

Apresentação

Marx contra (e não contra) a Economia Política

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer o convite, mas não muito. Acho o tema, para além de certas ideias imprecisas que circulam, bem difícil. Na verdade, estou substituindo Alselm Jappe que, infelizmente, não pode vir ao Rio de Janeiro e, assim, a Niterói; infelizmente, porque ele – penso – poderia fazer talvez uma apresentação mais original do que aquela que vou expor em sequência.

Começo adiantando que a minha exposição pressupõe uma pequena mudança no tema da mesa: ao invés de *Marx contra a Economia Política*, tratarei do tema *Marx contra (e não contra) a Economia Política*.

Considero o tema difícil porque pressupõem que possam ser dadas respostas para algumas questões cruciais: Qual o status teórico da Economia Política? Qual o status teórico da Crítica da Economia Política? Qual a posição relativa da economia política clássica e da economia vulgar na ordem do conhecimento econômico? Adviro logo que não reclamo qualquer originalidade para a resposta a ser dada a essas questões, pois, muito mais, ela consiste num resumo de teses contidas em outros textos chaves e nos escritos do próprio Marx. Para ser bem sincero, ponho-me aqui como emissário de autores que considero mais capacitados do que eu para tratar desse tema. Tentei apenas ser um bom resenhista.

É preciso começar pelo que parece mais fácil. O próprio Marx explicou a última distinção mencionada: “entendo como economia política clássica toda economia (...) que investiga o nexo interno das condições de produção burguesas como antítese da economia vulgar, que apenas se move dentro do nexo aparente (...) oferecendo um entendimento plausível dos fenômenos (...) limita-se de resto a sistematizar (...) as ideias banais e presunçosas que os agentes da produção burguesa sobre seu mundo, para eles o melhor possível.”

Rigorosamente, essa distinção faz referência, separando em dois níveis de científicidade, um material teórico historicamente datado, o qual estava disponível para Marx ao seu tempo, na condição genérica de estudos de Economia Política. Porém, essa distinção contém um fundamento mais geral já que separa um saber que investiga os nexos internos de um saber que se atém apenas aos nexos externos dos fenômenos econômicos. Trata-se evidentemente de uma distinção advinda da própria concepção de ciência e do próprio método de Marx. Aplicado no campo econômico, esta científicidade exige que seja marcada a diferença entre um saber que procura desvelar as relações sociais como essências que se manifestam na aparência do sistema, ou seja, nas relações sensíveis entre as coisas e as pessoas qualificadas ambas como mercantis. Os economistas clássicos, porém, não eram pensadores da tradição do idealismo alemão, mas apenas bons cientistas na perspectiva de Marx. Pois, na investigação dos fenômenos econômicos iam além da aparência, da análise dos eventos e do registro das meras conjunções de fatos. Como se sabe, para Marx, “toda ciência seria supérflua se a aparência exterior e a essência das coisas coincidissem diretamente” – uma concepção que o situa no campo do realismo transcendental.

De certo modo, portanto, Marx foi um continuador da economia política clássica; mas, de outro, ineludivelmente, foi também o seu grande crítico – o seu negador – aquele que supostamente mostrou a sua insuficiência enquanto compreensão do modo de produção capitalista. Porém, qual teria sido o método empregado por Marx na crítica da economia política?

Ao fazer essa pergunta, afigura-se importante trazer à discussão um texto de Helmut Reichelt, publicado na *Crítica Marxista*, que se denomina *Que método Marx ocultou?* Pois, há evidências inequívocas que Marx preferiu conscientemente deixar na sombra o método que empregara na construção de sua obra principal. Sabe-se, por exemplo, que Marx suprimiu uma frase muito significativa que constava da primeira edição de *O Capital*; ao final da análise sobre a forma valor, ele havia escrito e fora publicado que “o desenvolvimento da apresentação levará mais tarde, por sua própria dialética, àquelas formas mais concretas”. Numa carta a Engels, depois da edição de *Para a crítica da economia política*, de 1859, disse-lhe que a continuação desse escrito deveria ser “muito mais popular e o método [estar] muito mais oculto do que na primeira parte”. Sobre esse fato – é evidente –, não é importante saber por que Marx escondeu o método que empregara – provavelmente porque, ao fazê-lo, esperava tornar o texto mais amigável para um grande público –, mas sim saber o que ele verdadeiramente ocultou ao proceder desse modo. Ora, essa questão não se mostrou trivial para os seus leitores, mesmo para os mais capacitados.

O texto de Helmut Reichelt procura mostrar então que o método oculto em *O Capital*, mas mais explícito nos *Grundrisse*, consiste em apresentar como conceito, dialeticamente, o objeto-sujeito do modo de produção capitalista, ou seja, o capital. Nessa apresentação, as categorias hegelianas de ser, aparência, essência e totalidade reaparecem na reconstituição do conceito de capital em geral, de tal modo que ela tem um paralelismo notável com o desenvolvimento do conceito na *Ciência da Lógica* de Hegel. O modo de produção capitalista é encarado como uma totalidade complexa que precisa ser decifrada categorial e científicamente. A sua compreensão como totalidade parte da forma elementar menos complexa e mais abstrata, a mercadoria, e caminha com base em negações determinadas e em negações de negações em direção às formas mais complexas e mais concretas. Assim, é apresentado o dinheiro e o próprio capital, na produção e na circulação, ou seja, as suas formas, os seus modos de existência e as leis que regem o seu desenvolvimento.

É preciso mencionar aqui que Marx distingue o capital enquanto manifestação concreta que aparece na consciência comum e é apreendido pela ciência vulgar e o capital em suas formas concretas rigorosamente pensadas. A reconstrução teórica do modo de reprodução do sistema não visa apenas mostrar a sua dinâmica de evolução, mas procura indicar também as possibilidades de sua superação prática. Porém, como mostra o texto de Helmut Reichelt ainda subsistem muitos pontos que precisam ser esclarecidos nesse ambicioso programa de apresentar o sistema burguês como um sistema orgânico que subordina todos os elementos da sociedade e que se encontra em processo de transformação, ou melhor, como vir a ser de uma totalidade.

A distinção feita por Marx entre ciência percuciente e ciência vulgar, que tem por foco específico o campo do conhecimento econômico, parece apontar também para a possibilidade de um exame crítico mais geral da ciência moderna como um todo. É o que foi feito – creio – por Horkheimer em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica*.

Aí se encontra – acho – a tese de que a ciência moderna, transformada definitivamente em ciência positiva, é apenas ciência vulgar. Pois, conforme Horkheimer, “no sentido usual da pesquisa científica (...) teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível”. Ao fazê-lo, ela se atém – é bem evidente – às relações externas entre os fenômenos. Nesse sentido, ademais, “sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos”. Quando se chega a essa conclusão, não se pode deixar de ver que há uma repressão da ontologia na concepção de ciência positiva. E que essa repressão é feita em nome do conhecimento dos fenômenos e só dos fenômenos em geral.

Mas essa coibição da ontologia, engendrada já na prática inerente à reprodução normal do sistema, é especialmente significativa no campo das ciências sociais. E é aí, segundo Horkheimer, que se ergue a indomável teoria crítica. Repercutindo Marx, mas reconhecendo a mudança da conjuntura histórica que se tornara mais conservadora, ele diz de início: “a totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa (...) afigura-se como uma sinopse de facticidade; eis que esse mundo existe e deve ser aceito”. Ora, mas nos poros dessa sociedade também existe outra atitude possível, aquela inquieta e desafiadora que diz; esse mundo existe, é certo, mas ele não deve ser acolhido como imutável em sua estrutura. Pois, para os sujeitos inconformados “esse mundo não é o deles, mas o mundo do capital”. Essa outra maneira de teorizar, por isso, “não tem apenas a intenção de remediar quaisquer problemas que se afiguram inconvenientes; ao contrário, estes lhe parecem ligados necessariamente a toda organização estrutural da sociedade”. Ela é, por isso, inerentemente crítica.

Antes de prosseguir, vale mencionar que a teoria econômica depois da morte de Marx, caracterizada agora como “Economics”, tornou-se mais e mais vulgar e, por isso mesmo, recolheu-se mais e mais no discurso matemático, o que veio reforçar o seu caráter instrumental e, ao mesmo tempo, disfarçar as suas profundas fraquezas conceituais. A economia política enquanto tal, economia política no sentido clássico, sobreviveu como exceção furtiva por intermédio, por exemplo, dos escritos de autores como Keynes e de parte de seus seguidores. Retomando o que já foi dito, pode-se dizer agora que essa científicidade também se conservou no marxismo, mas como momento subordinado – mas muito importante – da crítica da economia política.

Mas, afinal, o que é teoria crítica? Na resposta a essa questão, Horkheimer toma como exemplar a crítica marxiana do modo de produção capitalista: para o pensamento crítico, segundo ele, os fatos sociais não estão simplesmente aí, os acontecimentos não são exteriores à pesquisa científica, os processos não são meros mecanismos, pois, ao contrário, “são frutos do trabalho”, são produtos da ação coletiva e diurna dos homens na transformação da natureza. Estes são os verdadeiros produtores e os reprodutores da sociedade, mas ela própria lhes parece no modo de produção atual uma segunda natureza. Este mundo, pois, é o mundo dos homens alienados que existe e se perpetua por causa da dinâmica automática e do fetichismo do capital, a qual disfarça, esconde e facilita a dominação de classe. Horkheimer, então, procura mostrar que, para compreender essa sociedade na perspectiva de sua superação histórica e da realização do homem como ser autônomo, a teoria crítica tem de ser valer da dialética. E, aqui, se mostra necessário fazer uma citação extensa do texto original que procura mostrar a relação entre a práxis social e as formas lógicas.

Segundo Horkheimer, a teoria tradicional e a teoria crítica diferem até mesmo quanto aos enunciados dos juízos. Pois, entre as formas dos juízos e os períodos históricos existem conexões privilegiadas. Segundo esse autor, o juízo categórico – por exemplo – é característico das sociedades pré-capitalistas. Pois, implica que ao homem não é dada qualquer possibilidade de alterar o mundo em que vive. Ele domina o discurso no período em que esse mundo é compreendido como um cosmos que tem origem divina. Já “as formas hipotética e disjuntiva de juízo estão intimamente ligadas ao mundo burguês”. Pois, caracterizam uma forma de pensar que busca relacionar causas e efeitos em todas as esferas da objetividade fenomênica. Elas dominam o discurso teórico e instrumental que segue o padrão tradicional.

Já a teoria crítica tem outra pretensão: “ela afirma: isso que existe não tem que ser necessariamente assim, pois os homens podem mudar o que aí está e as circunstâncias propícias já existem.” Ora, para concretizá-la, emprega juízos dialéticos que dizem as contradições existentes na própria sociedade. Por isso mesmo, “a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido. Formulado em linhas gerais, este juízo existencial afirma que a forma básica da economia mercantil, historicamente dada e sobre a qual repousa a história recente, encerra em si oposições internas e externas inerentes à própria época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade [se não houver uma transformação] a uma nova barbárie.”

Até esse ponto foi dito que o método de Marx consiste numa apresentação dialética e que esse método está de acordo com um modo revolucionário de aprender a relação prática do homem com o seu mundo. Para tanto, foi contraposto um modo pragmático, adaptativo e utilitário de apreender essa relação com um modo inconformista, processual e transformador concebido como práxis. Agora, surge a questão mais difícil concernente ao status da científicidade da obra de Marx; ela pede o seguinte esclarecimento: a dialética é uma lógica ou é uma ciência, ou ainda é, ao mesmo tempo, lógica e ciência? Penso que é possível tentar responder a essa pergunta a partir da *Ontologia do ser social* de Lukács, a qual, para mim, é uma ontologia enfática. Mas aqui vou procurar seguir outro caminho, aquele da gnosiologia praxeológica de Lucien Sèvre no livro *Ciência e dialética da natureza*.

Por que essa preferência? – poder-se-ia perguntar. Ora, a resposta que tenho para dar é, nesse momento, elusiva: sigo esse autor porque ele, como poucos ou mesmo raríssimos outros, procura repensar a dialética a partir da ciência da complexidade contemporânea. Situando-me como estudante nessa linha de investigação, penso ser este um caminho adequado e promissor para avançar na compreensão da natureza e da sociedade.

Que espécie de saber é, pois, a dialética? Para responder a essa questão, Sèvre resume primeiro uma tese de Giles-Gaston Granger. Para este filósofo, a dialética não pode ser uma lógica pela simples razão de que, para ele e uma ampla tradição em que se insere, a lógica como tal é puramente formal; pois, ela diz respeito apenas às formas e as regras do pensamento. Ora, a dialética cai imediatamente fora dessa circunscrição, pois pretende ser uma lógica objetiva e concreta. Ao fazê-lo, porém, ela se nega também

como lógica já que “essa concretude objetiva não pode ser obtida senão por meio da introdução por contrabando de conteúdos empíricos, mais ou menos afetados por contingências.” Assim, conclui Granger, “uma dialética não pode ser senão uma falsa lógica.”

Como esse tráfico é produzido pela imaginação que trabalha sobre o material empírico – e não pelo material empírico ele próprio –, fica derrogada assim a possibilidade de uma dialética da natureza e mesmo de uma autêntica científicidade dialética. Mesmo se mostra “aparente fecundidade, como se encontra orientada por um sistema oculto de conteúdos prévios, a dialética da natureza não produz senão aquilo que lhe foi aportado.” A história da ciência, ademais, segundo ele, como muita força, mostrou a esterilidade desse tipo de pretensão. O seu erro capital pode ser descoberto: eis que renuncia a ser um formalismo, pretendendo fazer referências a supostas contradições reais. Ora, para Granger, como a natureza não produz negações lógicas, dizer que os processos naturais ocorrem devido às suas próprias contradições vem a ser, simplesmente, cair numa espécie de antropomorfismo.

Nessa perspectiva, portanto, a dialética não pode ser nem lógica nem ciência. Para Granger, a dialética só pode ser uma estratégia de conhecimento; ela não pode ser tomada como um saber sobre a constituição dos objetos reais, mas tão somente como uma regulação do modo de conhecer. E, nesse sentido, ela seria mesmo irrecusável, pois como mostra a história das ciências empíricas e mesmo das matemáticas aí se observa um desenvolvimento interno dos conceitos, o qual pode e mesmo precisa ser pensado como dialético. Nesse sentido, “por dialética” – diz ele – “deve-se entender o movimento de reestruturação dos sistemas de conceitos que resulta de contradições e tensões internas” aí presentes. Pois, em geral, esse movimento – completa – não é redutível a um mero processo dedutivo; como nele saltos ocorrem, apenas pode ser apreendido por meio da noção de negação determinada – negação esta que é produzida pelas próprias contradições.

Ademais, segundo Granger, a dialética assim compreendida não encontra aplicação apenas no campo da história das ciências, mas também na história da própria sociedade. Ela permite apreender as configurações do evolver das sociedades já que estas também se mostram conjunturalmente como “ninhos de contradições”. No curso da história, os homens encaram as contradições e as desenvolvem com determinado sentido, mantendo-as ou superando-as. E aqui, evidentemente, não se pode falar em antropomorfismo.

Ora, esse modo de compreender a dialética contraria a dialética do espírito de Hegel, a dialética da natureza de Engels e mesmo a dialética do capitalismo de Marx. Eis que esse último autor, por exemplo, como bem se sabe, não pretendeu escrever a história do capitalismo, mas sim, procurou apreender conceitualmente o seu modo próprio de desenvolvimento. Por isso, Sève, respondendo a Granger, vai argumentar que a dialética é uma lógica, que a ideia de uma dialética da natureza faz sentido e que, se ela não é por si só ciência, presta um serviço necessário ao desenvolvimento das ciências em geral.

Sève menciona, em primeiro lugar, que a lógica de Hegel é um aprofundamento inédito da análise das categorias universais do pensamento e do ser em geral que se encontra já em Aristóteles. E que, nesse sentido, ela não se propõe como outra lógica,

mas, ao contrário, impõe-se à própria lógica formal. Como mostrara Hegel, há implicitamente uma dialética interna na própria constituição desta última. Assim, “quem diz que a identidade exclui a diversidade, cai em contradição, pois diz que a identidade é diversa em relação à diversidade”. Como a identidade é não idêntica à diversidade, mantém com ela uma relação implícita de contradição; assim sendo, a identidade contém já, em si mesma, a identidade e a não-identidade, posta e pressuposta, respectivamente.

Sève mostra, então, que a *Ciência da Lógica* institui uma lógica das formas num sentido preciso, pois toma as formas como universais, ou seja, como independentes de todos os conteúdos particulares. Assim, aquilo que ela recusa não vem a ser que a lógica seja uma ciência das formas do pensar em geral, mas a concepção não dialética do formal proposta pelo entendimento. Eis que este supõe erroneamente que as formas são isentas de quaisquer conteúdos em geral. Ao fazê-lo, segundo Hegel, ele dá as costas para a verdade porque a verdade é sempre uma relação entre forma e conteúdo. E cai num formalismo que não deixa de impor arbitrariamente formas discretas e rígidas aos conteúdos vivos reais. Por recusar tal formalismo, Hegel põe como “exigência pensar a forma em geral como movimento do conteúdo”, não aquele supostamente fornecido pelas ciências empíricas, mas aquele que vem da “determinação interna produzida pelo desenvolvimento necessário do conceito – desenvolvimento este, por exemplo, que na identidade revela a diferença e na diferença revela a contradição”.

Ao procurar eliminar a equívocidade das noções da linguagem comum, ao formalizar o pensamento num sistema artificial de signos, o entendimento exclusivista torna as formas do pensamento discretas e fixas. Ao banir a contradição e a autodeterminação interna das categorias, o entendimento cai constantemente em contradição mesmo no plano formal e sempre que procura apreender a realidade viva do mundo. Assim, ele próprio mostra sem cessar a sua insuficiência latente. Eis que se a linguagem comum, segundo Hegel, é “veículo de todas as confusões, é também o lugar por excelência das determinações lógicas”. Por isso, o objetivo da *Ciência da Lógica*, segundo Sève, consiste precisamente em reconstruir a boa logicidade contrariando o formalismo, ou seja, buscando “rigor nas próprias determinações de sentido dos conceitos”. Eis que a linguagem comum tem essa capacidade latente de se voltar sobre si mesma para se certificar criticamente.

É evidente neste momento que, ao explicitar assim a logicidade intrínseca da reconstrução hegeliana, é lançada uma luz potente sobre o método de Marx na crítica da economia política. É certo, também, que o próprio Hegel já descobrira no ímpeto exclusivista de formalização da lógica e de matematização do conhecimento empírico, por meio da sua crítica filosófica, um propósito de dominação sem medida da natureza e do homem, com toda a sua carga pesada de controle instrumental e de produção de alienação. E este é, também, o propósito de Marx que encontra na dialética as armas da crítica do capitalismo em todas as suas manifestações. Pois, a dialética, segundo Sève, “encontra-se intimamente ligada a uma espécie de lógica cujo estudo forja a ‘educação absoluta da consciência’ na afirmação de sua própria ‘autonomia e independência’ vis-à-vis da opinião comum e do concreto existente”.

Chega-se, assim, à questão final posta anteriormente, a qual concerne à relação da dialética com a ciência empírica. Sève, em primeiro lugar, nota que a acusação de Granger, segundo a qual a dialética hegeliana faz uso sub-reptício de conteúdos

empíricos, é despropositada. Ao contrário, o seu defeito, tal como fora apontado por Marx, é acolher a realidade do mundo de um modo idealista e especulativo. Ela se nutre verdadeiramente do material empírico, mas o faz de um modo falso, pois evoca o empírico apenas para dar credibilidade à abstração tomada como a verdadeira realidade. Segundo Marx, Hegel deduz o real do conceito; faz do conceito abstrato a configuração interna da realidade. A seguinte frase de Marx, que aponta para esse sentido, é bem conhecida: “Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto”. A dialética – diz Sèvre – “não é outra coisa que a reconfiguração do real em conceitos”; pois, como dissera Marx, “as categorias exprimem formas de modos o ser, determinações da existência”.

Para fechar aqui a questão da relação entre a dialética e a ciência empírica – e a minha exposição – faço uma citação longa do livro de Lucien Sèvre:

“Dentro da perspectiva dialética e materialista, deve-se definir então as categorias como determinações universais de sentido de nossas relações cognitivas e práticas com o mundo ou, em todo caso, do mundo por meio de nossas relações cognitivas e práticas com ele. Inteiramente da alçada do saber categorial – saber de segundo grau – a dialética é filosófica. Trata-se de um erro profundo identificá-la com uma ciência particular: não se pode, por um lado, deduzir dela nenhum conhecimento que economize o trabalho científico; por outro, também não se pode induzir um conhecimento das coisas se eximindo do trabalho filosófico. Teoria de ordem específica, a sua função é crítica: ela fornece às ciências os meios para se interrogar de modo mais cultivado e vigilante do que o pensamento comum sobre os sentidos universais implicados nos fazeres e dizeres racionais.”

Assim, julgo ter justificado a minha irreverência mudando um pouco o tema da mesa: Marx contra (e não contra) a Economia Política.

Eleutério F. S. Prado
Professor sênior da FEA/USP