

A DIALÉTICA, O HOMEM E O VALOR SEGUNDO RUY FAUSTO*

Jacques Texier**

RESUMO: Este artigo trata do livro de Ruy Fausto, *Marx, Logique et Politique, Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*, publicado na França em 1986. Procura mostrar como o autor examina diferentes leituras de Marx: - a de Althusser, Castoriadis e Bonetti e Cartellier - fazendo ver que todas elas são leituras do entendimento.

UNTERMOS: Lógica, política, dialética

O projeto de Ruy Fausto é o de reconstituir o sentido da dialética (cf. o sub.título do livro) na obra principal de K. Marx. Para chegar aí, ele procede polemicamente, examinando diferentes leituras de Marx que têm em comum - para além das suas diferenças - o fato de serem leituras do entendimento. Trata-se das leituras de Althusser, de Castoriadis e de Benetti e Cartellier.

O livro compreende três partes. A primeira é consagrada à crítica do althusserismo e à questão do lugar do homem no marxismo (humanismo, anti-humanismo, antropologia). A segunda, parte de um artigo de Casto-

* Ruy Fausto, *Marx: Logique et Politique, Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*, avant popos de Desanti, 1986.

** Editor Responsável da revista Marx Actuel

riadis republicado em *Les Carrefours du Labyrinthe*, trata dos conceitos de trabalho abstrato e de valor n' *O Capital*. A terceira parte, que desenvolve esta análise da lógica d' *O Capital* comporta uma crítica das teses de Benetti e Cartellier (*Marchands, Salaris et Capitalistes*, 1980) sobre a circulação simples, objeto da seção I d' *O Capital*, e sobre a relação da circulação simples com a produção capitalista (seções seguintes do livro I e livros seguintes).

O título do volume se explica assim: a "démarche" visa constantemente reconstituir o sentido da dialética, identificando as suas categorias principais, trata-se pois de uma investigação sobre os "fundamentos" lógicos da crítica da economia política; mas a lógica coincide com a política, quando a investigação examina o lugar do conceito de "homem" no marxismo (a chamada questão do humanismo e da antropologia). Essa última questão foi mesmo, sem dúvida, o ponto de partida da investigação de Ruy Fausto, se julgarmos segundo os dois textos publicados em apêndice.

Enquanto ele considera a dialética como um discurso rigoroso cujo sentido é preciso reconstituir antes de fazer eventualmente a sua crítica, o autor reivindica os teóricos da Escola de Francfort (Adorno) e investigações lógicas ulteriores como as de Hans Bakhaus e de Wolfdietrich Schimied-Kowarszik (cf. n. 2. p. 11), e ele é bastante crítico em relação às leituras de entendimento que ignoram a dialética (inclusive Althusser). Mas a sua relação crítica para com Althusser é mais complexa, pois se ele critica o anti-humanismo deste, admite a crítica althusseriana do humanismo (cf. p. 263) e o critica de resto por cair "malgré lui" no antropologismo (cf. Althusserismo et Antropologismo). Por sua parte, ele pretende se situar além do humanismo e do anti-humanismo.

Denunciando na sua introdução a incompreensão dominante em relação à dialética, Ruy Fausto se refere a duas categorias, a da negação como *Aufhebung* (p. 16) e a do jogo dialético da pressuposição e da posição (não-posto/posto, potência/ato, tendência/efetividade) que ele nos apresenta inicialmente como "um jogo do expresso e do não expresso."

O primeiro ensaio, consagrado à oposição humanismo/anti-humanismo e à tentativa da sua superação dialética, nos permite apreender *in concreto* o que o autor entende por negação dialética (*Aufhebung*) e pelo jogo da pressuposição e da posição. É nesse ensaio que se trata de lógica e de política, e é nele que o autor tenta fazer o que ele chama uma "dedução dos princípios da política marxista" (p. 31).

Para responder à questão: "o que se passa ("qu'en est-il") com o homem no marxismo"? Ruy Fausto estabelece um paralelo entre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e o esquema de totalização histórica que se encontra nos *Grundrisse* de K. Marx. Assim como em Hegel o Espírito só é *posto* no final e é apenas *pressuposto* - diz o autor - no decorrer do

movimento da sua gênese, - em Marx o homem só é *posto* no fim da "pré-história", no socialismo, anteriormente, ele é apenas pressuposto.

Que ocorre exatamente com o homem ou com o Espírito no curso da sua "pré-história"? Sob pretexto de que eles não estão postos, seria errôneo dizer simplesmente que eles não são. Na *Fenomenologia*, a consciência comum só conhece as figuras da consciência ou da história (O Espírito é consciência sensível, percepção, entendimento etc), isto é, só conhece os predicados do Espírito. Para a consciência filosófica, pelo contrário, o Espírito embora sem dúvida não esteja *posto* está *presente*, ele é *em si*. Por outras palavras, ele é e não é. O mesmo ocorreria também com o homem em Marx, durante a "pré-história humana". Ele é e não é. Ele só será *posto* como *sujeito* no socialismo, ele está somente *pressuposto* no decorrer da "pré-história". A tese VI sobre Feüxerbach, em que Marx diz a respeito da essência humana que ela é o conjunto das relações sociais, exprimiria este homem simplesmente *pressuposto*. Esse jogo da pressuposição e da posição pode ser expresso, segundo o autor, em diferentes formas de juízo. Enquanto o homem é somente *pressuposto*, ele não é ainda um verdadeiro *sujeito* que se conserva nas suas determinações e volta na sua igualdade consigo mesmo. Ele só pode pois ser expresso por "juízos reflexivos" nos quais o sujeito *passa* nos seus predicados e é *negado* pelos seus predicados. Quando eu digo: o homem é... o cidadão romano ...o operário ...o capitalista etc..., o sujeito é *negado* pelos seus predicados. Nesses juízos reflexivos, só os predicados, (as relações sociais) são postos, o sujeito-homem não o é, o homem é sujeito pressuposto. Esta teoria do juízo opondo "juízo reflexivo" em que o sujeito "passa" nos seus predicados e é "negado" por eles, ao "juízo de inerência" (p. 26) que põe o sujeito enquanto tal viria de Hegel (p. 43).

A partir daí, o autor pode abordar a oposição humanismo/anti-humanismo e definir a sua própria posição. O erro do humanismo consiste em tomar o sujeito pressuposto por um sujeito posto (ou um juízo reflexivo por um juízo de inerência). Politicamente, ele se caracteriza pela recusa de toda violência no nível dos meios. Mas, como a "pré-história" é ainda o reino da violência, o humanismo se faz assim cúmplice do inumano e se mostra incapaz de enfrentar a contradição real da política autêntica que é a política dos meios (violentos) a serviço de fins humanos (fins que visam pôr o universo humano da não-violência). O anti-humanismo (que o ator define pela tautologia: o inumano é o inumano) também não é capaz disto e esta impotência provém do fato de ser um pensamento de entendimento. A antinomia do humanismo e do anti-humanismo se esclarece também considerando o problema da *fundação*. O humanismo funda o seu discurso e a sua política sobre um sujeito somente pressuposto que ele transforma indevidamente num sujeito posto, efetivo. O anti-humanismo recusa toda

fundação. A dialética escaparia dessa alternativa: sem dúvida, ela "nega" a pseudo-fundação sobre noções primeiras, ela a põe entre parênteses, pois noções pressupostas não podem funcionar como fundamento, mas ela não recusa pura e simplesmente a idéia de fundação. Ela funciona a partir da idéia de contradição.

O autor se esforça em precisar sua idéia estudando n' *O Capital* a interversão da lei de propriedade fundada no trabalho próprio em lei da propriedade capitalista fundada na apropriação do trabalho alheio (p. 51 e s). A primeira, que funda a liberdade burguesa, reina na circulação simples (seção I). Ela se interverte no seu contrário no nível da seção VII que apreende o capital na sua reprodução contínua. À luz da reprodução do capital, a propriedade que repousa sobre o trabalho próprio é reduzida a uma simples aparência. Todo o problema é pensar dialeticamente essa interversão como contradição da liberdade burguesa. Ruy Fausto critica E. Balibar por não aprender essa interversão como contradição, mas como simples supressão de uma ilusão. Mas se se procede assim, não se pode compreender que Marx defina o socialismo como *posição* da verdadeira propriedade individual. Para E. Balibar o primeiro momento (liberdade burguesa, propriedade fundada no trabalho próprio) desaparece no segundo que seria o único a estar presente (p.55). Para Ruy Fausto, "o segundo momento, contradizendo o primeiro, o conserva enquanto momento negado" (p. 56).

Esse desenvolvimento não é sem interesse. Ele nos deixa entretanto insatisfeitos em dois pontos. Primeiramente, Ruy Fausto não diz em que consiste o homem-sujeito posto pelo socialismo. À vezes se tem a impressão que ele pretende pensá-lo a partir do modelo do Sujeito-capital (p. 30); mas este último é justamente uma totalidade transcendente intra-histórica que transforma os sujeitos individuais em suporte de si mesmo. Por outro lado, não se chega a uma idéia clara do homem só pressuposto da "pré-história". Se esta pré-história é uma gênese progressiva do homem, seria preciso mostrar quais são os resultados parciais acumulados. Parece que a partir dos *Grundrisse* ou de Hegel, poder-se-ia fazê-lo estudando o movimento histórico que transforma as relações do indivíduo e da comunidade, até o burguês com a sua liberdade contraditória tematizada pelo autor e que é para Marx uma *pressuposição histórica* do livre indivíduo social da associação socialista.

A este primeiro texto, no qual o autor acerta contas com o althusserismo sobre a questão do humanismo, se acrescenta um segundo texto (Althusserismo e Antropologia) no qual ele imputa ao althusserismo uma recaída no antropologismo. Seria o caso de E. Balibar elaborando uma teoria geral dos modos de produção ou de L. Althusser elaborando uma teoria geral da prática. Confesso entender mal esta recusa pura e simples

das "generalidades" (tratei dessa questão em: A divisão do trabalho na sociedade ou a produção como sujeito social, 1986) e por pouco seria levado a demonstrar que também Ruy Fausto utiliza categorias antropológicas gerais. Mas tentemos em lugar disto compreender as suas razões. Precisemos inicialmente qual é o lugar teórico em que todos aqueles que recaem num discurso antropológico pseudo-fundador vão obter os seus conceitos antropológicos gerais (isto é, onde o homem é um sujeito agindo sobre um objeto, indo atrás de fins etc). Trata-se do famoso capítulo VII (na edição francesa) da terceira edição d'*O Capital*, consagrado à análise do processo de trabalho. O processo de trabalho constitui sem dúvida para Marx um conjunto de "pressuposições" do processo de produção capitalista (ele os chama assim nos *Grundrisse* e queria mesmo consagrar a eles um capítulo de introdução), mas se trata de "pressuposições" totalmente gerais e abstratas que resumem o que há de comum em todas as formas sociais. Se pois compreendemos bem a posição do autor desenvolvida no primeiro ensaio, poder-se-ia, segundo ele, pensar o homem que não veio a ser da pré-história humana e o homem que veio a ser do socialismo, analisando a *especificidade* do homem das formações pré-capitalistas (o homem grego, o homem romano etc), e a do homem da sociedade burguesa (o homem... é operário, o homem é... é capitalista) e assim, por exemplo, a partir da contradição da liberdade burguesa se preparar para falar da liberdade socialista como a *posição* sócio-histórica de uma *pressuposição* (contradição) ela também sócio-histórica, portanto sem se referir a um sujeito fundante intemporal. A perspectiva me parece interessante e fecunda, com efeito. Mas não vejo porque não se utilizariam igualmente os conceitos antropológicos gerais (os do processo de trabalho por exemplo). Ou antes, não vejo como poder-se-ia não utilizá-los. (Seria necessário ver se Ruy Fausto consegue dispensá-los na sua interessante análise diferenciada dos três momentos da história humana segundo K. Marx, p. 46 e s.) Assinalemos também nesse segundo artigo o desenvolvimento interessante sobre a concepção marxiana da relação de produção capitalista como processo e processo-sujeito, e em ligação com esse primeiro ponto, o conceito de "finalidade da produção" (ou finalidade interna de um modo de produção" (p. 82 e s.).

O segundo ensaio importante deste volume é consagrado à teoria do valor (Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor) e é ele que comporta um diálogo crítico com Castoriadis, outro representante do pensamento de entendimento ao qual Ruy Fausto vai opor a dialética como teoria da contradição. Trata-se primeiro de compreender que a abstração do trabalho abstrato é uma "abstração real" segundo a expressão de Marx e não uma abstração da "reflexão externa" como diria Hegel. Por outras palavras, "o movimento da abstração se opera no próprio

real" (p. 99) e é esta abstração real "que constitui o trabalho abstrato" (p. 100). Para apreendê-lo, é preciso partir do conceito (hegeliano) de universal concreto ou de universalidade que é singularidade, como se - diz K. Marx - além dos animais "existisse também o Animal, encarnação individual de todo o reino animal" (p. 103). Por outras palavras, Marx acha no valor autonomizado um *analogon* do Conceito que se determina e permanece em si mesmo na sua determinação. Ou mais exatamente, será assim quando o movimento de autonomização do valor tiver atingido o grau mais elevado no capital que se tornou "Sujeito automático" (Marx) (p. 29). O valor, ele próprio, é primeiro *somente* substância antes de se tornar "Sujeito". Pode-se pois dizer do valor-substância que ele reúne em um só ser as características da substância primeira (a individualidade) e da substância segunda (o gênero) segundo Aristóteles (p. 119). Ele é coincidência do universal e do individual (p. 119). Resulta disso que o trabalho é uma unidade (singularidade) e que os indivíduos que participam dela não são "sujeitos", mas seus "suportes" ou "portadores": "os diferentes indivíduos que trabalham aparecem antes como órgãos do trabalho" diz Marx. O que Marx visa e pensa assim, é a constituição de uma "coisa social" que se impõe aos indivíduos, como se vê bem com o conceito de "trabalho socialmente necessário" que designa não uma média, mas o trabalho que se impõe socialmente como determinando o valor (p. 107).

Partindo dessa característica fundamental do trabalho abstrato e do valor como "universal singular", pode-se compreender vários caracteres da teorização de Marx que um pensamento de entendimento só pode recusar. Primeiramente, Marx fala do trabalho abstrato como "o contrário imediato" ou o oposto do trabalho concreto, ou do valor como o contrário do valor de uso (p. 117). Isto só tem sentido se o objeto que se pensa é um "universal concreto". Tomemos a relação dinheiro/mercadoria: "Essa dupla condição de gênero e de indivíduo-gênero faz da coisa social dinheiro o contrário de cada mercadoria" diz Ruy Fausto. O segundo ponto que escandaliza e que conduz os críticos a fazer de Marx um "metafísico", é que ele ousa falar do trabalho abstrato como da substância do valor. De Castoriadis a Joan robinson, a crítica é constante. Ao que autor responde que Marx construiu um discurso "metafísico" para dar conta de uma realidade que é "metafísica", mesmo "mística", e que ele é totalmente consciente do que faz (p. 125). O valor é efetivamente uma coisa social substância, isto é, algo que se impõe socialmente e que reduz os agentes sociais a não serem mais do que portadores do processo do valor. Falar do valor como de uma substância, resume Ruy Fausto, é falar dele como de uma coisa social, como de uma coisa fluída e de uma substância que ainda não é sujeito, mas que virá a sê-lo no capital. Finalmente Ruy Fausto pretende completar a sua elucidação do valor e do trabalho abstrato fazendo intervir o conceito que lhe é

caro, o conceito de "posição". Falando de Robinson na sua ilha, que organiza seu tempo de trabalho bem metodicamente, mas da maneira mais transparente (sem a irracionalidade do fetichismo), Marx escreve: "E entretanto, todas as determinações essenciais do valor estão contidas aí" (p. 129). Ruy Fausto encadeia: "todas as determinações essenciais do valor estão contidas aí, menos a *posição*... e quando falta a posição, não se tem o valor nem o trabalho abstrato" (p. 129). Segue-se um desenvolvimento sobre a prova ontológica em que se opõe Hegel e Marx, a Kant. Este último separa as determinações de um conceito da sua *posição* entendida como alguma coisa de "exterior". Para Hegel e Marx, o conjunto das determinações não esgota o conceito. "O conceito não é ele mesmo... se não estiver posto" (p. 131). Observação totalmente esclarecedora, salvo a observação de que o autor não nos explica aqui, por que razões, em Marx, o *em si* se torna *para si*.

O autor trata em seguida, à luz dessa idéia, da questão de saber se se pode falar de valor antes do capitalismo. (Problema do espaço histórico do valor). Trata-se de um questão difícil, pois Marx afirma por um lado que "o caráter do trabalho que põe o valor de troca é especificamente burguês" (p. 140), que só o sistema capitalista cria a coerção social do trabalho socialmente necessário que determina o valor, mas fala igualmente do valor nas formas sociais pré-capitalistas (ver por exemplo o seu exame da "teoria" aristotélica do valor). Castoriadis conclui que há uma aporia, uma antinomia. Ruy Fausto vai mostrar que não há antinomia mas contradição e que Marx pensa e exprime a contradição. Antes do capitalismo, "o valor não é mas ao mesmo tempo ele é" (p. 142). As sociedades pré-capitalistas são a pré-história do valor. Ora, a pré-história não é senão o período de surgimento (de gênese) do sujeito. O sujeito (aqui o valor) não está *posto* e portanto o valor não é: antes do capitalismo, não há tempo social que tenha uma força coercitiva no nível da produção (p. 142). Mas há troca (condição necessária mas não suficiente do valor) e nesse nível e não no da produção, pode-se dizer que o valor ou valores já existem (p. 143). Um objeto no nível da sua pré-história é contraditório (p. 143). Aristóteles já havia pensado essa contradição na sua teoria da geração (p. 144) distinguindo a existência em potência e a existência em ato. Ou, para exprimir a coisa com o par pressuposição/posição: nas sociedades pré-capitalistas o valor está pressuposto, ele não está posto e esta é a razão profunda pela qual Aristóteles pode apreender a igualização na troca, mas não a substância do valor que ainda não existia.

A questão do espaço histórico do valor, apresenta um segundo aspecto decisivo que é o das relações entre valor e capitalismo (p. 146 e s.). Que ocorre (*qu'en est-il*) com a lei do valor no capitalismo? Sabe-se que se ao longo do livro I e do livro II Marx mantém a hipótese de uma troca das

mercadorias regulada fundamentalmente pelo valor, outra coisa se passa no livro III no qual ele demonstra que no nível da "realidade efetiva", os preços de mercado não oscilam em torno do valor, mas em torno de seu preço de produção (não $c + v + pl$ mas $c + v + \text{lucro médio}$). Essa "transformação" dos "valores" em "preço de produção" está ligada à consideração, no desenvolvimento da exposição, do fenômeno da concorrência. Trata-se para Ruy Fausto de por em evidência o sentido lógico geral da "transformação". Ele o faz reconstituindo a partir das *Teorias sobre a mais-valia* o conflito presente na história da economia política. Há contradição entre a essência e o fenômeno. Pode-se pois ou conservar o fundamento e o fenômeno, arranjando-se mais ou menos bem com a sua contradição (Smith/Ricardo), ou renunciar à essência e portanto ao fundamento e se fixar no fenômeno (Malthus/Torrens).

Marx se situa no prolongamento dos "clássicos", mas o que caracteriza distintivamente, é o fato de pôr a contradição entre lei do valor e fenômeno, em lugar de sofrê-la. "Marx se instala na contradição" chega a escrever o nosso autor, em lugar de recusá-la ou de sofrê-la. Mas insiste o autor, é preciso ver bem o que isto significa: no nível do fenômeno "a lei do valor só é conservada pela negação". O valor é negado no nível do fenômeno" (p. 154). Portanto, se como vimos, o valor não existe verdadeiramente antes do capitalismo, deve-se concluir disto que "só quando o valor não é mais o valor é, ou que o valor só é quando ele não é". Ou fazendo intervir a relação pré-capitalismo/capitalismo, pode-se dizer também: "se enquanto o valor não é (pré-capitalismo), ele de certo modo é, ele só será plenamente (capitalismo) quando de um certo modo ele não será mais" (p. 155).

Essas fórmulas não são puro jogo verbal - como se poderia temer - elas remetem ao fato de que não se pode falar de lei do valor se "o tempo de trabalho socialmente necessário" não se impõe coercitivamente. Ora, este último, supõe a concorrência. Mas quando esta existe, passa-se da mais valia ao lucro médio e portanto o "preço de produção" toma o lugar do "valor". Uma lógica da identidade é impotente para pensar essas contradições reais. É preciso que intervenha a dialética como lógica da contradição. É preciso passar de Kant a Hegel e a Marx, passar da antinomia à contradição posta.

Até aí, acompanhamento de bom grado Ruy Fausto. Pode-se perguntar entretanto se ele não tem uma tendência a "derrapar" em algumas das suas formulações. Assim, quando ele diz de Marx que ele está "consciente do caráter *contraditório da sua resposta*" (p. 155) ou quando ele fala "das contradições do discurso d'O Capital" (p. 156) ou da "*contradição como resposta*". Que a dialética seja "o discurso da contradição", admitimo-lo de bom grado. Mas dizer que um pensamento dialético "pode ser rigoroso não

apesar de contraditório, mas *porque* contraditório" (p. 157) nos deixa perplexo. Por enquanto fiquemos nessa perplexidade.

O terceiro ensaio, no qual o autor critica as teses de Benetti e Cartellier, é consagrado primeiramente à análise da forma do valor na seção I d'*O capital*. Apesar de algumas passagens um pouco técnicas, ele é notavelmente claro. Infelizmente, ela não pode ser resumido de e modo eficaz. Assinalemos para começar a análise da dupla forma social do trabalho na produção mercantil (capitalista), sua socialidade material (divisão do trabalho social) e sua socialidade formal (forma abstrata real do valor) (p. 166) e em conexão com esta questão da relação forma/conteúdo, os desenvolvimentos sobre o papel do valor de uso no movimento da exposição (o valor de uso como *suporte* do valor e como *material* em que se exprime o valor) (P.188).

Tratando-se da análise da forma do valor, Ruy Fausto sustenta que não se trata de troca efetiva a qual será objeto do capítulo seguinte sobre o processo de troca, mas da expressão do valor e do desenvolvimento desta expressão até a constituição do dinheiro. Trata-se pois de uma gênese lógica do dinheiro que leva ao ser já constituído (*être-devenu*) do dinheiro na forma IV, isto é trata-se da pré-história lógica do dinheiro (p. 179). Uma gênese (pré-história) não deve ser confundida com o desenvolvimento (história) de um ser já constituído (*être-devenu*). Do ponto de vista de uma lógica da contradição, a análise de uma gênese é particularmente interessante, pois se no seu ponto de chegada, o dinheiro está *posto* ou é um ser constituído, seu ponto de partida na forma I em que a mercadoria A tem a forma relativa e a mercadoria B a forma equivalente conduz a afirmar que o dinheiro está e não está lá. Ele não está lá, pois "o universal singular" ainda não está constituído, mas num certo sentido ele está lá na forma equivalente simples. Esta última é o *germe* do dinheiro. É o que um pensamento de entendimento não poderia admitir. Assim para Benetti e Cartellier, *ou* o dinheiro está absolutamente presente desde o ponto de partida *ou* ele está absolutamente ausente. Eles escolheram a primeira alternativa. Ruy Fausto exprime de novo esses conteúdos dialéticos com o par pressuposição/posição e no nível da sua teoria do juízo. O dinheiro está e não está na forma equivalente pode se exprimir dizendo: a forma equivalente simples é a pressuposição do dinheiro, o seu germe (p. 213), o seu *em si* que não é ainda *para si* (p. 183). No nível da teoria do juízo, reencontraremos a oposição entre o que o autor chama um juízo reflexivo" em que o sujeito não-posto *passa* no predicado que o "nega" e aquilo que ele chama um juízo de inerência" (p. 187 e p. 207) em que o sujeito está posto e não se "reflete" no seu predicado. Essa teoria do juízo nos diz o autor é "evidentemente inspirada em Hegel mas não corresponde exatamente" à teoria do juízo da *Ciência da Lógica*. Acrescentaríamos de nossa parte que ela não corres-

ponde também aos desenvolvimentos da Fenomenologia sobre a forma do juízo (cf. o prefácio). Dever-se-ia pensar que essa diferença exprime a especificidade da dialética marxiana em relação à dialética de Hegel?

O objeto da segunda parte desse ensaio (e do livro de Benetti e Cartellier) é a questão da relação existente entre "sociedade mercantil" e sociedade capitalista. A questão é, como se vê, de uma atualidade candente. Ruy Fausto não aborda desse ângulo atual: o que o interessa primeiro, é compreender (dialecticamente) *O Capital* de Marx. Uma primeira questão difícil é a da interpretação da seção I d'*O Capital*, consagrada à circulação (produção) mercantil simples. Qual o seu sentido geral? Seu objeto é ou não é o capitalismo? Ruy Fausto escreve algumas páginas muito fortes sobre a experiência "antinômica" que viveu todo leitor que tentou responder a esta questão (p. 219-221). Aquele que crê ter respondido afirmativamente ou negativamente a isto, reencontra espontaneamente um pouco mais tarde uma argumentação que destrói a posição assumida inicialmente, como na dialética transcendental de Kant. Mas para o autor - que não é kantiano mas "hegeliano" - é preciso passar da antinomia à contradição. É preciso pôr a contradição: o objeto da seção I é e não é o capitalismo. Seu objeto é a circulação simples e esta é a aparência do capitalismo. O sistema capitalista *aparece* como um sistema às leis da produção mercantil simples (satisfação das necessidades, troca de equivalentes, propriedade que repousa sobre o trabalho próprio). Esta *aparência* é "negada" pelas leis do sistema capitalista. Há pois contradição entre as leis da aparência e as leis da essência. A seção I tem pois como objeto o capitalismo pois ela trata da aparência do capitalismo; mas ela não tem como objeto o capitalismo, pois ela *põe* o que o capitalismo "nega" e ela põe entre parênteses esta negação (p. 224). A continuação da exposição d'*O Capital* é pois uma negação desse ponto de partida, ou uma passagem à essência. Mas na realidade, há várias passagens que aprofundam a negação. A primeira passagem (da mercadoria e do dinheiro ao capital) se opera na seção II. Um certo número de transformações se operam então. Essencialmente, muda a finalidade: A-M-Â não exprime mais a satisfação das necessidades como M-A-M, mas a valorização infinita. Uma transformação estrutural se opera: na circulação simples, a mercadoria e o dinheiro só são sujeitos fracos, há substância e não ainda Sujeito. Passa-se pois de um sujeito inerte, substancial a um Sujeito Verdadeiro. O autor precisa então a sua teoria do juízo: ao capital-Sujeito corresponde um terceiro tipo de juízo, "o juízo do sujeito", o juízo de inerência correspondendo ao sujeito inerte, substancial (p. 231).

Essa primeira passagem e primeira negação da circulação simples como aparência não suprime completamente a circulação simples: alguma coisa dela se conserva ainda até a segunda negação que se opera na seção

VII sobre a reprodução e a acumulação. Até lá, certas leis da circulação simples são conservadas (troca de equivalentes, propriedade que repousa sobre o trabalho próprio). Subsiste pois ainda a aparência de um contrato entre indivíduos que trocam como "pressuposição externa" do processo. Quando se passa da produção à reprodução (seção VII), a venda da força de trabalho passa a aparecer daí por diante como "ato forçado".

A que conclusões isto nos conduz? Segundo Ruy Fausto, entre produção simples de mercadorias e produção capitalista, há ao mesmo tempo uma relação de princípio a consequência e uma relação de oposto (p. 237). De uma à outra há negação e isto significa que no segundo termo, o primeiro é ao mesmo tempo *plenamente realizado e negado* (p. 238). Realizado, pois com o capital a mercadoria se torna forma universal; negado, pois as leis do capitalismo contradizem as da produção mercantil simples. Esta última fornece os princípios, mas estes são intervertidos no seu contrário. O autor vai então afirmar que é pela dialética que Marx chega às teses afirmadas por Benetti e Cartellier *contra* Marx: a relação salarial não representa uma troca de mercadorias, a força de trabalho não é uma mercadoria, a circulação do capital contradiz o princípio de equivalência (p. 239).

A mesma concepção da lógica dialética conduz Ruy Fausto a afirmações ainda mais radicais nas análises finais deste terceiro ensaio. Aí se trata, parece, dos problemas abordados por Marx na terceira seção do Livro II que trata da reprodução do capital social. Digo "parece" porque não estou seguro de ter compreendido do que se fala: tratar-se-ia da redução de $c + v + pl$ a $v + pl$, redução que seria necessária à teoria do valor. Mas como no quadro da teoria da reprodução, essa redução é a tese de A. Smith constantemente criticada por Marx, tenho alguma dificuldade em compreender. Deter-me-ei apenas nas conclusões que o autor tira disto. O trabalho é o fundamento "negado". Portanto o capital depende e não depende ao mesmo tempo, do trabalho. O capital "pressupõe" o trabalho, mas ele é um novo ponto de partida, o capital não é trabalho acumulado. A relação entre trabalho e capital não é uma relação contínua mas uma relação contraditória. A teoria não é linear, há uma relação de negação entre princípio e consequência. É preciso e não é voltar aos "pricipios" (p. 244-245).

Essas últimas afirmações - que se resume na tese: o capital não é trabalho acumulado - podem parecer problemáticas. Que o fundamento seja "negado" pode ser aceito, mas se a *Aufhebung* conserva também aquilo que ela nega, não é preciso que o capital - do ponto de vista do valor, se entende - seja trabalho acumulado? Os desenvolvimentos finais do autor sobre o capital constante e sobre os ciclos do capital (p. 246) parecem comportar a tese não de uma simples *Aufhebung* da lei do valor - que

consERVE o que ela suprime - mas de uma supressão pura e simples desta lei (ou talvez a tese de um misto de conservação e supressão), tese que estaria inscrita no texto de Marx em certos pontos críticos. Ruy Fausto chegaria assim às teses defendidas, parece, por Benetti e Cartellier, mas por um outro caminho (dialético) e por uma interpretação singular da "contradição como solução". Será útil evocar aqui igualmente a tese mais radical de H. Denis que elimina pura e simplesmente a teoria do valor-trabalho: entre Hegel e Ricardo (interpretado como teórico do valor-trabalho) Marx não soube escolher e foi isto que o levou ao fracasso (Cf. Denis, *L'"Economie" de Marx: histoire d'un echec*, 1980; Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, 1984).

Ruy Fausto, mesmo armado da dialética, não escapa a certas dificuldades. Em primeiro lugar pode-se perguntar se o autor é bem coerente consigo mesmo. No primeiro ensaio, tratando da passagem da seção I à seção VII e portanto da propriedade que repousa sobre o trabalho próprio a intervenção dela em apropriação capitalista do trabalho alheio, ele criticava E. Balibar por não conservar o primeiro termo no segundo e portanto por suprimir pura e simplesmente o conceito de liberdade burguesa em lugar de mostrar, antes, que ela está em contradição com ela mesma. Mas nesse terceiro ensaio, a tese da circulação simples como aparência do modo de produção capitalista o leva, parece, a retomar a posição de Balibar: o livre contrato se revela um "ato forçado".

Outra dificuldade, se se confrontar com o que ele sustentou no segundo ensaio a propósito do valor nas sociedades pré-capitalistas com o que ele diz agora da circulação simples como aparência do modo de produção capitalista. Se se seguir a pista do primeiro ensaio, tem-se, ao que parece, o seguinte resultado: as sociedades pré-capitalistas são o lugar da gênese do valor, este valor só será *posto* no sistema capitalista. Portanto, a seção I é o lugar em que se formula a teoria do valor como fundamento do sistema. Sem dúvida esse fundamento será negado e se passará dos "valores" aos preços de produção". Mas como diz Marx, a lei do valor é a "base racional" do sistema e os "preços de produção" são uma forma transformada do valor, eles não a suprimem. Não há contradição senão "*prima facie*" e é preciso fazer com que intervenham os "elos intermediários" para "reencontrar" o valor nos preços de produção (Cf. p. 150, 151, 152 em que Ruy Fausto dá os textos de Marx aos quais tomo de empréstimo essas fórmulas). Nessa perspectiva que o autor teria podido adotar, a seção I desenvolve a teoria do fundamento do sistema e esse fundamento êle próprio resulta da pré-história do valor nas sociedades pré-capitalistas. Mas se é assim, não se pode evidentemente sustentar a tese de que o objeto da seção I é a circulação simples com aparência ou superfície do modo de produção capitalista. No quadro de uma tal interpretação, com efeito,

tem-se supressão ulterior não só da lei da propriedade que repousa sobre o trabalho próprio, porém mais ainda supressão e não *Aufhebung* da lei do valor. Restaria uma terceira solução que consistiria em mostrar que a seção I trata ao mesmo tempo da aparência e do fundamento do sistema. Mas seria preciso demonstrar a sua coerência. Talvez não seja impossível. (Marx mostrou no capítulo VI inédito d'*O Capital*, que ao termo do processo de produção imediato do capital, as mercadorias do ponto de partida se tornavam mercadorias capitalistas contendo mais-valia - aqui é o par conceitual pressuposição/resultado que funciona - e por outro lado no estudo da reprodução do conjunto do capital, do livro II, se reencontra a circulação m-a-m como momento da circulação do capital). De qualquer modo, pode-se compreender a partir dessas dificuldades da "dialética" que numerosos autores tentem reconstituir uma teoria do capitalismo recorrendo ao que Ruy Fausto chama uma lógica da identidade, seja eliminando seja conservando a teoria do valor (como exemplo de reconstrução não-dialética que conserva a teoria do valor, cf. Bidet, *Que faire du Capital*, 1986).

Haveria também uma outra maneira de compreender as afirmações de Ruy Fausto que vão no sentido de uma certa supressão do valor e do trabalho abstrato. Nas últimas páginas desse terceiro ensaio, ele desenvolve, com efeito, algumas considerações sobre a produção de ciência com vistas à sua aplicação técnica como uma das características do capitalismo atual. Talvez não se considerado suficientemente - observemos de passagem - que a teoria do valor entra em crise aguda (entre os economistas marxistas) no momento em que esta função da ciência e da técnica na produção se torna um fenômeno que salta aos olhos (*éclatant*). Ora ocorre que Marx se propôs teorizar esse fenômeno no manuscrito dos *Grundrisse* (Ruy Fausto fala disto alusivamente). Segundo Marx, o capitalismo, ao mobilizar o trabalho do "intelecto geral ou social" para a produção, suprime o trabalho imediato como fonte decisiva da riqueza. Talvez Ruy Fausto pense nessas teses quando escreve que o capital tem o trabalho como pressuposição, mas que ele constitui um novo ponto de partida, e que é preciso voltar e não voltar aos princípios da seção I para pensar o capital? (expus essa teoria de Marx em *L'automation et la fin du capital dans les Grundrisse de K. Marx*, 1984; mas Marx não retoma essa teoria n'*O Capital*, o que ainda complica as coisas).

Ruy Fausto se explicará sem dúvida sobre esse ponto nos volumes futuros que ele anuncia, e para os quais ele prevê uma crítica da dialética "clássica" (Hegel e Marx) para além da sua reconstituição. Contentêmo-nos com algumas observações finais. Não insistirei sobre os méritos desse livro (Cf. o preâmbulo de J. T. Desanti). O leitor, mesmo se ele pertence à tribo adversa dos filósofos do entendimento e não se pretende deixá-la, apren-

derá aí alguma coisa sobre a construção dialética dessa obra (inacabada) e ainda mal conhecida que é "A Economia" de Marx. O método de discussão com os autores criticados impõe respeito. O tratamento dos textos de Marx e a sua tradução encadeia, na maioria dos casos (*les plus souvent*), a convicção (assinalemos de passagem o obstáculo que representam numerosos erros tipográficos). De um modo geral, o autor tem um sólido temperamento filosófico que se manifesta por uma criatividade indiscutível (*certaine*). Este me parece ser o caso quando ele elabora a sua própria teoria do juízo cujas diferentes formas exprimiriam o que ele chama de jogo da pressuposição e da posição.

Gostaria de assinalar entretanto o que tem de um pouco desconcertante o uso pessoal que ele faz desse par de conceitos. Não quero dizer com isso que ele não exprima certos movimentos do pensamento marxiano. Há sem dúvida em Marx uma teoria da *gênese* de uma realidade na qual ela é distinguida do seu *desenvolvimento* que só começa depois do seu surgimento. Penso em particular num texto muito bonito dos *Grundrisse* (não citado pelo autor) em que Marx distingue o capital *em devir* e o capital que já *veio a ser* (*devenu*), que tem daqui por diante um ser-aí ou uma existência (Dietz, 365, Ed. Sociales, T. I, 399). Mas o leitor se desconcerta um pouco pelo fato de que Ruy Fausto tome distância (*se démarque*) bem nitidamente em relação a Marx no uso de termos como pressuposição, pressuposto, posto (para uma primeira abordagem desse texto, permito-me remeter ao meu artigo: *Le privilège épistémologique du présent et la nécessité du moment génétique dans les Grundrisse de K. Marx*, 1982). Mas por outro lado, eu cito esse texto, porque os movimentos dialéticos que ele apreende nos indicam uma das questões chave a aprofundar para avançar na reconstituição da dialética d'*O Capital*, a questão das relações que existem entre a dialética de Marx e a teoria hegeliana da essência como reflexão (com os três momentos da reflexão posicionante (*posante*), a reflexão exterior e a reflexão determinante que constituem segundo Labarrière e Jarzyk, "as estruturas de referência (*referentielles*) fundamentais de toda realidade segundo Hegel; (cf. *Science de la Logique*, La doctrine de l'essence, p XIV e XVIII). Que Ruy Fausto me perdôe este reproche, mas dada a relevância que ele dá ao par de conceitos pressuposto/posto, seria difícil não pensar constantemente nesse problema e não esperar que ele se referisse a isto. (Aproveito a ocasião para remeter à tese de Dardot, *A questão do começo da ciência em Hegel e Marx*, Universidade de Paris X - Nanterre, sob a direção de J. Bidet - que trata muito amplamente desse problema na segunda parte do seu trabalho). Assinalemos enfim ao leitor que oposição pensamento de entendimento/pensamento dialético, além dos trabalhos franceses que ela suscitou recentemente, deu lugar a um vasto debate na

Itália a partir das teses anti-dialéticas de Lucio Colletti (cf. em francês, Colletti, *Le declin du marxisme*, 1984, p. 1984, p. 81 e s.).

TEXIER, Jacques. Ruy Fausto on dialectics, man and value. DISCURSO; Rev. Depto. Filo. USP, S. Paulo, (18):69-83, 1990.

ABSTRACT: This essay is concerned with Ruy Fausto's book, *Marx: Logique et politique, Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique* (France, 1986). It attempts to show that different readings of Marx - by Althusser, Castoriadis, Bonetti and Carteller - are, according to Fausto's analysis, readings of the understanding.

UNITERMS: logic, politics, dialectics.

BIBLIOGRAFIA

- Fausto, R., *Marx: Logique et Politique, Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*, avant-tropos de Desanti, Paris, Publisud, 1986.
- Benetti e Cartelier, *Marchands, salariat et Capitalistes*, Paris, Maspero, 1980.
- Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris, 1978. Senil.
- Colletti, *Le déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984.
- Denis, *L' "économie" de Marx: histoire d'un échec*, Paris, PUF, 1980.
- Denis, *Logique Hégélienne et systèmes économiques*, Paris, PUF, 1984.
- Hegel, *Science de la Logique*, Paris, Aubier-Montaigne
- Texier, Le privilège épistémologique du présent et la nécessité du moment génétique dans les Grundrisse de K. Marx, in *La Pensée*, nº 225, janeiro-fevereiro de 1982
- Texier, L'automation et la fin du capital dans les Grundrisse de K. Marx, in *Raison Présente*, nº 70, segundo semestre de 1984
- Texier, A divisão do trabalho na sociedade ou a produção como sujeito social, in *De Marx ao marxismo*, org. de Labica, Paris, éditions de C.N.R.S., 1986.