessa "razão dialética", dotando-a da necessária eficácia para funcionar como instrumento ideal na compreensão das realidades do mundo objetivo e concreto em que nos situamos.

## 1. A DIALÉTICA EM MARX

Ao efetuarmos a análise do pensamento de Marx no que concerne à dialética, importa, de início, levar na devida conta que o pensamento de Marx se apresenta — paralelamente ao sistema de Hegel — radicalmente reducionista. Enquanto em Hegel o ser se reduz ao Pensar, o real à Idéia, para Marx, o real não ultrapassa as fronteiras do ser material. No postfácio à segunda edição de *O Capital*, acima citado, Marx destaca enfaticamente a sua oposição radical ao pensamento idealista de Hegel e, ao mesmo tempo, define claramente a sua posição materialista: "Para Hegel, o processo de pensamento — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de Idéia — é o criador do real e o real é apenas a sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado"<sup>28</sup>.

Conseqüentemente, em razão dessa inversão radical, não apenas de perspectiva mas, decididamente, de conteúdo<sup>29</sup> em relação ao pensamento hegeliano, Marx declara: "Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto"<sup>30</sup>. Assim, em oposição ao idealismo monista de Hegel, a dialética — preservada totalmente a sua estruturação formal e substituído pura e simplesmente o seu conteúdo — inicia nova modalidade de desempenho, num universo de pensamento em que, coerentemente com a perspectiva também monista em que se enclausura a reflexão de Marx, predomina sempre, como em Hegel, a categoria da totalidade<sup>31</sup>.

Entretanto, se em Hegel o desenvolvimento da realidade, ou seja, da Idéia, como totalidade suprema e única mediante o ultrapassamento, no processo dialético, de oposições contraditórias, se propunha como exigência inelutável do monismo idealista que impusera a redução radical do real ao racional, em Marx o evoluir dialético da realidade através do superamento de contradições inseridas no âmago do real representa não

mais imperativo incontornável de seu monismo materialista mas apenas a simples herança de Hegel, herança, porém, que permanece irremediavelmente irreduzível às novas estruturas materialistas do pensamento de Marx. Em outras palavras, enquanto em Hegel a dialética surgia como filha legítima, nascida das entranhas de seu pensamento sempre rigorosamente coerente, em Marx a dialética não passa de simples filha adotiva que vive constantemente o drama de sua incapacidade de integração à nova perspectiva de interpretação da realidade que constitui a reflexão de Marx. Daí certamente o fato de Marx, ao longo de toda a sua obra, “jamais ter proposto a dialética como hipótese e sempre tê-la admitido como certeza, como evidência, como axioma”<sup>32</sup>. Por isso mesmo, “... Marx jamais deu prosseguimento a seu projeto de uma exposição detalhada de sua metodologia dialética e, em parte alguma de sua obra, empregou as palavras ‘materialismo dialético’ para designar a sua doutrina”<sup>33</sup>.

Qual a razão, porém, dessa irreduzibilidade da dialética herdada de Hegel à estruturação materialista do pensamento de Marx ?

Em resposta a essa questão, cumpre recordar que a dialética hegeliana resguardara a sua coerência e legitimidade, no contexto do pensamento hegeliano, em base à identificação, fundamental no idealismo de Hegel, entre o ser e o pensamento, entre o real e o racional. Estabelecida essa identificação básica, a contradição — elemento dinâmico propulsor do processo dialético e que se revela perfeitamente admissível no plano do racional — passa a vigorar também no âmbito do real e, no contexto do monismo idealista de Hegel, as oposições reais se convertem em contradições reais, não mais se justificando, como sustenta Hegel, qualquer distinção entre oposição por contrariedade e oposição por contradição.

Ao assumir a dialética como método de análise científica da realidade, transplantando-a do humus idealista em que ela espontaneamente medrara para o terreno de sua concepção materialista da realidade com a conseqüente rejeição da identificação hegeliana entre real e racional, Marx pretende, paradoxalmente, que oposições reais constatadas no seio da natureza e da sociedade possam ser interpretadas como contradições autênticas, capazes de impor o ultrapassamento do princípio de não contradição como norma de coerência fundamental na compreensão de realidades em si mesmas hegelianamente contraditórias.

Assim, Marx não consegue transpor as fronteiras do idealismo de Hegel<sup>34</sup> e permanece, não obstante a sua pretensão de materialismo, prisioneiro da estrutura formal do monismo idealista responsável pela identificação entre real e racional, entre contradições lógicas e oposições reais, submetendo a nova razão dialética aos caprichos de uma razão absolutamente autônoma e, por conseguinte, aos riscos de todos os dogmatismos. Por isso mesmo, a própria tentativa de Marx de forçar a dialética a ca-

minhar “de cabeça para cima” quando, em Hegel, ela, na expressão de Marx, andava “de cabeça para baixo”, representa atitude voluntarista, autoritária, dogmática, sem lastro numa justificativa de ordem autenticamente racional, porquanto a dialética hegeliana só tem condições de estar apenas “de cabeça para baixo” porque inserida num mundo ideal de realidades contraditórias, jamais identificável com o nosso mundo real onde existem efetivamente oposições reais mas, de forma alguma, contradições autênticas.

Na sua preocupação de oposição radical ao idealismo de Hegel e de afirmação de materialismo, Marx se defronta inexoravelmente com alternativas fatais para a aceitabilidade de seu pensamento: ou assume, hegelianamente, a existência de contradições reais na natureza e na sociedade e, então, não consegue romper as malhas do idealismo monista de Hegel, porquanto contradições só podem ser reais na medida em que se supuser a identificação tipicamente idealista entre o real e o racional; ou ainda — e esta segunda alternativa se apresenta muito mais comprometedor para a respeitabilidade filosófica da reflexão de Marx — afirma simplesmente, dogmaticamente, sem qualquer comprovação racional, a existência de contradições reais no seio da natureza e da sociedade, abrindo caminho para todos os dogmatismos filiados às mais desencontradas ideologias e preparando terreno para o anarquismo filosófico já presente, aliás, em setores expressivos do pensamento contemporâneo.

Demonstra-se, então, pertinente ao extremo a observação de Lúcio Coletti: “enquanto concepção materialista, o marxismo deveria mostrar-se vitalmente interessado em pensar com rigor a diferença entre ‘oposição lógica’ e ‘oposição real’, entre contradição e contrariedade. De-fato, porém, nada disso aconteceu”. E lembra logo em seguida: “Da ‘oposição real’ e de suas diferenças constitutivas em relação à ‘contradição lógica’ nenhuma palavra existe sequer em Engels. Nenhuma em Plechanov. Nenhuma em Lukács”<sup>35</sup>. Essa indistinção, entretanto, constitui o pecado original do qual não consegue se redimir a dialética de Marx que se transforma, então, num instrumento de análise meramente opcional, assumido em função de simples decisão, sem nenhuma justificativa racional que o recomende e que pretende impor-se imperativamente à realidade, comprometendo a cientificidade da análise que a partir dele venha a se exercer.

Além do mais, cumpre ressaltar, a bem da verdade, a timidez com que Marx se serve do método dialético como instrumento de análise das realidades sócio-econômicas que ele estuda. Mesmo no que concerne especialmente à famosa lei hegeliana da “transformação da quantidade em qualidade”, não é possível afirmar, por carência de provas — como observa Wolfgang Rod, um dos mais conceituados estudiosos da filosofia dialética moderna<sup>36</sup> — que Marx a tenha assumido como instrumento de análise dotado de alcance generalizado.

A dialética, na verdade, se enquadra mal no universo materialista pensado por Marx. No mundo real, material e objetivo — diametralmente oposto ao mundo escogitado pelo pensamento idealista de Hegel não há lugar para contradições autênticas. As oposições reais existentes entre as coisas não podem ser oposições por contradição. Se os seres se opusessem por contradição, a pluralidade deles seria apenas ilusória. Entre opostos que se opõem por contradição, a positividade de um implicará a negatividade radical do outro, isto é, a sua inexistência, não sendo possível entre eles qualquer movimento real. Conseqüentemente, um mundo em que vigorem entre os seres oposições por contradição resultará um mundo de marca espinoziana<sup>37</sup>, absolutamente estático, em que uma Realidade única reduzirá a si, na mais absoluta univocidade, todos os seres cuja multiplicidade se manifestará apenas aparente. Por isso, na expressão de Th. W. Adorno, “com a passagem ao primado do objeto, a dialética se torna materialista<sup>38</sup> e, ao se tornar materialista, segundo pensa Jacques Monod, ela se torna cientificamente inconsistente, porquanto “fazer da contradição dialética a ‘lei fundamental’ de todo movimento, de toda evolução, é tentar sistematizar uma interpretação subjetiva da natureza (...) não apenas estranha à ciência, mas incompatível com ela, como se evidenciou toda vez que os dialéticos materialistas, saindo do puro verbalismo teórico, quiseram iluminar os caminhos da ciência experimental com a ajuda de suas concepções”<sup>39</sup>.

## 2. A DIALÉTICA NO PENSAMENTO MARXISTA

Alguns representantes contemporâneos do materialismo dialético, lígios a posicionamentos que aos poucos foram se enrijecendo e que ultrapassam de muito a circunspeção inicial de Marx, decidiram assumir definitivamente a dialética como instrumento exclusivo de compreensão do real na plenitude de suas determinações concretas e no dinamismo de sua evolução.

Dentre os inúmeros defensores contemporâneos do materialismo dialético, iremos considerar, com atenção especial, dois pensadores brasileiros ilustres, Caio Prado Júnior e Álvaro Vieira Pinto, cujas posições, no que tange a dialética, analisaremos com a preocupação exclusiva de verificar se tais posições se apresentam dotadas da evidência racional necessária para que lhes possamos prestar o assentimento de um pensamento consciente, autônomo e crítico.

Quase no final de sua volumosa obra **Dialética do conhecimento**<sup>40</sup>, contemplada já com várias edições, Caio Prado Júnior enfatiza a contribuição absolutamente indispensável do pensamento dialético para o

progresso do conhecimento humano. Segundo o ilustre pensador, "... ou se há de estirpar até as suas raízes os últimos vestígios da Metafísica e dar pleno e largo curso ao pensamento dialético, ou então o conhecimento humano se achará cada vez mais tolhido no seu progresso"<sup>41</sup>.

De imediato, não deixa de causar surpresa ao leitor atento, habituado ao estudo das diversas metafísicas surgidas ao longo da história do pensamento ocidental, o paradoxo dessa condenação radical e indiscriminada da Metafísica à qual se opõe, de forma frontal, a dialética. Essa condenação à morte da Metafísica conduz o defensor da dialética, em perspectiva materialista, à pretensão injusta, para não dizer errônea, de sepultar na vala comum da sua ideologia dogmática, possessiva e intransigente, todas as grandes expressões da Metafísica em todos os tempos, condenando ao extermínio as mais significativas realizações da reflexão filosófica, elaboradas na tentativa especificamente humana de encontrar respostas fundamentais para os problemas que a realidade propõe ao homem.

É, sem dúvida, cada vez mais acentuado, no clima cultural contemporâneo, certo embotamento daquela ânsia de reflexão radical que dá origem à Metafísica e que se realiza na Filosofia como reflexão absolutamente típica. Com isso, a Filosofia fenece e emerge e pululam as ciências que buscam sustentação, não mais nos princípios fundamentais de interpretação do real, mas — segundo a nova perspectiva inaugurada por Marx com a sua famosa tese XI sobre Feuerbach — numa práxis transformadora que, de fundada, se tornou fundante. Resta, porém, inelutável o problema de uma práxis que, não devidamente fundada, pretende se apresentar com condições de fundar. A simples convivência diuturna e tranqüila com esse problema não adequadamente resolvido atesta, de forma inequívoca, que, nesse contexto de pensamento, a Filosofia não mais está presente e que a sua exigência específica de racionalização foi substituída por posições dogmáticas, destituídas da devida fundamentação racional.

Além do mais, a condenação de toda e qualquer Metafísica por aversão a uma Metafísica considerada estática que, no processo de conhecimento — consoante se expressa o autor — "interpreta como separação absoluta" a distinção entre sujeito e objeto<sup>42</sup>, constitui, pelo menos, flagrante injustiça cometida contra a Metafísica tomista, injustiça consistente no não-reconhecimento, imperdoável do ponto de vista científico e histórico, da contribuição que a Filosofia tomista ofereceu e oferece à cultura filosófica ocidental a partir da Idade Média.

A Filosofia tomista, na sua expressão mais autêntica, ultrapassa o imobilismo das Metafísicas essencialistas que a precederam e fundamenta dinamicamente a verdade no ato de ser e não na quiddidade do real<sup>43</sup>. Reconhece — como, aliás, já o fizera Aristóteles<sup>44</sup> — as limitações do conhecimento humano em relação ao real, admitindo, por conseguinte,

que o equacionamento entre o pensamento e a realidade — em que consiste a verdade — guarda sempre a possibilidade de realização cada vez mais perfeita. Aliás, a própria noção de verdade como equacionamento do pensamento com a realidade, resguarda a Filosofia tomista da acusação de separação, no processo de conhecimento, de sujeito e objeto, porquanto, na gnoseologia tomista, a alma humana ao conhecer realiza, de certo modo, a sua identificação com o objeto conhecido<sup>45</sup>. No processo de conhecimento, segundo propõe a Filosofia tomista, o sujeito “apreende” o real, o traz para o seu interior, evidentemente, porém, não na sua realidade física, mas através de uma sua “representação” que permanece no sujeito opondo-se continuamente a ele e, por conseguinte, ressalvando a sua realidade de objeto. A identificação tomista entre sujeito e objeto, no ato do conhecimento, não se resolve jamais numa identificação física, só possível na perspectiva de um monismo materialista. A Filosofia tomista sustenta uma identificação “intencional” em que se resguarda a alteridade objetiva da coisa conhecida que realiza sua presença no sujeito mediante uma representação (similitudo) de si mesma no interior da consciência.

Por isso, exigir o extermínio da Metafísica, substituindo-a pelo pensamento dialético, sem desfazer a ambigüidade de que se reveste o termo “Metafísica” no contexto dessa exigência, significa criar fantasma para gozar do prazer de trucidá-lo. Sobre os restos irrealis desse fantasma aniquilado, não é possível erguer-se, com solidez filosófica, o monumento à dialética, especialmente se se pretende conferir-lhe a tarefa de sustentar e garantir o progresso do conhecimento humano.

Entretanto, a fragilidade de sustentação da dialética materialista, na exposição de Caio Prado Júnior, não decorre apenas da necessidade da dialética de se colocar em oposição radical a uma Metafísica indefinida e ambígua, mas também da circularidade que o autor reconhece existir em qualquer tentativa de análise e exposição da dialética. “A grande dificuldade — admite ele candidamente — que apresentam a análise e exposição da dialética materialista está em que tal análise e exposição (...) giram em círculo vicioso: para compreender a Dialética é preciso pensar dialeticamente, isto é, conhecer a Dialética para conhecê-la...”<sup>46</sup> Ora, se a análise e a exposição da dialética materialista envolvem o vício de tal circularidade que compromete a validade dessa análise e exposição perante a exigência de rigor formal e de coerência impostas pela lógica tradicional, então, não tem como fugir o autor, assim como qualquer defensor da dialética materialista, do seguinte dilema: ou — para prosseguir na sua tentativa de análise e exposição da dialética materialista — necessita postular gratuitamente para a dialética um âmbito de inteligibilidade “sui generis”, tornando o discurso sobre a dialética um discurso extracientífico em cujo interior se apresentarão possíveis as mais arrojadas alucinações do pensamento e os mais escravizantes dogmatismos, ou, então, essa análise e exposição da

dialética deverão se processar de forma abertamente dogmática, sem a postulação de qualquer tipo de racionalização mesmo extracientífica que se destinaria apenas a esconder e camuflar o dogmatismo subjacente. Enquanto Sartre, na sua obra **Critique de la raison dialéctique**<sup>47</sup>, parece ter optado pela primeira alternativa<sup>48</sup>, Caio Prado Júnior deixa transparecer claramente a sua opção pela segunda. De fato, estabelece ele que a análise e exposição da dialética devem se efetivar de modo análogo ao do processo de aprendizagem da linguagem pela criança, processo esse através do qual, não obstante o “círculo vicioso lógico formal” que nele está presente, as crianças aprendem a falar<sup>49</sup>. A analogia proposta entre o processo de conhecimento da dialética e o processo de aquisição da linguagem pela criança evidencia, entretanto, sem subterfúgios, a tese de que o aprendiz da dialética, para chegar a conhecê-la, não precisa ter adquirido ainda a capacidade de raciocinar — melhor seria que não a adquirisse nunca — porquanto nada do que lhe será proposto em relação à dialética necessitará de provas, de demonstrações, de justificações racionais, mesmo porque jamais poderá contar com elas, pois qualquer tentativa de justificação não conseguirá se redimir do vício incontornável da circularidade lógica.

Fundamentados nessas considerações, somos, mais uma vez, forçados a concluir, à luz da exposição de Caio Prado Júnior, a fragilidade de sustentação da dialética materialista e, mais ainda, a sua incompatibilidade com um pensamento adulto, consciente, autônomo e crítico que, para as suas admissões, não pode fugir da exigência de demonstrações rigorosamente racionais, capazes de proteger-lhe a autonomia e o senso crítico contra a escravidão dos dogmatismos e das ideologias.

A defesa da dialética, entretanto, representa tarefa inadiável também para Álvaro Vieira Pinto, “considerado por muitos o primeiro universalmente importante filósofo brasileiro”<sup>50</sup>, cujas posições em torno da dialética, expressas na obra **Ciência e existência**, iremos analisar com a simpatia e o respeito que merece o saber vasto e profundo por ele revelado em suas publicações. Examinaremos apenas algumas teses por ele defendidas que se revelam mais significativas e emergentes no contexto dessa verdadeira “escolástica” em que os diversos autores repetem com monótona e obediente uniformidade as mesmas doutrinas.

Ao discorrer sobre o significado da lógica dialética<sup>51</sup>, Álvaro Vieira Pinto observa que “a necessidade de outra concepção lógica do processo da realidade”, concepção situada “fora da área da lógica tradicional”, resultou do “estalar dos quadros lógicos em que se pretendia aprisionar o pensamento racional que se dedicava à explicação científica”<sup>52</sup>, ao se deparar o pensamento racional com os resultados dos mais recentes desenvolvimentos da ciência.

Inicialmente, cumpre desfazer o equívoco básico sobre que se esteia a afirmação do autor, equívoco pelo qual se atribui à lógica a tarefa

de elaborar determinada concepção da realidade. Conferir à lógica tal competência significa não delimitar-lhe convenientemente as fronteiras em relação à metafísica, investindo indevidamente a lógica de missão que apenas à metafísica cabe desempenhar. A ausência de adequada delimitação entre as competências da lógica e as da metafísica faz aflorar, mais uma vez, a pressuposição idealista em cujo contexto surgiu modernamente o pensamento dialético e da qual, ao se instalar na perspectiva materialista, ele se esforça, sem êxito, por se libertar.

Por outro lado, a “crise dos fundamentos” que afetou a matemática após as contribuições de Gauss (1777-1855), Bolyai (1802-1860), Lobachevskij (1793-1856) e Riemann (1826-1866), não se configurou jamais — contrariamente ao que pensa o autor — como problema de lógica que impusesse a renúncia aos princípios fundamentais da lógica tradicional aristotélica. Muito ao contrário, a percepção clara por parte de Gauss da não-evidência do quinto postulado euclidiano das paralelas e da consequente possibilidade de sistemas geométricos não-euclidianos e, mais ainda, a construção por parte de Lobachevskij e Riemann de tais sistemas, revelavam a viabilidade de diferentes geometrias não-euclidianas, desde que fosse ressalvada a coerência de sua estruturação, ou seja, desde que as novas construções geométricas não envolvessem contradições internas.

Não eram os princípios da lógica tradicional que estavam sendo questionados, mas os princípios da matemática tradicional. Em nenhum momento, consoante nos atesta a história da ciência, esses gênios da matemática apontaram a insuficiência da lógica tradicional por eles utilizada como responsável pela crise de fundamentação com a qual se defrontava a matemática na época. Em nenhum momento aventaram eles a necessidade da utilização de uma nova lógica e, para os problemas da matemática, buscaram soluções no âmbito da própria matemática e não no terreno da lógica. A não-contraditoriedade das novas geometrias, elíptica e hiperbólica, permaneceu sempre como critério definitivo de sua consistência, assegurada — desde o final do século XIX através da participação decisiva de Felix Klein<sup>53</sup> — pela não-contraditoriedade da própria geometria euclidiana.

Se, porém, sempre no contexto da ciência contemporânea, do terreno da matemática passarmos para o campo da física, teriam as geniais formulações da teoria da relatividade e da teoria quântica — na sua tentativa de proporcionar explicação global das realidades do universo e de penetrar profundamente na estrutura íntima da matéria — decretado a insuficiência da lógica tradicional, basicamente aristotélica, e imposto a utilização de uma nova lógica, a lógica dialética ?

A primeira formulação da teoria da relatividade, proposta por Einstein em 1905, busca eliminar do princípio da relatividade clássica ou galileana, a sua primeira limitação consistente em admitir certa relatividade

apenas dos fenômenos mecânicos enquanto inseridos num sistema dotado de movimento retilíneo uniforme. A intuição de Einstein o leva a admitir, num primeiro momento, a relatividade não apenas dos fenômenos mecânicos mas também dos fenômenos eletromagnéticos inseridos num sistema qualquer em cujo interior tais fenômenos se realizam tanto na suposição de que o sistema permaneça em repouso quanto na hipótese de que esse sistema se encontre sujeito a movimento retilíneo uniforme. Conseqüentemente, nenhuma experiência realizada no interior do sistema apresenta condições de revelar o movimento absoluto do sistema no espaço físico. A essa intuição, que constitui o primeiro princípio da teoria da relatividade especial, Einstein acrescenta um segundo princípio, o da constância da velocidade da luz. Em 1916, Einstein propõe a teoria da relatividade geral pela qual elimina da relatividade galileana a sua segunda limitação, estendendo a relatividade do movimento a qualquer tipo de movimento.

O que importa enfatizar, entretanto, para os objetivos do nosso trabalho, é a simplicidade do processo que conduz o gênio de Einstein às fundamentais inovações de que ele é responsável no terreno da física. Antes de tudo, uma intuição genial<sup>54</sup>. Em seguida, a busca incansável de uma expressão matemática capaz de traduzir a intuição inicial. Logo após, a explicitação corajosa<sup>55</sup>, através de rigorosa dedução, das seqüências virtualmente contidas na expressão matemática. Finalmente, a espera da comprovação experimental<sup>56</sup>. Nada, absolutamente nada, que ultrapasse as possibilidades da lógica tradicional, fundamentalmente aristotélica. Nada que determine Einstein a abandonar, por insuficiente, a lógica clássica e lhe imponha a utilização de uma nova lógica, a lógica dialética, única, segundo afirmam, sem qualquer comprovação, os seus defensores, em condições de lhe oferecer instrumental lógico mais refinado, capaz de atender aos reclamos de sofisticação oriundos de suas profundas e inovadoras intuições. Aliás, se, por um lado, em nenhum momento, deixa Einstein transparecer qualquer insatisfação derivada da constatação da insuficiência da lógica clássica; se, em nenhum momento, permite ele a mais leve insinuação de que, para um adequado tratamento lógico de suas intuições, lhe seja imperiosa a utilização de um novo instrumental lógico, diferente da lógica clássica, por outro lado, dá claramente o testemunho de sua admiração para com a lógica tradicional. "Admiramos a Grécia antiga, diz ele, porque fez nascer a ciência ocidental. Lá, pela primeira vez, se inventou a obra-prima do pensamento humano, um sistema lógico, isto é, tal que as proposições se deduzem umas das outras com tal exatidão que nenhuma demonstração provoca dúvida"<sup>57</sup>. A convicção de que suas posições teóricas visavam representar apenas o retrato aproximado de um universo arquitetado **sem contradições**<sup>58</sup>, transparece claramente da satisfação com que recebeu, em 27 de setembro de 1919, o telegrama de Lorentz que lhe comunicava a constatação experimental da "deflexão da luz pelo sol", conforme **previa** a sua teoria da relatividade geral<sup>59</sup>.

Quando do determinismo da mecânica clássica e da mecânica relativista, a física atual evolui para o caráter estatístico e para o indeterminismo da mecânica quântica, o cientista passa a se defrontar, na interpretação da realidade, com problemas que, no entender de Álvaro Vieira Pinto, só encontram "esperança de esclarecimento numa compreensão qualitativamente diferente, de grau lógico superior, a de caráter dialético"<sup>60</sup>.

Nenhuma comprovação, entretanto, oferece o autor da verdade dessa asserção. Ao contrário, tal asserção, se confrontada com os fatos, se apresenta muito mais como tributo pago pelo pensador à mistificação ideológica que o aprisiona e lhe inibe qualquer tentativa de autonomia do que como posição decorrente da análise serena e objetiva da realidade.

Na verdade, a história das diversas etapas da elaboração da física quântica nos revela que os seus fundadores, em nenhum momento, aventaram a necessidade da utilização de um novo instrumental lógico para a solução dos problemas derivados da incompatibilidade das previsões das teorias clássicas com as constatações da experiência mais recente. Quando Planck, em 1900, propôs a hipótese dos quanta pela qual a emissão e absorção da energia se processa através de quantidades discretas de energia, múltiplos inteiros de um mínimo denominado "quantum" de energia, sua solução, profundamente revolucionária no terreno da física, não se propunha em nome de uma nova lógica mas exatamente para superar a contradição e a incompatibilidade existentes entre as previsões da física clássica e os fatos experimentais; propunha-se, por conseguinte, em nome do princípio de não-contradição professado pela lógica clássica. Quando Einstein, em 1905, concebe a energia como constituída de grânulos denominados fótons, não elaborava, ao mesmo tempo, uma nova lógica que lhe permitisse, com exclusividade, pensar o relacionamento entre os fatos observados e a nova concepção mas, ao contrário, buscava justificar a sua nova e arrojada hipótese demonstrando-lhe a não-contradição com as leis comprovadas da física e a sua capacidade de superar a inadequação das explicações anteriores do efeito fotoelétrico.

Não é possível, entretanto, questionar o fato de que a teoria quântica tenha provocado significativas repercussões no terreno da filosofia, especialmente através de afirmações de indeterminismo no conhecimento da natureza e de oposição à validade científica do princípio de causalidade avançadas por notável número de cientistas a partir da enunciação, em 1927, do princípio de indeterminação de Heisenberg. O contraste entre a nova física — segundo alguns, indeterminista e anticausalista — e o determinismo da física clássica, compatível com o reconhecimento da validade do princípio de causa, fez com que os defensores da dialética a propusessem, de imediato, como a nova lógica, única em condições de oferecer o instrumental lógico adequado à nova física, ao se defrontar esta com o indeterminismo e o anticausalismo da teoria quântica.

Os defensores da dialética, entretanto, não se deram conta de que o indeterminismo da física quântica, expresso no princípio de indeterminação de Heisenberg, pressupõe o conceito de "definição operativa", proposto pelo próprio Heisenberg, pelo qual só é possível afirmar, em física, aquilo que se pode definir operativamente, ou seja, aquilo que é possível observar e conhecer através de uma série de experiências, pelo menos, conceitualmente possíveis, isto é, que não impliquem contradição com nenhuma lei fundamental da lógica ou da física. Conseqüentemente, qualquer afirmação no âmbito da física deve necessariamente se apoiar na observação física dos fenômenos. Ocorre, porém, que toda observação física efetiva interfere no fenômeno observado, alterando-lhe a realidade e, por conseguinte, padece de insuperável limitação quanto à possibilidade de captação da realidade objetiva do fenômeno. Assim, toda observação física que pretenda determinar simultaneamente a posição e a quantidade de movimento de um corpúsculo implicará a superação de condições contraditórias e, por conseguinte, não terá jamais como ultrapassar certo índice de indeterminação.

Conclui-se, portanto, que o indeterminismo da física quântica vigora exclusivamente no terreno da física e só poderia representar um referencial para a compreensão global da realidade a partir da hipótese insustentável de que a física represente a única via de acesso ao conhecimento do mundo real. Além disso, o indeterminismo da física quântica se demonstra incompatível com a lógica dialética. De fato, a afirmação de indeterminismo, que afeta inexoravelmente o conhecimento do mundo real proporcionado pela física, nasce precisamente da impossibilidade para o físico de admitir resultados experimentais insuperavelmente contraditórios ao abordar os fenômenos físicos com metodologia inspirada exclusivamente no critério da definição operativa. Conseqüentemente, uma lógica estruturada sobre o princípio da contradição real, como a lógica dialética, que pretende poder captar o real na mobilidade de suas contradições internas, não tem por que sustentar a indeterminação como característica do conhecimento do mundo real oferecido pela física e, portanto, se revela incompatível com o princípio de indeterminação de Heisenberg. Por outro lado, se o método dialético se revela fundamentalmente preocupado com a perspectiva da totalidade na interpretação do real a tal ponto que Georg Lukács declare que "a categoria da totalidade, a predominância universal e determinante do todo sobre as partes constitui a própria essência do método que Marx emprestou de Hegel e transformou de maneira a fazê-lo a fundamentação original de uma ciência inteiramente nova"<sup>61</sup>. E Lucien Goldmann sustente consistir nessa predominância a superioridade do método dialético<sup>62</sup>, em todos os domínios do pensamento, não pode ele se fechar no limitado espaço de investigação em que propositalmente se enclosura a física quântica, obediente às exigências da definição operativa.

Quanto ao anticausalismo da física quântica, apresentado por Álvaro Vieira Pinto como expressão do progresso da física contemporânea que busca explicar “fenômenos relacionados diretamente com a estrutura íntima da matéria, abrangendo campos da realidade que não se deixam dominar pelas relações clássicas da causalidade formal”<sup>63</sup> e que somente através da lógica dialética encontrariam possibilidade de explicação adequada, cumpre, mais uma vez, apontar a mistificação com que a dialética entorpece, inibe e domina o pensamento do autor.

Um dos mais renomados teóricos da física quântica, W. Heisenberg, ao se defrontar com o problema da causalidade, observa: “... na concisa formulação do princípio de causalidade: ‘se conhecemos o presente, podemos calcular o futuro’, **não é falsa a consequência mas a premissa** ( o grifo é nosso ). Não podemos, por princípio, conhecer o presente em toda a sua determinação. Por isso, toda observação é uma escolha entre uma multidão de possibilidades e uma limitação do futuro possível”<sup>64</sup>. Das palavras de Heisenberg ressalta evidente o reconhecimento implícito da validade do princípio de causa, embora não lhe reconheça o valor no contexto da física quântica, não em força da inconsistência do próprio princípio mas em virtude das limitações operacionais de observação impostas pela metodologia decorrente do critério da definição operativa que sanciona o princípio de indeterminação. Por isso, Heisenberg não vacila em aplicá-lo no sentido inverso em que se passa do efeito para a causa, porquanto, segundo afirma, a teoria quântica “permite sempre enumerar a **posteriori** completamente as razões pelas quais um fato aconteceu, embora não possibilite a previsão do fato futuro”<sup>65</sup>.

Conseqüentemente, o valor do princípio de causalidade resiste incontestável exatamente no terreno de um pensamento preocupado com uma perspectiva de compreensão global e profunda da realidade que ultrapasse as limitações que a física quântica se impõe em razão de sua própria metodologia. Nesse terreno, a lógica dialética também pretende absurdamente operar sem que isso lhe seja possível, quer pela pretensão de assimilar o indeterminismo e o anticausalismo da física quântica — o que a levará fatalmente à renúncia à perspectiva de totalidade na compreensão do real — quer em consequência da sua negação fundamental do princípio de não-contradição que constitui lei primeira do pensamento humano e, por isso mesmo, sustenta a lógica clássica.

De fato, na expressão de Álvaro Vieira Pinto, “o comportamento dialético não consiste em pensar a contradição mas em pensar **por** contradição” ( grifos nossos ), cabendo ao defensor da dialética “instalar-se no âmago das contradições objetivas e pensá-las e expô-las de dentro delas mesmas”<sup>66</sup>.

Tal comportamento, entretanto, implica a renúncia a uma reflexão tipicamente filosófica com a aceitação passiva de um pensamento

acrítico que não se questiona sobre os fundamentos do próprio pensar, conformando-se obediente a determinadas posições ideológicas que representam o ponto de partida inquestionável para a construção do edifício de sua compreensão global da realidade. Que solidez poderá apresentar esse edifício construído com a irresponsabilidade, pelo menos, científica do descaso para com a avaliação crítica das fundamentações destinadas a sustentá-lo ?

Importa, por conseguinte, consoante reconhece a perspicácia de L. Althusser, renunciarmos à repetição indefinida de fórmulas “encarregadas de pensar em nosso lugar, isto é, de não pensar” e não fiarmos “na magia de algumas palavras perfeitamente desvalorizadas”, para corrermos o risco, como ele se dispõe a fazer, de pensar a contradição<sup>67</sup>.

Ora, a contradição representa inquestionavelmente oposição entre dois extremos. Entretanto, as oposições possíveis se reduzem a dois tipos fundamentais de oposição: um, em que os extremos se opõem sem que a oposição entre eles se apresente de tal maneira radical que a posição de um implique a negação radical e total do outro extremo; outro, em que a posição de um extremo envolve necessariamente a negação radical e total do outro. O primeiro tipo de oposição denomina-se oposição por contrariedade, enquanto o segundo se diz oposição por contradição. A oposição por contradição se revela perfeitamente pensável, porquanto é possível pensarmos algo e pensarmos a sua negação radical. ( A ; não-A ) Entretanto, a oposição por contradição não é realizável no mundo real. De fato, no mundo real existem muitos seres. Se entre eles vigorasse oposição por contradição, a existência de um implicaria a não-existência de todos os outros, porquanto, na oposição por contradição, a posição de um extremo, ou seja, a sua existência, redundaria na negação radical e total da existência de todos os outros. Conseqüentemente, a oposição existente entre os seres que compõem o universo, oposição real e não meramente pensada, só pode ser oposição por contrariedade pela qual os seres, na sua multiplicidade e diversidade, efetivamente se opõem, mas não se negam radicalmente e, por conseguinte, a multiplicidade deles é perfeitamente possível e real.

Supor entre os seres reais, concretos e materiais, oposição por contradição, como propõe a dialética marxista, implica a admissão de um universo material impossível, absurdo, no qual a multiplicidade dos seres se revelaria totalmente ilusória e sobre o qual à mente humana caberia elaborar apenas fantasias e não ciência. Tal concepção conduz fatalmente a uma concepção monista da realidade em que a razão e a liberdade individuais se esvaziam de si mesmas para viverem sob o império da Vontade do Todo.

A admissão, por outro lado, de oposições reais e, portanto, não por contradição, mas por simples contrariedade, entre os seres, reflete a realidade de um universo em que os seres, na sua multiplicidade real, efetivamente se opõem, não apenas mediante oposição decorrente da

individualidade distinta de cada um deles, mas através de oposições em que realmente se concretizam todos os seus antagonismos e conflitos, na afirmação dinâmica de suas posições, isto é, daquilo que eles efetivamente representam no conjunto dos seres. Não há oposição real entre o ser e o nada, porquanto, perante o nada, o ser não tem a que se opor. Oposição real só pode vigorar entre extremos reais, entre os quais, por mais profundos e complexos que se apresentem seus antagonismos e oposições, jamais existirá oposição por contradição. Tal oposição, aniquilando um dos extremos da oposição, dissolveria a própria oposição, reduzindo todas as coisas a uma unidade absolutamente inerte. A realidade múltipla e mutável dos seres do universo impõe, por conseguinte, a não-contradição na infinita diversidade de suas oposições reais e essa não-contradição, imposta pela realidade, se transfere para o pensamento que pensa o real mediante o princípio de não-contradição, norma fundamental da lógica que pretende funcionar como instrumento do pensamento na compreensão da realidade.

Instalar-se, portanto, no âmago das contradições objetivas, como recomenda Álvaro Vieira Pinto, para buscar a compreensão do real na sua concretude e na sua contraditória mobilidade, ultrapassando as barreiras impostas pelo princípio de não-contradição, significa instalar-se passivamente, acriticamente, na comodidade de um contexto ideológico que constringe o defensor da dialética materialista a viver num mundo irreal em que os acontecimentos escapam à participação efetiva, consciente e autônoma do indivíduo humano para representarem o resultado fatal do entre-choque de "contradições" verificadas ao longo do processo de autorealização do Todo. Assim, a dialética demonstra, mais uma vez, a sua incapacidade congênita de se desvencilhar das estruturas fundamentais do idealismo hegeliano para o qual somente — suposta a identificação básica de real e racional — a contradição, possível no plano do pensamento, passa a ter a sua existência afirmada também no âmbito do real.

## CONCLUSÃO

Ao longo de nosso itinerário, várias vezes, nos defrontamos com a impossibilidade — para um pensamento consciente, autônomo e crítico, preocupado empenhadamente com a justificação racional de todas as suas admissões fundamentais — da aceitação da dialética como instrumento válido e eficaz na compreensão objetiva da realidade.

Verificamos que essa impossibilidade não decorre de qualquer preconceito antidialético nem da opção ideológica por determinado referencial de análise e apreciação do real. Resulta, ao contrário, da demonstração da incompatibilidade da afirmação da existência de contradições

objetivas no seio da realidade — afirmação que caracteriza fundamentalmente o pensamento dialético — com uma interpretação do real capaz de adequar-se à constatação da multiplicidade efetiva dos seres do universo e, por conseguinte, em condições de não se deixar ideologicamente enclausurar no interior de uma concepção monista e absurda da realidade.

Se, em Hegel, a dialética representa, na expressão de Marx, uma “mistificação”, pelo menos, como vimos, ela mantém estreita coerência com as pressuposições estruturais do pensamento hegeliano. Ao ser transportada por Marx e seus epígonos para o interior de uma perspectiva materialista na interpretação do real, ela perde a coerência originária e deixa transparecer, a todo momento, a sua incompatibilidade com o novo contexto de pensamento em que é forçada a funcionar. Com isso, passa a dialética a representar instrumento de interpretação da realidade cuja eficácia é assegurada apenas ideologicamente, sem qualquer justificativa de ordem estritamente racional e verdadeiramente científica. Aliás, conforme o testemunho de ilustre epistemólogo contemporâneo, Mário Bunge, “a freqüência com que aparecem as expressões ‘processo dialético’ e ‘método dialético’ num campo de estudos é um bom indicador do seu baixo grau de desenvolvimento”<sup>68</sup>. A ciência autêntica, nas suas mais diversas manifestações, não necessita, como demonstramos, do “método dialético” para a sua elaboração. A decantada eficácia da dialética na solução de problemas surgidos especialmente no terreno da matemática, da física, da sociologia contemporâneas representa fruto, certamente nocivo para a ciência rigorosa e autêntica, da mistificação que o modismo da dialética exerce sobre inúmeras consciências. Mais do que nunca a humanidade carece de um saber rigorosamente fundamentado, em condições de oferecer respostas científicas e técnicas a problemas reais que se agigantam, sendo-lhe imperioso se desvencilhar de mistificações e modismos que entravam e esterilizam sua tentativa de construção de um mundo em que o homem possa afinal concretizar, muito além da incerteza e da inconsistência das utopias, os seus anseios de um mundo mais humano.

#### NOTAS:

(1) PLATÃO. *Apologia*. 30c-31a.

(2) Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Platon et l'idéalisme allemand*. 1770-1830. Paris, Bauchesne, 1979. 408 p.

(3) HEGEL. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. trad. a cura di B. Croce. Bari, Laterza, 1971. p. 162.

(4) HEGEL. *Philosophie des Rechts*. Berlin, ed. Gans, 1840. p. 17.

(5) Id. *Wissenschaft der Logik*. Leipzig, Felix Meiner, 1951. p. 67.

(6) Id. *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952. ( *Philosophie de l'Esprit*. § 384. p. 217 ).

- (7) Id. **Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion**, ed. G. Lasson, Bd. I, p. 148: "Ohne Welt ist Gott nicht Gott".
- (8) Jean-Marc GABAUDE. **Le jeune Marx et le matérialisme antique**. Toulouse, Privat, 1970. p. 209. Cf. HEGEL. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 13 ( Col. Os Pensadores ) onde Hegel assim se exprime: "Mas o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento".
- (9) Concepção negativa ou "platônica" do finito. Cf. Lúcio COLETTI. **Tramonto delle ideologie**. 4ª ed. Bari, Laterza, 1981. p. 110.
- (10) HEGEL. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 19. ( Col. Os Pensadores ): "O Espírito conquista a sua verdade somente quando se encontra a si mesmo na absoluta dilaceração". Cf. HEGEL. **Die Phänomenologie des Geistes**, ed. Hoffmeister, 1937. p. 29-30.
- (11) A tese de que a identidade entre pensamento e ser, entre "racional" e "real" constitui a base da filosofia de Hegel é perfilhada também por Lúcio COLETTI, op. cit. p. 111.
- (12) HEGEL. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 20. ( Col. Os Pensadores ).
- (13) ARISTÓTELES. **Metafísica**. IV, 3, 1005b 23.
- (14) HEGEL. *Scienza della logica*. a cura di A. Moni, Bari, Laterza, 1925. v. 2. p. 69.
- (15) Id. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 11. ( Col. Os Pensadores ).
- (16) Id. **Phänomenologie des Geistes**. v. 2. p. 313. apud J. MARITAIN. **A filosofia moral**. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1973. p. 217.
- (17) Lúcio COLETTI. **Tramonto delle ideologie**. 4ª ed. Bari, Laterza, 1981. p. 111 e 125.
- (18) HEGEL. *Scienza della logica*. v. 3. p. 61-62. apud Lucio COLETTI. op. cit. p. 120.
- (19) No dizer de Hegel, "algo só tem verdade na medida em que é a Idéia". ( **Wissenschaft der Logik**. Leipzig, F. Meiner, 1951. v. 2, p. 409.
- (20) KOJÈVE. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris, Gallimard, 1946. p. 46.
- (21) M. F. SCIACCA. La filosofia moderna da Kant ai nostri giorni. In: **Storia della filosofia**. Roma, Coletti Editore, 1954. p. 561.
- (22) M. F. SCIACCA. *ibid.* p. 562.
- (23) Lucio COLETTI. op. cit. p. 122.
- (24) George LUKÁCS. **La crisis de la filosofia burguesa**. Buenos Aires, 1975. *passim*.
- (25) ROD, Wolfgang. O conceito de dialética. **Convivium**. 13 (6): 510, nov./dez. 1974. Aí o autor define o que é dialética e a vê precisamente como instrumento de interpretação do mundo real.
- (26) Postfácio da 2ª ed. de **O Capital**. Londres, 24 de janeiro de 1873. In: MARX, Karl. **O Capital**. S. Paulo, DIFEL, 1982. p. 16-17.
- (27) MARX, Karl. *ibid.* p. 16-17.
- (28) MARX, Karl. *ibid.* p. 16-17. Cf. a esse respeito a observação de J. B. S. Haldane: "... Marx e Engels não se contentaram com analisar as transformações sociais. Viam, na dialética, a ciência das leis gerais da transformação, não apenas na sociedade e no pensamento humano, mas também no mundo exterior que é refletido pela mente humana". In: ENGELS. **Dialética da natureza**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 7 (Prólogo)
- (29) O próprio Marx sugere essa interpretação ao usar a expressão: "... descobrir a substância (Kern) racional dentro do invólucro místico ( mystiche Hülle)". MARX, Karl. **O Capital**. trad. Reginaldo Sant'Anna. 7ª ed. S. Paulo, Civilização Brasileira, 1982. p. 17. Cf. também ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p. 76, nota 2.
- (30) MARX, Karl. op. cit. p. 17.

(31) É o que nos assevera também, enfaticamente, Georg Lukács em **Geschicht und Klassenbewusstsein**. Berlin, Malik-Verlag, 1923, p. 39. Cf. também ROD, Wolfgang quando diz: "... um dos pressupostos essenciais da dialética é a idéia da primazia da 'totalidade' frente ao particular..." ( RÖD, W. **Filosofia dialética moderna**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1984, 265. ).

(32) OVERBERG, Cyr. **Karl Marx – Critique de son économie politique**. Bruxelles, Office du Livre, s/d, p. 48.

(33) OVERBERG, Cyr. op. cit. p. 40.

(34) Observe-se a honestidade do reconhecimento de L. Althusser, à p. 90 de sua obra **A favor de Marx**, acima citada: "Se se percebe, diz Althusser, a relação íntima estreita que a estrutura hegeliana da dialética mantém com a 'concepção do mundo' de Hegel, isto é, com a sua filosofia especulativa, é impossível jogar verdadeiramente às urtigas essa 'concepção do mundo' sem se obrigar a transformar profundamente as estruturas dessa mesma dialética. Se não, quer queira quer não, arrastar-se-ão ainda atrás de si, 150 anos após a morte de Hegel e 100 anos após a de Marx, os farrapos do famoso 'envoltório místico'".

(35) COLETTI, Lúcio. *Tramonto delle ideologie*. 4ª ed, Bari, Laterza, 1981, p. 126-7. É interessante notar como L. Althusser, com a honestidade científica já anteriormente apontada, reconhece necessário e "vital" para o marxismo pensar as diferenças de estrutura da dialética ( por ex., a contradição ) em Hegel e em Marx e revela a sua convicção "de que o desenvolvimento filosófico do marxismo está dependendo dessa tarefa", ou seja, de pensar essas diferenças de estrutura. Cf. L. Althusser. **A favor de Marx**, p. 80.

(36) RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**, p. 242.

(37) O pensamento de Spinoza fornece ao idealismo alemão o elemento metafísico monista, porquanto a partir da definição de substância elaborada por Spinoza, ressuscitado pelo romantismo alemão do século XIX, "monismo e panteísmo se apresentam como premissas condicionadoras de toda a filosofia". ( Cf. AMERIO, Franco. Spinoza. In: Cornelio Fabro. **Storia della filosofia**. Roma, Coletti Editore, 1954, p. 455. ).

(38) ADORNO, Th. W. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, v. 4, p. 193.

(39) MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1972, p. 50.

(40) PRADO JUNIOR, Caio. **Dialética do conhecimento**. 6ª ed. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1980, 704 p.

(41) PRADO JUNIOR, Caio op. cit. p. 667.

(42) PRADO JUNIOR, Caio. op. cit. p. 573.

(43) Ensina S. Tomás: "Ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate". ( In I Sent. d. 19, 5, 1 )

(44) Cf. Met. II, 1, 993 b 30.

(45) Doutrina S. Tomás: "Anima quodammodo est omnia". ( De Veritate. q. 1, a. 1, c. )

(46) PRADO JUNIOR, Caio. op. cit. p. 11.

(47) SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialéctique**. Paris, Gallimard, 1950.

(48) CUPANI, Alberto. La "Crítica de la razón dialéctica" como problema epistemológico. **Manuscrito**, 4 (1): 7-20, out. 1980.

(49) PRADO JUNIOR, Caio. op. cit. p. 13.

(50) Contracapa da obra de Álvaro Vieira Pinto **Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica**, 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, 537 p.

(51) VIEIRA PINTO, Álvaro. op. cit. p. 175.

(52) Ibid. p. 176.

(53) KLEIN, Felix. **Ueber die sogennante nich-euclidische Geometrie**. 1871-73.

(54) "A tarefa do cientista, afirma Einstein, é a de atingir leis elementares universais a partir das quais o cosmo possa ser construído com base na pura dedução. Ele não é

levado a isso por nenhum caminho lógico, mas pela intuição" ( A. Einstein. apud Erasmo Recami e outros. *Táquiões. Ciência hoje*. 5 (26): 54, set. 1986 ).

(55) A esse respeito é importante o testemunho de Henri Poincaré sobre Einstein: "Admirável nele é, antes de tudo, a facilidade com que se coloca diante de conceitos novos, deles retirando todas as conseqüências. Não permanece preso a princípios clássicos e, em face de um problema de física, dá-se conta, prontamente, de todas as possibilidades". ( Apud BERNSTEIN, Jeremy. *As idéias de Einstein*. S. Paulo, Cultrix-EDUSP. 1975. p. 91 ).

(56) Sobre a experiência declara Einstein: "Naturalmente a experiência se impõe como único critério de utilização de uma construção matemática para a física". ( EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981. p. 150-51 ).

(57) EINSTEIN, A. op. cit. p. 146-7.

(58) Sobre essa convicção da ausência de contradição em nosso mundo, Einstein nos oferece o mais eloqüente testemunho: "Sem a convicção da possibilidade de dominar a realidade por meio de nossas construções teóricas, sem a crença na harmonia interna de nosso mundo, não poderia haver ciência. Essa crença é e permanecerá sempre o motivo fundamental de toda criação científica. Em todos os nossos esforços, em toda luta dramática entre pontos de vista antigos e novos, reconhecemos o eterno anseio de compreensão, a sempre firme convicção na harmonia de nosso mundo, continuamente fortalecida pelos crescentes obstáculos à compreensão". ( EINSTEIN, A. e INFELD, Leopold. *A evolução da física*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1966. p. 237.

(59) BERNSTEIN, Jeremy. *As idéias de Einstein*. p. 124.

(60) VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. p. 182.

(61) LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, Malik-Verlag, 1923. p. 39.

(62) GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 49-50.

(63) VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. p. 180-181.

(64) HEISENBERG, W. Ueber den anschaulichen Inhalt quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. *Zeitschriften für Physik*. 43: 197, 1927.

(65) HEISENBERG, W. *Mutamenti nelle basi della scienza*. tr. it. Torino, 1944. p. 57.

(66) VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. p. 211.

(67) ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. p. 80.

(68) BUNGUE, Mario. *Epistemologia*. S. Paulo, T. A. Queiroz Ed. e EDUSP, 1980. p. 155.