

# Marxismo e Ciências Humanas\*

vv. aa., São Paulo, Editora  
Xamã/CEMARX/IFCH, São Paulo, 2001

MARCELO GUIMARÃES LIMA\*

*Marxismo e Ciências Humanas* reúne trabalhos apresentados no “Segundo Colóquio Marx e Engels”, organizado em novembro de 2001 pelo *Centro de Estudos Marxistas* (Cemarx) do IFCH, Unicamp. Como se observa na apresentação da obra, a definição das ciências humanas é um primeiro campo de embates. Daí partem os editores de, por um lado, um critério prático-acadêmico: identificando as ciências humanas tal como aparecem no panorama institucional universitário atual, e, por outro lado, assinalando uma unidade mínima no campo marxista: a concepção do socialismo como necessidade ou possibilidade histórica.

Definição ampla na qual caberiam – devemos ressaltar – outras correntes do socialismo não-marxista; por exemplo: os socialistas libertários ou anar-

quistas. E, é possível dizer, excluiria marxistas históricos e contemporâneos que, explícita ou implicitamente, separaram o reino ordenado da Teoria, com T maiúsculo, da desordem empírica, “sem rima e sem razão”, do mundo cotidiano, comezinho, da história vivida: marxistas para os quais o marxismo resume-se à “ciência do capitalismo” como seu objeto de fato, sendo o socialismo relegado ao mundo da imaginação, da fantasia, dos desejos, da imaturidade, da mera “utopia”.

Os três ensaios iniciais examinam as relações entre marxismo e dialética. O mais unilateral destes é o de Orlando Tambosi, cujo esquematismo está muito aquém de seu objeto. O autor contrasta o “projeto científico” do marxismo às armadilhas do idealismo hegeliano “corruptor”, por assim dizer, da

---

\*Professor no Goddard College, EUA.

obra “econômica e sociológica” de Marx. O ensaio de Tambosi é uma espécie de panfleto em que seu autor toma posição contra a dialética e, ao informar o leitor de sua posição, de suas preferências filosóficas, tem por concluído o assunto. Não deixa de ser significativo que o ensaio seja dedicado ao filósofo italiano Lucio Colletti. Colletti, como é sabido, iniciou sua trajetória política e intelectual no Partido Comunista italiano, publicou importantes trabalhos críticos sobre Marx e Hegel e terminou sua vida como deputado do partido de Silvio Berlusconi. Em Tambosi, a inspiração anti-hegeliana e antidialética é, nitidamente, como no último (?) Colletti, conservadora.

Também para Hector Benoit, no ensaio que abre o volume, a dialética em Marx é um problema a ser confrontado e, de certo modo – tendo em vista sua estratégia conceitual, no que diz respeito à questão de sua matriz hegeliana –, um problema a ser “*explained away*”, para utilizarmos a (intraduzível) expressão inglesa; quer dizer, resolvido de uma vez por todas, ou seja, recusado como falsa questão cujo índice é a sua própria insistência, persistência e irresolução conceitual e histórica. Deste modo, para o autor, a dialética em Marx não seria uma lógica herdada de Hegel, como também não constituiria uma “filosofia marxista” seja como “epistemologia” geral ou, sobretudo, enquanto “ontologia” dialética, verdadeira contradição nos termos, já que a dialética inicial, por exemplo, a de

Platão no *Sofista*, abrindo espaço ao não-ser, segundo Benoit, “arruinaria pela raiz” o “projeto ontológico” da tradição parmenidiana, centrado na “hegemonia do Ser”. A dialética platônica mescla-se com a tradição parmenidiano-aristotélica em Hegel, herdeiro e continuador dos hibridismos dialéticos da tradição antiga.

A dialética em Marx seria, finalmente, um “modo de exposição” (*Darstellungsweise*) que restituiria, após o trabalho da análise, a “totalidade vivida do real”. O papel da dialética seria, em sentido forte, contradizer o discurso empírico-abstrato da Economia Política, ou seja, das formas “científicas” burguesas e, deste modo, expressar a experiência revolucionária da classe operária.

Ainda que o autor considere “mais modesta” a sua caracterização da dialética em Marx do que as explicações (substancialistas) que recusa – a da lógica hegeliana e da ontologia marxista –, a noção da dialética marxista como *Darstellungsweise* não deixa de ter seus “presupostos” não-explícitos ou, mais modestamente, suas próprias zonas de obscuridade. Caberia talvez o exame da própria noção de *Darstellungsweise* como noção explicativa fundamental. O que se expressa no discurso da luta de classes? Algo mais, talvez, do que uma tautologia como: o próprio “discurso da luta de classes”. Pensamos que não é excessivo afirmar que o presente ensaio se desenvolve em dois registros distintos e divergentes: de um lado, te-

mos o recurso à história das idéias, uma espécie de “aventura milenar da dialética” cujos conflitos passados informam a dialética de Hegel, e, de outro, o marxismo enquanto teoria e práxis da moderna luta de classes. Dois registros cuja *articulação crítica* seria necessário demonstrar (e não apenas, num certo sentido, “pressupor” de modo mais ou menos vago e geral). A dialética em Marx não é simplesmente uma lógica herdada de Hegel, mas, segundo Lênin, citado por Benoit, a lógica específica, ou seja, a *prática teórica* de *O capital*. O próprio Lênin afirmou, igualmente, a necessidade imperiosa do estudo *profundo* da lógica hegeliana para a compreensão de *O capital*: a compreensão da *dialética*, elemento fundamental do marxismo ausente, segundo Lênin, nos discípulos imediatos de Marx. O que nos remete ao ponto de partida, à questão inicial sobre as relações entre a dialética hegeliana e o marxismo, quer dizer, entre filosofia e revolução.

A noção da inversão materialista de Hegel por Marx, recusada como “mera” imagem ou metáfora por muitos, é precisamente um dos objetos da análise de Jorge Grespan. Segundo Grespan (a partir das análises de Fulda), inverter (*umstülpen*) não é simplesmente pôr “de cabeça para baixo”, o que manteria uma simetria de relações, mas, na imagem da luva, “pôr do avesso”, exteriorizar o interno e internalizar o externo: ou seja, entre a dialética hegeliana e a dialética marxista haveria não apenas oposição material, de conteúdo, a que opõe (substitui) materialismo e

idealismo, mas igualmente oposição formal, trata-se de procedimentos diversos e mesmo, de modo específico, contraditórios.

Em Hegel, a contradição determina os seus termos, o positivo e o negativo, como termos determinados de uma contradição determinada, ou seja, dupla determinação de um pelo outro, que é, ou constitui, o seu *fundamento* contraditório. Nesta estrutura, os termos, positivo e negativo, “se incluem mutuamente como totalidades e se excluem como totalidades” (segundo Theunissen), isto é, os momentos são momentos específicos, determinados, de totalidades específicas, determinadas, que, como tais, como totalidades, se excluem e devem se excluir ou não subsistiriam como totalidades próprias. A contradição envolve a mútua inclusão e exclusão, isto é, a mútua dependência que revela o movimento do negativo, a negação do outro, como negação de si, autonegação: o resultado é a determinação plena da contradição como contradição posta, “para-si”. Em Hegel, o todo se separa em duas totalidades (segundo Theunissen) e estas são o fundamento da contradição dialética.

Marx recusa a dupla totalidade: no capitalismo só o capital se põe como totalidade ao subsumir o trabalho. Este não é a mera alteridade (totalidade outra) do capital. A contradição dialética em Marx assume a forma da assimetria como sua estrutura essencial. O que significa, de modo breve, desvendar o capital como poder sobre o trabalho,



resultado da separação do trabalho e dos meios de produção, da acumulação (o capital como trabalho acumulado), da exploração do trabalho vivo pelo trabalho morto (capital constante). A unidade da sociedade capitalista é dada na esfera jurídica na forma do contrato entre proprietários livres de mercadorias, o capital de um lado, a força de trabalho do outro. A igualdade jurídica expressa e camufla, ao mesmo tempo, a desigualdade essencial, a subordinação na esfera da produção, que funda a produção como produção capitalista. Aqui desvendamos o ponto de vista da dialética hegeliana; a contradição dialética plenamente desenvolvida em Hegel, isto é, posta para si, é aquela posta pelo capital como princípio do seu desenvolvimento e como resolução da contradição: a negação (subordinação) do trabalho que põe em marcha a produção do capital. O capital pode então aparecer, invertendo o processo real, “excluindo” o trabalho, como motor do processo da produção, como autovalor.

Podemos resumir esta breve e incompleta exposição do denso ensaio de Grespan, assinalando que em Marx trata-se de fazer explodir (ou implodir) os limites da dialética hegeliana de seu “interior”, examinando de perto, seguindo, reproduzindo-lhe os movimentos dos conceitos e suas estruturas, e desvendar nas contradições que ela é incapaz de “dominar”, na contradição material entre capital e trabalho, e não simplesmente na contradição formal entre a parte e o todo, ou entre totalidades

recíprocas, um outro lugar, uma outra posição, uma nova dialética que aponte para além do movimento de reprodução da sociedade burguesa.

Se nos detivermos de início na análise das relações entre marxismo e dialética, não quer dizer que esta primeira parte ocupe um espaço excessivo na organização do volume. Trata-se, ao nosso ver, de uma questão *exemplar* na sua própria dificuldade que, por assim dizer, sob certos aspectos, *resume*, histórica e conceitualmente, os destinos teóricos do marxismo e seus impasses passados e presentes. No passado, algo de decisivo se manifestou na “disputa sobre Hegel” no interior do marxismo, “a querela da dialética”, que, entre outros aspectos fundamentais, distinguia (e igualmente confundia, por vezes opondo a letra e o espírito da dialética) por um lado a consolidação do marxismo como ideologia institucional (de partido, de Estado, de aparelho sindical etc.) e por outro como ideologia revolucionária, para além dos seus limites institucionais, como utopia de classe.

O encerramento (ao menos em alguns de seus aspectos mais salientes) de um ciclo histórico em que o marxismo institucionalizado teve um papel relevante (e contraditório) deve servir a re-significar as disputas teórico-políticas, de ontem e de hoje, no interior do marxismo. No melhor destes ensaios, manifesta-se, algo que poderíamos chamar de uma vitalidade clandestina, seja na não-coincidência do marxismo com sua identidade histórica estabelecida,



seja no confronto com a diversidade, a “desordem” conceitual e prática do presente. Para além das aporias filosóficas (reais ou aparentes), o marxismo, ou algo semelhante, como o *negativo* da autoconsciência (ideologia) do tempo presente, continua a revigorar o trabalho da antropologia, da história, e repercutir indiretamente em outros campos. Com efeito, alguns dos trabalhos de maior interesse da presente coletânea dizem respeito às áreas de interface “empírica” da antropologia, da história, e aos temas da atualidade, como as transformações e os impasses na produção, no mundo do trabalho, na cultura e na estrutura de classes do capitalismo hoje, sobre os quais o marxismo teria (ainda) algo a dizer e talvez ainda algo inédito no confronto com a autocomplacência dos representantes intelectuais (conscientes e inconscientes) da ideologia dominante.