

DIALÉTICA

Geraldo Marques Carneiro
Heleno Cesarino
José Francisco de Melo Neto

João Pessoa
2002

*O contrário é convergente e dos
divergentes nasce a mais bela harmonia,
e tudo segundo a discórdia.*

Heráclito

SUMÁRIO

Dialética - considerações (dos gregos a Kant)	
<i>Geraldo Marques Carneiro</i>	06
Dialética hegeliana do mundo às avessas	
<i>Helena Cesarino</i>	57
Dialética – uma visão marxista	
<i>José Francisco de Melo Neto</i>	64

Apresentação

Este trabalho pretende apresentar um ‘olhar’ para o movimento teórico a respeito de um tema antigo e atual – a *dialética* -, abarcando diferenciadas formulações e possibilidades. Daí o título: *Dialética*.

A dialética tem sido compreendida como um *método de divisão*, uma *lógica do provável*, uma *lógica* simplesmente ou, ainda, como uma *síntese dos opostos*. Este texto pretende, de forma muito geral, mostrar essas diferenciadas percepções, iniciando com o percurso desenvolvido dos gregos até Kant, em seguida, a visão do mundo invertido, mostrada em Hegel, e, finalmente, a formulação presente em Hegel e Marx.

Os autores buscaram tornar essa discussão algo mais inteligível, sem cair no simplismo discursivo que, muitas vezes, o tema tem proporcionado. Assim, é que apresentam esta temática importante e necessária, sobretudo para a teoria do conhecimento ou, em particular, para as metodologias da produção do conhecimento, tornando este texto de fácil acesso aos estudantes e interessados na compreensão de possibilidades do vir a ser.

Este caminho conduz, previamente, a uma reflexão mais pormenorizada da perspectiva da dialética como um método, e mais, como um método que se coloca ao debate, privilegiando a natureza (a realidade) mesma, dando-lhe anterioridade em suas análises. Na parte final, procurando tornar-se aplicável, mantém o debate teórico, porém em torno da pergunta: *que dialética pode ser utilizada como constituinte metodológico-analítico de questões sociais?*

José Francisco de Melo Neto (org)

DIALÉTICA – considerações (dos gregos a Kant)

Introdução

Este estudo parte da concepção de que ao analisar o conceito de dialética, não é possível precisar uma definição única, muito menos uma explicação definitiva. Por isso, é necessário reconhecer que este breve estudo não pretende esgotar o tema e se constitui como mais uma posição, dentre as diversas posições possíveis. Mesmo assim, este trabalho procurará abordar o conceito de dialética e suas concepções através da História da Filosofia.

No entanto, neste percurso, vamos perceber que o que existe é uma variedade de conceitos diferentes e, às vezes parecidos, que não possibilitam a sua definição de forma definitiva e coerente. Vamos tentar, pelo menos neste momento, organizar o debate, começando pelos Gregos, na Filosofia Antiga, e terminando com Kant, na Filosofia Moderna.

Talvez, não exista na Filosofia um tema tão controvertido como o debate sobre a dialética. Isto não se deve, apenas, ao caráter político e ideológico que ela recebeu, em cada contexto, mas também quando se considera apenas o seu aspecto contudístico. Todos os filósofos dialéticos pretendem ter construído uma lógica, uma metodologia ou uma ontologia da dialética. Por isso, diante da dificuldade de se admitir a existência de uma única interpretação para a dialética, devemos estudar suas diversas formas, para podermos emitir uma posição que seja menos dogmática e ideológica possível.

É claro que a pretensão de alguns dialéticos de esboçar uma lógica dialética, semelhante à lógica formal, se mostra um tanto impossível ou mesmo ilegítima, devido ao próprio caráter da dialética que exige que a sua lógica não pode pensar de modo abstrato como a lógica formal, mas de forma concreta; que não se pode prescindir das relações dos conceitos com a realidade; que o sujeito não seja determinado apenas por um predicado, mas sim por todos os predicados possíveis.

¹ Mestre em Filosofia e Professor da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, atuando na cidade de Mossoró.

Desta forma, a dialética, enquanto um modo de compreender e explicar o real, surge na Grécia Antiga, e significa, além de uma nova forma de conhecer o mundo, a maneira pela qual os indivíduos puderam discutir e participar da vida pública. Este último aspecto da dialética é de uma importância fundamental para a devida compreensão da vida política grega. Ainda neste sentido, a dialética é o instrumento, por excelência, do exercício pleno da liberdade. Por isso, contribui para o surgimento das constituições livres. É o início do discurso, da comunicação imposta pela necessidade de encontrar o consenso e o acordo geral nos debates sobre um conceito jurídico ou político.

A dialética proporciona, então, o deslocamento temático inaugurado pelos fisiólogos que procuravam explicar o mundo por meio do próprio mundo, e converte os negócios humanos no próprio objeto do conhecimento. A dialética reivindica a importância da opinião e conquista para a Filosofia o mundo do homem comum. A figura do homem comum que se agarra à sua razão e que quer firmar as suas razões, que se desenvolve ao lado da retórica até se confundir com ela, há de acompanhar toda a história do homem, das comunidades humanas reunidas na cidade. A relevância desta passagem é tamanha que Aristóteles chega a afirmar que o espírito de vingança se instaura com o advento da dialética, uma vez que, por meio dela, “a plebe domina”. Neste contexto, é na *pólis* que surge o autêntico debate sobre a dialética.

Entretanto, este significado de dialética, mesmo na Filosofia Antiga, não foi único, de tal modo que Platão, nos seus escritos posteriores, a concebe com o sentido de um método para se chegar ao Bem, para melhor se administrar as coisas da cidade.

No entanto, na Idade Média, com o assentamento disseminado da doutrina cristã, a dialética passa a ser vista simplesmente como técnica de disputa retórica, perdendo, consideravelmente, seu caráter político que a havia caracterizado no mundo grego. Mas, em todo caso, continua a ser um instrumento da razão que quer se firmar em defesa das pretensões da ciência, frente a uma ordem fundada, ou como uma via para alimentar e reforçar a própria fé.

Todavia, o Renascimento inaugura uma nova era para a razão e lança os fundamentos da Ciência Moderna. Neste contexto, de um lado, a Física assume a vanguarda das ciências, particularmente quando Newton publica seus *Principia*; por

outro lado, os limites territoriais das nações já estão estabelecidos e a necessidade do exercício das coisas públicas nacionais começa a tomar vulto, especialmente depois da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Em face disto, surge, então, a necessidade de examinar em quais princípios fundantes a Física está assentada e como os negócios da *pólis* podem receber um tratamento apoiado em parâmetros científicos. Tais preocupações abalam todas as nações européias e vemos surgir vários pensadores tentando respondê-las de modo apropriado. Na Alemanha, em particular, Kant irá se deter nesta temática.

Kant redescobre a dialética e a recoloca no debate filosófico. No entanto, para Kant, a dialética é a própria razão. Neste sentido, Kant introduz a dialética, não no sentido prático, do real, mas a coloca como parte integrante da inteligência humana, como lógica da aparência, ou até mesmo confundindo-a com a razão.

Portanto, a análise do conceito de dialética que se pretende aqui, começa os seus primeiros passos na Grécia Antiga e celebra o seu apogeu com Kant. É claro que não podemos descartar as contribuições que lhe foram posteriores, como Hegel e Marx. Todavia, o objetivo específico deste texto não é o estudo desta dialética em particular, traçaremos apenas um quadro da concepção de dialética que, por sua própria natureza, não pode deixar de ser digno de apreciações críticas.

Para expor este estudo sobre o conceito de dialética através da História da Filosofia, o dividimos da seguinte maneira: a dialética na Grécia Antiga; a dialética na Idade Média e a dialética em Kant.

A dialética na Grécia antiga

A dialética nos pensadores pré-socráticos

Antes de adentrarmos na análise histórica da dialética, como nos propusemos aqui, convém dedicarmos algum instante ao que assumiremos como processo de geração e significação da linguagem. Com efeito, é necessário reconhecermos que a linguagem deve ser considerada historicamente, portanto, o seu significado não tem valor universal e atemporal, pelo contrário, o significado das palavras deve ser contextualizado. Neste sentido, a linguagem é algo vivo e, por isso mesmo, deve ser estudada e explicada levando-se em conta não apenas seu significado etimológico, mas notadamente suas nuances semânticas. Sob este aspecto, a investigação lingüística deve necessariamente buscar a historicidade contextual da palavra. Deste modo, ficar preso ao significado etimológico de um termo é perder de vista os vários significados que ele recebeu em contextos diferentes, ao ser usado para traduzir uma concepção dada. Assim, ao se analisar uma palavra, por exemplo “dialética”, deve-se analisar o contexto em que ela está inserida. Deste modo, a análise da palavra “dialética”, também deve reconhecer este fato, qual seja, de que a linguagem deve ser pensada de forma contextualizada, de tal modo que uma palavra não tem um significado definitivo e desvinculado do real.

A palavra “dialética” parece que foi introduzida na filosofia por Platão, no entanto, não há uma avassaladora comunhão sobre tal fato, tornando-o bastante polêmico. E embora possamos rastrear certos resquícios em filósofos que lhes são anteriores, ainda assim não podemos encontrar acordo com relação ao significado do termo em questão. O mesmo, aliás, se aplica aos filósofos gregos que lhe são posteriores. Deste modo, é fato incontestável a existência de várias concepções sobre a dialética presentes na Antigüidade Clássica.

Segundo Xenofonte, entretanto, Sócrates

“Ajuntava vir o nome de "dialético" do hábito de dialogar em comum e distribuir os objetos por gêneros; que mister havia, pois, dar-se com afinco a este exercício, de ver a que tal estudo forma os melhores homens, os mais hábeis políticos e os mais fortes dialéticos” (Memoráveis, v; 11).

Contudo, a gênese cultural e filosófica da dialética é importante para compreender que a Filosofia não esgota a cultura do século V a.C. na Grécia Antiga. E, ainda, que a difusão cultural da época fosse muito baixa e limitada, sendo acessível apenas à pequena elite intelectual. Mesmo assim, a oratória permite que o debate se dê no nível da consciência comum dos atenienses. É a situação da *pólis*

grega que coloca a oratória como fator determinante à discussão nos tribunais e à participação dos cidadãos nas assembléias populares. Deste modo, a oratória passou a ser ensinada de forma sistemática e metódica, com o objetivo de propiciar aos homens a sua participação na democracia grega.

Em Homero, o termo “dialética” recebe sentidos diversos conforme o contexto em que fosse sendo usado. Assim, é que pode ser encontrado na *Iliada* (XI, 407; XIX, 97; XXI, 562; XXII, 122 e 385) no sentido de discussão, de pensar, como em XI, 407: “*mas porque é que meu coração discute (pensa) tais coisas?*”; já na *Odisséia* (I, 59), ao empregar o termo *lógos*, no sentido de “pensamento que se exprime”, Homero, ao descrever como Calipso procurou convencer a Ulisses a esquecer Ítaca, faz uso da “dialética” no sentido de “discursos artificiais”; na *Iliada* (XV, 393), quando descreve os lamentos de Eurípilo ferido e a intervenção de Pátroclo para fazer seu parceiro esquecer a dor, “dialética” é empregado como “palavras hábeis”.

Heródoto, por seu turno, entendia “dialética” como a “compreensão recíproca que se institui entre diversas pessoas através da linguagem” (*História*, I, 142, 2). Deste modo, o termo quer indicar não tanto o dialogar, ou uma variação do falar, como, sobretudo, a instituição do diálogo, a necessidade do início do diálogo como meio de entendimento, como instrumento para apoiar a união dos cidadãos, para fundar a sua comunidade sobre conceitos, em particular sobre conceitos morais e jurídicos.

Já Heráclito, Parmênides e Zenão, cada um a seu modo, dão também suas respectivas contribuições nesta empreitada. Com efeito, Parmênides, vivendo num contexto em que o pensamento é a medida do ser, que as palavras se acoplam às coisas e que pensamos mediante palavras, chega à estarrecedora conclusão de que qualquer predicação destrói a natureza do ser. Assim, dizer “o homem é” seria dizer que o homem é um ser diferente dele mesmo; dizer que “o homem é bom” seria o mesmo que admitir que o homem poderia ser outra coisa que não ele mesmo. Sob este aspecto, Parmênides só poderia dizer que “o ser é”. Por conseguinte, o vir-a-ser é uma mera ilusão e que o nada, nada é. Zenão, discípulo direto e dileto de Parmênides, procura mostrar, em favor da imobilidade do ser de Parmênides, que a concepção de todo e qualquer movimento é algo inteiramente inconcebível, dada a sua contradição. Zenão argumenta que para se percorrer uma dada distância é

necessário antes se atingir a metade do caminho; esta etapa, por seu turno, exige que se alcance, primeiro, a metade da metade e assim por diante, obtendo-se, deste modo, um número infinito de divisões dentro de um espaço, no entanto, finito.

Heráclito de Éfeso contrapõe-se a Parmênides e a Zenão. De fato, para Heráclito, estimulado pela visão e pela ação destruidora do fogo, o real é a mudança, o vir-a-ser constante tal qual o movimento das águas de um regato perene. Todavia, o que aparece imediatamente aos sentidos não é ainda o real “*porque a natureza adora se esconder*” (Frag. 123) e o homem muitas vezes tem erigido uma concepção de mundo apoiada apenas no que se lhe apresentam aos sentidos, tal qual “*uma criança*” (Frag. 79). É, pois, por confiar em demasia nos sentidos que o homem termina por não perceber que, por trás da máscara da multiplicidade, encontra-se o divergente que consigo mesmo concorda e se harmoniza (Frag. 51). Tampouco compreende que a alma trava consigo mesma um combate constante, segundo a discórdia e a necessidade (Frag. 8 e 80), para vislumbrar, com clareza, no oposto, a natureza do que aí está. Assim, os aspectos benéficos da saúde, só se revelam na doença; os da saciedade, na fome e os do repouso, na fadiga (Frag. 111). Para captar a compreensão destas coisas, Heráclito, propõe, então, a dialética, no sentido da busca, ultrapassando os dados sensíveis, para obtenção da união dos contrários.

Ante a esta variedade de concepções de “dialética”, as dificuldades se avolumam consideravelmente. Em face disto, convém, então, lançarmos um olhar na cultura grega, na esperança de vermos surgir ali uma luz para iluminar esta busca. Tudo leva a crer que a concepção devida da “dialética”, na Grécia Antiga, passa pela compreensão do valor que a cultura grega atribuía ao dom do falar bem. Com efeito, uma vez que as atividades do labor e do trabalho eram atributos do homem não-livre, quase que em toda sua totalidade desenvolvida por escravos, os homens livres dedicaram seu tempo aos temas concernentes aos negócios da *pólis*.

De fato, na vida pública, onde se era visto e ouvido, em visível oposição à vida privada, onde não se era visto nem ouvido, a palavra desempenha papel extremamente relevante, posto que se opunha aos atos heróicos, estimulando ou persuadindo alguém a executá-lo ou não. Além disto, haja vista que a vida pública firmava a vida entre pares, as desigualdades só poderiam ocorrer via ação, enquanto atos incomuns e comparados aos atos divinos, os atos heróicos, e via palavra. Ora, são aqueles que se destacam que vão ocupar as mais elevadas posições na vida

pública. Logo, a palavra passa a exercer uma função especialmente política, pois falar bem passa a ser sinônimo de possibilidade do galgar altos postos no comando da cidade.

Em face disto, um contingente considerável de professores de retórica passa a se deslocar para Atenas e então surge o movimento sofístico. Os Sofistas, os mestres da cultura grega, ensinam aos cidadãos a se comportar na *pólis* grega. Entretanto, a filosofia tradicional contrapôs Sócrates aos Sofistas, colocando os Sofistas como falseadores da razão. Esta polêmica, no entanto, não foi resolvida, devido aos conflitos de interpretações que ainda surgem sobre o tema. Sócrates nada escreveu, e por isso, tudo que dele sabemos se deu através das testemunhas que lhe interpretaram, sobretudo Platão. As duas mais importantes testemunhas não estão de acordo sobre o essencial da sua personalidade e Aristóteles, que é a testemunha indireta de mais peso, estuda apenas o contributo lógico de Sócrates para a História da Filosofia. O problema está em saber até que ponto são originais os temas “socrático-platônicos” e dentro de que limites os sofistas agem na origem especulativa do platonismo.

O que se pretende fazer compreender é que a gênese filosófica da cultura grega não pode prescindir da oratória, a arte dos sofistas, e que, embora estes tenham criado má fama, justamente no debate com Sócrates, isto não invalida a sua prática, que por meio do ensino sistemático contribuía para a ação dos cidadãos atenienses nos tribunais e nas assembléias populares da *pólis* grega.

A grande característica positiva dos sofistas, segundo Cirne-Lima,

“foi a elaboração ulterior do jogo dos opostos como uma maneira metódica de pensar e de agir; surge aí, mais e mais nítida, a dialética. O jogo dos opostos, transportado para a trama das relações sociais, significa que cada homem é apenas um pólo da oposição. Para entender um pólo, para saber o que um pólo em realidade é e o que ele significa, é preciso sempre pensar este primeiro pólo em sua relação de oposição ao segundo pólo. Pois, em se tratando do jogo de opostos, cada pólo só pode ser entendido, em si, se e enquanto for pensado em relação ao seu pólo oposto” (1997: 31).

Neste sentido, a introdução do pensamento sistemático dos sofistas, admitindo a possibilidade do conhecimento mediante a relação entre pólos opostos, se coloca como os primeiros indícios da dialética do diálogo, que, posteriormente, vai ser desenvolvida por Sócrates e por Platão.

Embora se pretenda aqui compreender a retórica na sua estreita relação com o conhecimento verdadeiro, com o aspecto filosófico e dialético do discurso sobre o real, necessário se faz, abordar a sua forma mais elementar e circunstancial e que deu margem para a crítica da tradição. Neste sentido, o objetivo aqui perseguido é fazer uma distinção das duas concepções em pauta, quais sejam, uma posição extremamente utilizada pelos que criticaram os sofistas, de que a retórica não se preocupa com a verdade e se define apenas como técnica das controvérsias, quer seja jurídica ou política, sujeita à ocasião ou aos interesses em jogo no momento; e, por outro lado, a retórica sendo compreendida como arte ou técnica do discurso, com uma capacidade especial de se envolver com o problema da verdade de forma independente, não se limitando aos fatos ocasionais, nem ao simples discurso eventual sobre as coisas. É neste sentido que existiria uma quase identidade entre retórica e dialética, entre o conhecimento do mundo e a Filosofia. No entanto, é impossível precisar quando uma concepção deu lugar à outra. O que podemos lançar como hipótese é a de que nesta passagem existiu um elemento comum, que seria a controvérsia, os vários debates sobre a possibilidade de se ver o mundo mediante um conhecimento comum. Mas este elemento comum iria entrar em conflito posteriormente, devido à necessidade da retórica se firmar como instrumento imprescindível à vida da e na *pólis* grega.

Contudo, o movimento sofisticado não é um movimento unívoco. Pelo contrário, há sofistas, como Hípias, por exemplo, que defendiam que por deter o conhecimento da oratória alguém deveria estar apto a discutir com profundidade sobre qualquer tema. Para Hípias, estudar a retórica é relevante para obter o conhecimento das palavras e, conseqüentemente, das coisas. Górgias, por outro lado, assumia sempre uma postura cética quanto ao conhecer, a ponto de duvidar da possibilidade de expressá-lo mediante a palavra. Deste modo, para Górgias, o uso da palavra poderia ser útil para qualquer coisa, menos para fundar a verdade, enquanto algo inatingível pelo homem. Isto justificava a fluidez do valor de verdade do discurso. Assim, tanto para um como para outro, o dom da oratória é algo extremamente valioso, uma vez que por meio dela pode-se negar ou afirmar alguma coisa.

Sichirrollo, aludindo a um texto anônimo, provavelmente de Hípias criticando Górgias, transcreve:

“Creio que é próprio da mesma pessoa e da mesma arte ter a capacidade de discutir com respostas rápidas, conhecer a verdade experimental, saber julgar retamente, ter aptidão para fazer discursos políticos, conhecer a arte da palavra e ensinar sobre a natureza de tudo, quanto às propriedades e quanto à origem. E quem possui conhecimentos quanto à natureza de tudo, não há-de estar em posição de operar retamente frente a qualquer situação? E quem conhece a arte da palavra há-de saber falar retamente de tudo. De fato, é necessário que quem se propõe falar retamente fale daquilo que conhece. Por isso, ele deverá perceber de tudo. Conhece a arte de qualquer discurso e todos os discursos abarcam toda a realidade” (1973: 30).

Em face disto, ao contrário do quadro que se pintou da sofística, é possível mostrar e caracterizar a existência de uma dialética que almeja alcançar o aspecto verdadeiro e filosófico, rompendo com uma concepção da retórica que se limitava ao discurso fácil com objetivo único de convencer através da persuasão. Assim, não podemos negar este outro aspecto da retórica sofística, que não abria mão da objetividade e da discussão com base no conhecimento seguro, na verdade. Esta concepção sim, influenciou e contribuiu para o desenvolvimento da dialética e da Filosofia, se confundindo inclusive com ela.

Segundo Sichirollo, a retórica sofística, ao tornar-se um instrumento de ação sobre a ordem social vigente, assume um caráter político na *pólis* grega, pois

“Basta refletir sobre a temática dos sofistas para compreender a intenção da sua ação, para compreender o significado último de uma polêmica interna sobre o sentido da retórica - a possibilidade de agir sobre a ordem social e por meio dela. A dialética, ou melhor, aquilo que virá a ser chamado a algumas dezenas de anos depois. Dialética, representa a consciência política, democrática, da retórica. A sua dupla gênese, como se dizia, nasce ao nível da consciência comum, mas desenvolve-se ao mesmo tempo, ou quase, ao nível da consciência filosófica” (1973: 35).

Portanto, acrescenta Sichirollo:

“Na origem, (...) a teoria da ciência integral (Hípias) e dialética são a mesma coisa; dialética como diálogo, como filosofar no seu mais profundo exercício e dialética como método e ciência particulares, que promovem a consciência comum à consciência filosófica ou que procuram no saber filosófico uma justificação da consciência comum” (1973: 35).

Sócrates também corrobora esta posição e afirma que a retórica deve estar condicionada pelo conhecimento da verdade, de tal modo que a primeira só existe na presença da segunda. Dito isto podemos aduzir que a arte dos sofistas, a retórica, não pode prescindir do conhecimento verdadeiro das coisas. O próprio Hípias reconhece

esta necessidade e por isto a retórica não pode ser compreendida sem uma fundamentação racional. Neste sentido, diz Sócrates, "*Sem a verdade, (...) nunca houve nem poderá haver autêntica arte da palavra*" (*Fedro*, 260 e).

Esta afirmação nos permite perceber que a relação entre Sócrates e a sofística não foi resolvida e que parece que a dialética socrática se constitui apenas como um prolongamento da sofística, e que esta teria cultivado, de fato o vigor dialético, enquanto Sócrates teria se limitado ao seu aspecto crítico.

Poderíamos, para melhor compreender esta questão, recorrer a uma passagem de P. Wilpert,

“Com uma afirmação um pouco mais rigorosa podemos dizer o seguinte: a posição intermédia, própria da dialética, é demonstrada a partir do seu método, que a coloca perto da sofística e da sua intenção, a qual tem em comum com o filósofo” (WILPERT Apud SICHIROLLO, 1973: 73).

O que significa dizer que a retórica sem o conhecimento da verdade não é arte nenhuma; é, antes, um discurso vazio de sentido e sem confirmação do real. Ao contrário da concepção construída pela tradição, que afirmava a retórica sofística apenas como uma arma para persuadir e não para esclarecer. Encontramos, aqui, talvez, o ponto principal deste debate, qual seja a possibilidade de se pensar a retórica como fundamento para a dialética e para o correto pensamento do homem através da Filosofia. Isto não significa dizer, contudo, que a retórica sempre tenha representado esta estreita relação com a verdade, pelo contrário, e é aqui que se fundamenta a crítica da tradição, a retórica se caracterizou, durante algum tempo, como uma arte circunstancial, que se limitava aos interesses particulares de seus interlocutores.

A dialética em Sócrates e Platão

Devemos, agora, recorrer à concepção dialética de Sócrates, principalmente pelo seu aspecto prático e fundamentado no diálogo. Embora haja inúmeras dificuldades para suscitar a concepção dialética de Sócrates, tomaremos, aqui, as obras socráticas de Platão, como testemunho desta concepção de dialética. É que nos diálogos socráticos de Platão, Sócrates, assumindo a postura de ignorante, de irônico,

provoca seu interlocutor a expressar sua concepção acerca do tema em questão, levando-o, depois, de contradição em contradição, até este confessar que apenas pensara antes que conhecia o tema. Sócrates, por sua vez, não apresentava uma definição para o tema, salvo para encorajar ou estimular o outro a se expor, como ocorrera no *Mênon* (75 b), terminando o diálogo sempre em aporia. Uma vez, porém, o interlocutor ter assumido o seu estado de ignorância, Sócrates cria que aquele se encontrava pronto para adquirir o conhecimento. Todavia, como assumisse sempre o seu “só sei que nada sei”, o interlocutor não poderia aprender nada mais com ele. Mas, para Sócrates, este era o papel mais elevado da discussão dialética, a saber, preparar o outro para receber o conhecimento à medida que reconhecesse sua própria ignorância, estado em que a sensação de vazio de conhecimento iria forçar à busca pelo conhecimento assentado, doravante, em bases críticas. Esta concepção, pois, nem se enquadra na visão teórica da dialética platônica, nem na visão dos sofistas.

No entanto, a definição que predominou foi, notadamente, aquela que se encontra nos escritos socráticos de Platão: a arte de interrogar e de responder, através da reflexão, com o objetivo de satisfação dos interlocutores. Neste sentido, a dialética almeja o entendimento, através do diálogo, dos desacordos entre os homens.

Assim, afirma Sichirollo:

“O mesmo homem não pode saber tudo, mas pode interrogar seja quem for sobre qualquer assunto. Sócrates descobre o único poder legitimamente universal: a pergunta, a única arte com a qual nenhuma outra pode competir em superioridade e prioridade: a arte de pôr perguntas no diálogo, isto é, a dialética” (1973: 75).

Deste modo, sob a ambigüidade genérica da palavra, sob a incerteza abstrata da opinião comum, Sócrates provoca, por assim dizer, a singularidade das opiniões, empenha cada qual na determinação concreta do valor e empenha-o a fundo, com a sua experiência, com a sua vida. Qualquer opinião é vista com toda a seriedade, justamente porque nela deve exprimir-se com o máximo vigor a situação pessoal frente ao problema, é clarificada em qualquer seu pressuposto, em todo o seu desenvolvimento, é relacionada quer com a experiência pessoal quer com a extensão objetiva reconhecida desse valor ético. E em tal processo iluminam-se os seus limites e o não saber da própria pessoa, a sua falta de clareza consigo própria, de coerência interior, a ambigüidade dos próprios princípios, exatamente onde se exigia uma precisão total; e eis que novas opiniões se defrontam, se opõem, são retomadas pela

raiz e de novo as pessoas reagem e tomam consciência de si. Este exame, que se processa com continuidade e se desenvolve sob o diálogo, é a dialética socrática.

No caso da concepção de dialética em Platão é necessário compreender quais as dificuldades que envolvem o tema em questão. Ao analisar a dialética em Platão surgem algumas dificuldades que devem ser enfrentadas: primeiro a forma literária utilizada por ele para transmitir a sua filosofia, o diálogo, o debate dramático, a invenção de personagens; em seguida a mediação entre o autor, os personagens e o leitor; e por fim uma “dupla verdade” presente nos diálogos, enquanto peça teatral, onde o autor se confunde com as personagens, e nos textos acadêmicos, quando o autor assumiria para si a responsabilidade do que escrevera. Devemos, admitir o conhecimento de sua filosofia, para que em seguida possamos, de fato, compreendê-la.

Contudo, a busca por uma definição única de dialética em Platão enfrenta certas dificuldades, posto que nas obras de sua juventude, as chamadas obras socráticas, embora haja já a pretensão de buscar a verdade, as aporias que fecham os diálogos quase os põem no mesmo patamar da dialética da refutação sofística.

“Porém, se nossa situação fosse como a em que eu e tu nos encontramos, de amigos que desejam conversar, seria preciso responder com mais brandura e mais de acordo com as normas da conversação. Ora, essas normas não exigem apenas que se responda a verdade, mas também que a fundamentemos com elementos que o interlocutor declare conhecer”
(Mênon, 75 d-e).

Todavia, se olharmos com um certo cuidado, podemos afirmar que o sentido de dialética empregado por Platão, neste conjunto de diálogos iniciais, refere-se àquele tipo de diálogo que se propõe a discutir objetivamente, recorrendo à verdade e ao esclarecimento dos interlocutores, não simplesmente de refutar através da disputa e de discursos belos e longos para persuadir o outro. Com efeito, o exame da estrutura do termo “dialética”, talvez possa lançar alguma luz a respeito de precisar o sentido que Platão o emprega nestas obras. Se considerarmos que no prefixo, “diá” existe a idéia de separação, de divisão em dois, de estar entre dois, de distribuição, de diferença e também de realização; enquanto que “léctica” parece provir de “lógoi” ou até mesmo de “aletéia”, verdade, então, talvez, o significado mais aproximado pudesse ser “diálogo travado entre dois indivíduos em busca da verdade ou de um lugar comum”. Por outras palavras, significa o concurso de vários sujeitos para uma

ação com influência recíproca. O que pode significar também, entender-se, estabelecer-se algo em comum acordo, encorajar-se, exortar-se reciprocamente, fazer frente ao desafio. Em suma, disputar com recíproca compreensão e satisfação, com o objetivo de um melhoramento comum e aprofundado da coisa; conversação, na acepção mais elevada da palavra.

Aliás, a contestação de Platão a respeito da dialética apenas como instrumento de refutação é constante, contrapondo-lhe a versão que busca a verdade.

“Só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações e de discuti-los nestes colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento (Cartas, 344 b) (...) julgando que não estão a discutir, mas a discorrer, pelo fato de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos, mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando chicana, em vez de dialética (República., 454 a) (...) a falta de lealdade consiste em entabular o diálogo sem fazer a necessária distinção entre o que é discussão propriamente dita e investigação dialética. No primeiro caso, o disputador diverte-se com o adversário e procura lográ-lo o mais possível; no outro, o dialético procede com seriedade e esforça-se por levantar o adversário ou mostrar apenas os erros em que ele incorrera” (Teeteto, 167 e).

Assim, é correto afirmar que esta posição, apresentada, aqui, por Platão, se refere explicitamente à dialética socrática. Dialética, que difere da retórica sofista, como esta é vista pela tradição. Desta forma, a dialética vai se libertando da retórica, ao ponto desta não ser considerada nem mais uma arte, mas simplesmente se limitar ao mundo da opinião. Aqui, a dialética entra numa nova fase, justamente pela crítica que faz a esta concepção da retórica. Está claro que a dialética socrática nasce da retórica sofística, no entanto, tende a se libertar e procurar o seu próprio caminho, que se baseia no conhecimento da verdade, no conhecimento filosófico.

Da crítica à retórica surge uma nova concepção: a de que a dialética, produzida pelo diálogo, não tem o caráter de discurso para convencer através da opinião, mas o seu objetivo é o conhecimento da verdade. É deste debate entre a sofística, a retórica e a Filosofia que a dialética toma um novo rumo. Assim, a dialética não é mais procurada na retórica, mas na sua crítica, na argumentação de que a retórica não produz saber, e que o saber comum só pode ser encontrado na Filosofia, na dialética, sendo encarada como método e como técnica.

Ora, no final do Livro VI da *República*, Platão nos notifica da existência de um método geométrico composto de dois movimentos, sendo um de natureza ascendente e outro, descendente, tal qual o método dialético (*República*, VI, 510 a – 511) e, aproveitando a luz do Sol, que a identifica alegoricamente com o Bem, ilustra os passos que a mente deve seguir para alcançar tal princípio. Primeiro, tem acesso às imagens, às sombras; depois, às imagens refletidas nas águas; em seguida, aos seres vivos; por fim, aos modelos que se acham no inteligível. Estes, por sua vez, vão ser divididos em dianóia, que partem de hipótese sem ir aos primeiros princípios, mas para a conclusão, tais como os conhecimentos matemáticos; e em noésis, que partem de hipóteses, mas atingem os primeiros princípios, própria da razão dialética.

“O outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipótese, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorre, até chegar à conclusão, sem servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias” (*República.*, 511 b – c)

Logo no início do Livro VII, Platão elabora a famosa alegoria da caverna, procurando ilustrar este paralelo e a situação dos homens presos ao conhecimento do mundo sensível.

“Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento desta gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos “robertos” colocam diante do público, para mostrarem suas habilidades por cima deles. (...) Visiona, também, ao longo deste muro, homens que transportam toda espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda espécie de labor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados” (*República.*, 514 a – 515 a).

Tais prisioneiros, não podendo volver a cabeça, contemplam as sombras projetadas das coisas no fundo da caverna e acreditam que ali reside a verdadeira realidade das coisas. Então, algo extraordinário acontece: um deles consegue se desvencilhar dos grilhões que lhe prende e, voltando-se para a entrada da caverna,

gradativamente, imposta pela dificuldade de ver a luz, caminha em direção à saída. Quando, não sem dificuldades, chega à luz do Sol, passa a contemplar, perplexo, os objetos que produziram aquelas sombras no fundo da caverna. Mas, um compromisso político o move de volta à caverna para fazer os seus a verem o que ele mesmo já consegue ver. Contudo, a escuridão da caverna torna-o, momentaneamente, cego e ele chega ao fundo da caverna abalroando nas coisas e nas pessoas. Em face disto, torna-se objeto de escárnio e o descrédito a seu respeito toma conta dos que o cerca. Daí à descrença na possibilidade de cultivar a dialética para atingir o Bem e administrar com justiça a *pólis* é só um passo. A Filosofia, por sua vez, também cai em descrédito, ficando só o seu arremedo e os seus arremedadores, em detrimento da verdadeira Filosofia e dos verdadeiros dialéticos, os filósofos.

Este arremedo da Filosofia, Platão identifica com os jogos dialéticos correntes em seu tempo; e os arremedadores de filósofos, com os cultuadores de tais jogos, pretensos detentores da sabedoria. Platão esclarece, então, que a dialética tomada como simples jogo retórico, que tanto atrai os jovens, não é ainda a dialética, pois, na formação do filósofo, *“a parte mais difícil é a dialética”* (República., 498 a). Além disso, como as ciências particulares não atingem os primeiros princípios, embora alcancem as essências de seus objetos particulares (República., 533 b), elas não deveriam ser chamadas de “ciência”, mas de algo menos nobre *“Demos-lhes, por diversas vezes, o nome de ciências, segundo o costume; porém, na verdade, precisavam de outra designação, mais clara do que a de opinião, mas mais obscura do que a de ciência”* (República., 533 d).

A alegoria da Caverna ilustra ainda o currículo da educação superior que Platão irá propor para a formação do filósofo ou do dialético genuíno. Deve-se iniciar pelo cultivo da aritmética; depois, estudar geometria plana; em seguida, geometria espacial; a seguir, astronomia; por fim, já aos cinqüentas anos de idade, o candidato a filósofo deve estudar a dialética. Cada passo deve consistir de uma elevação gradativa do grau de abstração da mente até ser capaz, já nos cânones da dialética, de alcançar a idéia do Bem, algo superior a todas as formas de essências e, portanto, não pode ser considerado uma essência.

Deste modo podemos afirmar que a dialética se preocupa com o aspecto questionador e crítico da ciência, não se preocupando com a particularidade das argumentações científicas. A universalidade procurada não pode ser a universalidade

de um saber particular, real ou aparente, mas a universalidade dos conceitos. Em outras palavras, do gênero supremo, a idéia de Bem.

Assim, é necessário compreender, que a dialética e a Filosofia possuem este caráter, o de através do diálogo e da discussão, construir conjuntamente o conhecimento verdadeiro, agora enquanto método e enquanto técnica. Esta nova formulação da dialética possui um duplo aspecto: primeiro, a sinóptica, que consiste em transformar em unidade o que é diverso e múltiplo, através da compreensão da totalidade, isto é, partindo dos aspectos particulares se concebe uma totalidade; segundo, a diarética, que procura explicar a unidade definida, reconhecendo as formas que dependem da natureza da própria unidade, mediante a sua divisão e a articulação de suas espécies.

Jaeger explicita que

“Estes dois processos que simultaneamente se condicionam, constituem toda a dialética. Platão torna-o claro, ao recapitular resumidamente o desenvolvimento e o resultado das diferenciações conceptuais no segundo dos dois discursos. Esta elucidação das duas funções do método dialético, a sinóptica e a diarética é o que mais claro e penetrante Platão disse sobre este tema” (JAEGER, Apud SICHIROLLO, 1973: 49).

Entretanto, é no *Banquete* (211 b – c), no *Fedro* (266 b – c), no *Sofista* (253 d- 268 d) e no *Político* (260 a – 267 c) que Platão explicita melhor em que consiste o procedimento da divisão. No *Banquete*, em busca do Belo em si; no *Fedro*, na orientação para construção dos discursos que termina por fazer coincidir o dialético genuíno com o filósofo genuíno; no *Sofista*, a procura da caracterização do escorregadio sofista; no *Político*, na explicitação da política como ciência e do filósofo como genuíno político.

Vejamos, à guisa de ilustração, a passagem do *Fedro*.

“Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. E, se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, segui-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com a razão – mas, até o presente dou-lhe o nome de dialético” (Fedro, 266 b-c).

Assim, da retórica do convencimento, passamos à dialética como método, como caminho para atingir a verdade por meio da Filosofia, da totalidade, do conhecimento sistematizado pelo diálogo. Destarte, para Platão, a única forma de transformar o Estado e as instituições da Grécia, seria através da Filosofia e da dialética, da capacidade de educar os cidadãos e da ação. Note-se agora que a dialética assume um novo caráter, não mais simplesmente prático e dialógico, mas a capacidade de se tornar fundamental, pois é através dela que se permite ascender ao Bem, onde está o Belo e a Verdade, porquanto princípios primeiros; partindo, daí, para estabelecer a garantia da justiça na cidade.

Diante do que foi exposto acima, é fundamental reconhecer que a dialética em Platão se situa num estágio superior à concepção socrática. Em Sócrates a dialética se processa na cidade, no diálogo entre as consciências comuns, na procura da verdade, na ação na *pólis* grega. Em Platão, devido ao seu desencanto com as formas vigentes de administração dos negócios públicos e da condenação de Sócrates, ele, já nas obras da maturidade, passa a ver a dialética como uma forma de conversão dos reis para o Bem. Portanto, a dialética de Platão é empregada como um instrumento de caráter político para proporcionar a garantia da administração justa da *pólis* grega.

A dialética em Aristóteles

Neste tratamento da dialética no mundo grego, não poderíamos deixar de nos deter naquele que foi o maior lógico da Antigüidade e que mais influência exerceu à posteridade: Aristóteles. Sua obra lógica, o *Órganon*, composta *Das Interpretações*, *As Categorias*, os *Primeiros Analíticos*, os *Segundo Analíticos*, os *Tópicos* e *Dos Argumentos Sofísticos*, constitui algo tão monumental que só com Frege, em meados do século XX, recebeu um tratamento diferenciado, embora os trabalhos de Lukasiewicz tenham demonstrado que as figuras silogísticas assumem uma estrutura axiomática de fato.

Das Interpretações e *As Categorias* constituem os preceitos lingüísticos que devem ser estudados necessariamente antes do estudo da silogística. Esta necessidade, apontada por Aristóteles, de iniciar os estudos da Lógica primeiro pela

linguagem, ainda perdura em nosso tempo. No estudo da Lógica, os conceitos são subsumidos a outros hierarquicamente, de modo que os indivíduos são agregados sob a égide de uma espécie; esta, de um gênero; este, de um gênero que lhe é mais amplo; e assim por diante, até alcançar-se um gênero supremo, que será elevado à instância de princípio primeiro.

Nas *Categorias*, Aristóteles, visando estabelecer os modos pelos quais o ser se predica das coisas nas proposições, enumera dez categorias das coisas: a substância (homem ou cavalo), quantidade (dois cavalos), qualidade (branco), relação (maior do que), lugar (no pasto), tempo (pela manhã), posição (está deitado), posse (usa ferradura), ação (morde) e paixão (é mordido). A substância coincide com a essência do ser; as demais categorias designam o que é acidental no ser.

Nos *Primeiros analíticos*, encontra-se a Lógica propriamente dita, as figuras silogísticas e as regras para obtenção de argumentos logicamente válidos. Já nos *Segundo Analíticos*, a lógica material, enquanto espaço próprio da cientificidade, é ali desenvolvida. Todavia, é nos *Tópicos* que Aristóteles se detém para analisar a dialética, pois

“Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraço” (*Tópicos*, I, 100 a, 18-20).

Em *Dos Argumentos Sofísticos*, Aristóteles ensina como distinguir os argumentos sofísticos dos demais, como evitá-los e como refutá-los. Ora, os argumentos sofísticos são aqueles argumentos que *“partem de premissas que parecem ser opiniões geralmente aceitas, mas não o são”* (*Dos Argumentos Sofísticos*: II, 165 b).

Em face disto, pois, é necessário, inicialmente, traçar nitidamente a linha demarcatória entre o silogismo e a dialética em Aristóteles, uma vez que a distinção entre um argumento dialético e um argumento sofístico, como se pode ver facilmente acima, consiste no fato de que, enquanto um argumento dialético parte de opiniões geralmente aceitas, um argumento sofístico toma como premissas opiniões que apenas parecem ser geralmente aceitas, mas não o são. O silogismo, por sua vez, parte dos princípios primeiros.

“(a) O raciocínio é uma “demonstração” quando as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas temos provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras; e, por outro, lado (b), o raciocínio é “dialético” quando parte de opiniões geralmente aceitas” (Tópicos, I, 100 a, 25-30).

Aristóteles explica, a seguir, o que entende por “primeiras” e “verdadeiras”, distinguindo do “geralmente aceitas”.

“São “verdadeiras” e “primeiras” aquelas coisas nas quais acreditamos em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias; pois (...) cada um dos primeiros princípios deve impor a convicção da sua verdade em si mesmo e por si mesmo. São, por outro lado, opiniões “geralmente aceitas” aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes” (Tópicos, I, 100 b, 18-20).

Mas, se Aristóteles tratou no *Órganon* dos argumentos que partem dos primeiros princípios, nos *Primeiros Analíticos*, dos argumentos que partem de premissas geralmente aceitas, nos *Tópicos*, dos argumentos que partem de premissas que apenas parecem ser geralmente aceitas, no *Dos Argumentos Sofísticos*, qual, então, a finalidade da *Retórica* e em que ela consiste? Ora, logo no início da *Retórica*, Aristóteles nos diz que a retórica é a contrapartida da dialética e tem como essência os modos de persuasão, “apelando para o distorcer dos julgamentos recorrendo às emoções” (*Retórica*, I, 1, 1354 a, 1). Sob este aspecto, a retórica seria a “faculdade de considerar em qualquer caso os meios de persuasão disponíveis” (*Retórica*, I, 2, 1355 b, 26), lançando mão de entimemas, argumentos que partem de premissas consideradas prováveis e usados não em vista de instruir, mas de persuadir. Assim, a *Retórica* pressupõe o conhecimento do que está no *Órganon*, particularmente nos *Primeiros Analíticos*, nos *Tópicos* e no *Dos Argumentos Sofísticos* e, sendo uma ferramenta poderosa para as discussões nos Tribunais, nas Assembléias, nas disputas populares, torna-se, se lembrarmos o papel preponderante do falar bem, a via pela qual a dialética irá assumir o caráter político na *pólis* grega.

Mas é o próprio Aristóteles que enfatiza a importância política da dialética, ao ensinar que a ciência, por seu rigor, não pode, em todos os casos possíveis, não obstante demonstrar a veracidade das proposições e a validade dos argumentos, apresentar uma face convincente do que afirma. Com efeito, o instrumento do convencimento deve ser outro, pois

“Ainda que possuíssemos a ciência mais rigorosa de todas, seria difícil persuadir com base nela. O discurso científico é ensino e, neste caso, não poderíamos utilizá-lo; é necessário, de fato, que os discursos e as provas sejam tiradas das noções comuns, como dissemos nos tópicos a propósito dos diálogos com o homem comum” (ARISTÓTELES Apud SICHIROLLO, 1973: 29).

Deste modo, surge o espaço próprio da dialética, pois, no *Dos Argumentos Sofísticos*, Aristóteles explica que

“A capacidade de raciocinar em geral a partir de premissas mais prováveis possível, a que nós chamamos dialética (183 a, 37 - 39), (...) deve apoiar-se e exercitar-se não só na direção socrática da interrogação, pois Sócrates, que interrogava e não respondia, reconhecia de fato que não sabia (183 b, 7 - 8), (...), mas também na capacidade de responder e de defender a própria tese, como se se conhecesse o objeto da discussão, e isto em virtude da sua proximidade com a sofística” (183 b1/6).

Neste sentido, a concepção de dialética abraçada por Aristóteles não se identifica com a concepção de Platão, que a concebia como um meio para se elevar até os primeiros princípios, tampouco com a concepção de Sócrates e da sofística, que buscavam a verdade no diálogo, mas com a sofística que cultivava a dialética como arte da refutação e da persuasão.

A dialética nos estóicos

Para fecharmos esta visão panorâmica sobre a dialética no mundo antigo grego, convém dedicarmos algumas palavras a um movimento vigoroso que utiliza a dialética, pela influência socrático-platônica recebida, no sentido de Lógica propriamente dita: a contribuição dos Estóicos.

Segundo Diógenes Laércio, os estóicos faziam a distinção entre a Retórica, enquanto *“ciência de falar bem sobre assuntos clara e unitariamente expostos”* e a dialética, enquanto *“a ciência de discutir corretamente sobre assuntos mediante perguntas e respostas. Por isso, dão ainda outra definição: a ciência do que é verdadeiro e do que é falso, e do que não é nem verdadeiro nem falso”* (Vidas, VII, 42).

Assim, só por meio da dialética é que se efetua a distinção entre “o verdadeiro e o falso e se diferencia o que é persuasivo do que é enunciado ambigualmente”. Além disso, a dialética é uma ferramenta poderosa, considerada pelos estóicos como a estrutura do saber e da investigação de modo que “*sem a dialética não é possível perguntar e responder metodicamente (...) [pois], de nenhuma outra maneira o sábio se mostrará penetrante e perspicaz e, sobretudo hábil na argumentação*” (DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas, VII, 47 - 48).

Ora, uma vez que é próprio do sábio saber “*falar e pensar retamente, discutir as questões propostas e responder às perguntas, (...) somente com o estudo da Dialética, o sábio poderá raciocinar sem cair em erro*” (DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas, VII, 47 – 48).

Mas, a dialética é tomada como uma forma de excelência que abrange outras formas de excelências especiais ou particulares. Assim,

“a tempestividade nos ensina com segurança científica o momento em que devemos dar ou negar o nosso assentimento; a cautela é a força da razão contra a simples verossimilhança, de modo a não ceder a esta; a irrefutabilidade é o vigor no raciocínio diante do provável, que não nos deixa levar por este; ao contrário, a seriedade ou ausência de frivolidade é a capacidade de submeter à apresentação à reta razão” (DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas, VII, 46 – 47).

Neste sentido, o sábio, conhecedor de todas as formas de excelências, é, pelos estóicos, identificado com o dialético, pois “*o dialético exímio possui todos esses requisitos*” (DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas, VII, 48).

Sob este aspecto, podemos apresentar a contribuição da dialética nos Estóicos sobre dois aspectos: por um lado, a situação dialógica e seu espírito competitivo; por outro lado, o seu parentesco com a retórica. Mesmo admitindo uma certa relação da dialética dos Estóicos com as concepções de Platão e Aristóteles, podemos vislumbrar uma certa independência em relação a alguns aspectos, principalmente no que se refere à descoberta de estruturas lógicas nem verdadeiras nem falsas e da independência da estrutura lógica da estrutura metafísica da substância.

Embora reconhecendo a dificuldade de se caracterizar de forma consistente a dialética no pensamento dos Estóicos, devido principalmente a fragmentação dos textos que a eles se referem, podemos afirmar que a dialética, para eles, se identifica com a lógica, está ligada a retórica e à teoria da linguagem e àquela procura do

critério de verdade que representa uma primeira forma de metodologia filosófico-científica.

Esta concepção da dialética, elaborada pelos estóicos, foi mais divulgada no final da Antigüidade e durante a Idade Média.

A dialética na Idade Média

A dialética e a teologia

Na Idade Média, configura-se uma nova ordem no conhecimento, sobretudo com a instituição das escolas. Estas escolas eram comandadas por clérigos que, muitas vezes, não se identificavam com os padres e monges da época e eram conhecidos como intelectuais. Tinham o seu espaço bem definido, sobretudo nas escolas e universidades dos séculos XII e XIII. O trabalho intelectual se caracterizava pela prática do ensino que se baseava numa reflexão pessoal e na sua difusão no interior das escolas.

Basicamente, os currículos escolares ou da escolástica, datando da abertura das escolas carolíngias, em fins do século VIII, pode, ‘a grosso modo’, ser dividido em três longos períodos: do séc. IX a XII, o de formação; o séc. XIII, o apogeu; do séc. XIV a XVII, a decadência. A formação escolástica é dividida em dois níveis distintos e complementares, a saber, pelo *Trivium*, que abrangia estudos de Gramática, Lógica ou Dialética e Retórica; e pelo *Quadrivium*, que correspondia ao estudo da Geometria, da Aritmética, da Astronomia e da Música. Deste modo, a Lógica ou Dialética pode, assim, ser situada na primeira fase da formação escolástica.

A escolástica passa a utilizar um conhecimento mais consistente e sistemático. Utiliza-se da Gramática, no sentido de melhor compreender as leis da linguagem, as relações entre a palavra, o conceito e o ser. Os pensadores e professores precisam saber o significado do que dizem. Em segundo lugar, se apropriam da dialética, principalmente para problematizar o saber, para lhe dar um caráter questionador e crítico, contribuindo para o debate e a discussão de determinados conteúdos. Um outro aspecto relevante que contribui para a afirmação

da escolástica se baseia no acervo intelectual deixado não só pelos intelectuais cristãos e pela Bíblia, mas também por Platão, Aristóteles e pelos árabes. Este acervo serve, em forma de textos, como um método de autoridade a ser utilizado, não simplesmente para a leitura, mas também para a discussão, para orientar os novos alunos na busca de um novo conhecimento, agora baseado na razão. A teologia passa a utilizar a razão para explicar a sua doutrina. Procuram dar à fé uma justificativa racional e científica.

Sobre isto nos esclarece Livio Sichirollo:

“Não há nada menos obscurantista que a escolástica, para quem a fé deságua na inteligência, cujos lampejos encontram a sua perfeição fazendo-se luz. Assim fundamentada, a escolástica estrutura-se através do trabalho universitário, com métodos próprios de exposição” (1973: 112).

A prática universitária mostra bem como procedia o exercício do método na escolástica: inicialmente os textos são comentados e analisados com profundidade, inclusive no seu aspecto gramatical; em seguida procura-se o seu sentido através da análise lógica; e finalmente a compreensão do conteúdo. Este exercício produz alguns detalhes extremamente importantes, notadamente porque o comentário faz nascer a discussão. A análise do texto permite uma compreensão além do próprio texto, a dialética problematiza o tema e o eleva para outros momentos da discussão. Começa a existir uma problematização e uma disputa em torno da discussão entre os mestres e os alunos, que produz o conhecimento de uma nova abordagem do tema em questão. Estas disputas se tornaram freqüentes nas universidades naquele momento, a ponto de se interromper todas as atividades universitárias para que todos pudessem dela participar. As questões em disputa eram definidas previamente e colocadas em lugares determinados para que todos tomassem conhecimento.

Com relação a isso, afirma Sichirollo:

“Assim se desenvolve a escolástica, senhora rigorosa, estimuladora de um pensamento original, embora obediente às leis da razão. O pensamento ocidental ficou definitivamente marcado por ela devido aos progressos decisivos que nele provocou” (1973: 115).

Contudo,

“A lógica medieval é-nos ainda mal conhecida. Praticamente só há algumas dezenas de anos, mais precisamente por volta de 1935, é que se começou estudá-la a sério, com um atraso de um bom meio século sobre a renovação

de interesse que a filosofia escolástica em geral tinha suscitado nos modernos. Sobre muitos pontos está-se ainda hoje, no período da decifração” (Blanché, 1985: 133).

Isto ocorreu em razão de três pontos básicos. O primeiro diz respeito às dificuldades de acesso aos textos lógicos medievais que ante a inexistência da imprensa, os textos eram legados às gerações futuras por via dos copistas que, muitas vezes, acrescentavam-lhes comentários pessoais que, mais tarde, passavam a fazer parte do texto original como se estivessem sido escritos pelos próprios autores. Este tipo de transfiguração dos textos, freqüentemente não intencionais, criava sérios obstáculos à atribuição de certas passagens consideradas importantes. O segundo ponto básico refere-se à prioridade dos estudos medievais, centrado na Metafísica e na Teologia, relegando a segundo ou a terceiro planos os textos lógicos. O terceiro e último ponto básico concerne à atribuição do estatuto de obra acabada à Lógica de Aristóteles, inibindo a construção de uma visão lógica alternativa, fato que só irá ocorrer, em meados do século XIX.

É interessante e até, de certo modo, pitoresco anotar uma determinada descrença e desdém por que passou a dialética na Idade Média, caricaturada como algo negativo e, por vezes, demoníaco.

Primeiro, na narração de Marciano Capella (Século V), quando se refere ao encontro de Apolo com uma mulher: a mulher carregava na mão esquerda uma serpente e na mão direita ladrilhos e tabuinhas, podendo significar a sutileza venenosa da dialética e o bem contraposto ao mal; a boa argumentação contra a capciosa.

Em segundo lugar, num texto de Alain de Lille (Século XII):

“A mão direita segura uma flor como uma dádiva, enquanto um escorpião que avança, ameaça a esquerda com a ponta da cauda. A direita tem o sabor do mel, a esquerda do fel, uma promete sorrisos e a outra convida ao pranto; uma atrai e a outra repele; aquela acaricia e esta fere; uma desencoraja e a outra dá força” (SICHIROLLO, 1973: 100).

Aqui, encontramos a dialética representada por um escorpião que agride e incita em confronto com a flor, que simboliza o bem e a calma. Neste sentido, escorpião e serpente simbolizam a argumentação venenosa da dialética, contrapondo o bem ao mal, representado este pela dialética e, aquele pelo divino. No *Victoria and*

Albert Museum de Londres, a dialética é representada como uma flecha na boca, que ilustra o seu sentido de agudeza na argumentação; um baixo-relevo de Andrea Pisano na Catedral de Florença relaciona a dialética com tesouras. Estes vestígios são numerosos na Idade Média, mas os exemplos citados bastam para mostrar que, mesmo transfigurada, a dialética na Idade Média ainda deixou a sua marca, principalmente no sentido da reflexão questionadora e sutil, capaz de provocar o debate e a dúvida no interior do conhecimento da época.

Aliás, mesmo aqueles autores que defendiam, a qualquer custo, a doutrina cristã, não se furtam a se referir à dialética com uma certa importância. Retomando afirmações de dois pensadores do século XI, ilustraremos este ponto. Berengário de Tours, formado no convento de Saint-Martin e discípulo de Fulgerto, tendo sido um professor de grande êxito, criticava as artes liberais e dedicava-se à dialética, pondo-a acima da autoridade.

“Baseando-se em Santo Agostinho, considera a dialética como a arte das artes, a ciência das ciências. Recorrer à dialética significa recorrer à razão. E quem não recorre à razão pela qual o homem é a imagem de Deus, abandona a sua dignidade e não renova em si, no dia a dia, a imagem divina” (DE SACRA COENA Apud ABBAGNANO, 1984: 44).

Berengário de Tours ilustra mais uma vez esta concepção:

“Utilizar argumentos dialéticos para manifestar a verdade não era refugiar-se na Dialética, se bem que se se quiser chamar-lhe refúgio, eu não me arrependo de ter-me refugiado na Dialética, que a própria sabedoria e virtude divina não aborrece, antes dela se serve para confundir os seus inimigos. (...) De bom grado me refugio na Dialética em todas as questões, porque se refugiar na Dialética quer dizer refugiar-se na razão” (BERENGÁRIO DE TOURS Apud SICHIROLLO, 1973: 107).

Esta afirmação feita no Século XI, por Berengário, que devia obediência aos Santos Padres, mostra que a tentativa de se negar a razão através da fé, se encontra ainda em questão, não totalmente resolvida, por isso a dialética perturba, mas não pode ser negada. O autor se vê obrigado a utilizá-la, mesmo que de forma camuflada, pois, segundo ele, é a dialética que dá razão ao conhecimento da verdade, e isto inclui também a verdade divina, no entanto, a dialética deve ser um subterfúgio, tendo em vista que a doutrina dos padres é que permite o conhecimento da verdade.

Lanfranco² afirma que a dialética é completamente incapaz de levar o homem a compreender os mistérios divinos. É preferível discutir sobre os mistérios da fé do que os problemas da razão dialética, pois

“quem vive da fé, não procura analisá-la com a argumentação nem concebê-la com a razão; prefere prestar fé aos mistérios celestes em vez de se cansar em vão, pondo de lado a fé, para compreender o que não pode ser compreendido” (LANFRANCO DE PAVIA Apud ABBAGNANO, 1984: 44-45).

No entanto, mesmo assumindo de forma deliberada a sua aversão pela dialética, Lanfranco de Pavia, admite a sua importância, pelo menos como suporte para a fé, na compreensão da doutrina cristã:

“Lanfranco, dialético e arcebispo de Cantuária, expôs as cartas do apóstolo Paulo: e sempre que teve oportunidade, apresentou as suas teses, os seus argumentos e as suas conclusões segundo as regras da dialética” (SIGIBERTO DE GEMBLOU Apud ABBAGNANO, 1984: 45).

Pavia, entretanto, acaba por confessar que tem procurado ocultar o valor da dialética, não por reconhecer o valor deste método, mas por receio de ser acusado de confiar mais nas regras da dialética do que nas autoridades sagradas ou na fé

“Talvez para alguns pareça jactância e que se discute mais por ostentação do que por necessidade. Mas Deus e a minha consciência são testemunhas de que, ao tratar da verdade divina, eu não quero propor questões dialéticas nem lhes responder ou considerar as suas soluções. Mesmo quando a matéria da discussão se poderia explicar melhor com as regras da Dialética, quando posso, escondo a arte, usando proposições equivalentes, para que não se julgue que eu confio mais na arte do que na verdade dos Santos Padres, muito embora S. Agostinho, em alguns dos seus escritos e especialmente no De doctrina christiana, elogie muito a Dialética e afirme que tem grande valor para nos fazer aprofundar o que se refere à doutrina sagrada” (LANFRANCO DE PAVIA Apud SICHIROLLO, 1973: 106).

Esta passagem mostra que mesmo os teóricos da doutrina cristã se utilizavam da dialética. Berengário de Tours admite a dialética como fundamento para a

² Pensador que, embora sendo adversário de Berengário se notabilizou, principalmente, ao se confrontar com a dialética - Lanfranco de Pavia. Nasceu em 1010 e estudou em Bolonha. Tinha espírito aventureiro e viajou pela Borgonha e a França, vindo a se instalar na Normandia. Foi nomeado arcebispo de Cantuária e morreu em 1089.

compreensão racional do mistério de Deus. Lanfranco de Pavia a utilizava mesmo que, aparentemente, a considerasse sem utilidade para a fé.

O sim e o não de Abelardo

A necessidade de expor a doutrina cristã com base na razão, levou de certo modo a dialética a se transformar num aspecto importante do conhecimento. Os intelectuais, sobretudo com o advento da indústria literária e o desenvolvimento das universidades, passaram a se utilizar com mais frequência de um conhecimento impresso e sistematizado. Os livros que eram únicos e exemplares se transformaram em manuais e podiam ser carregados e manuseados. É neste momento que a escolástica experimenta o seu apogeu, sobretudo através do acervo intelectual herdado da filosofia grega e das doutrinas cristãs, constituindo-se enquanto método para os pensadores da época.

Abelardo é um dos mais importantes representantes deste período. Nasceu perto de Nantes, em 1079, ensinou dialética e teologia em várias cidades da França. O seu método de ensino se baseava nas discussões e nas polémicas causadas pela sua brilhante eloquência e pelo seu vigor dialético. A sua vida é cheia de controvérsias. Rompe a visão tradicional de sábio e santo predominante na Idade Média e coloca a liberdade de pensar como fator primordial da vida humana. Possui uma eloquência precisa e o poder dialético extraordinário que o torna invencível nas discussões. Seu otimismo no poder da razão é tamanho que procura sempre

“resolver em motivos racionais toda a verdade que seja ou queira ser como tal para o homem, de enfrentar com armas dialéticas todos os problemas para levá-los ao plano de uma compreensão humana efetiva. Para Abelardo, a fé no que se não pode entender é uma fé puramente verbal, privada de conteúdo espiritual e humano” (ABBAGNANO, 1984: 77-78).

O contexto intelectual, no qual o pensamento de Abelardo se desenvolve, pode ser ilustrado com esta passagem escrita por Kneale:

“toda a filosofia e a teologia e mesmo a jurisprudência eram estudadas considerando quaestiones. No princípio de cada quaestio expõem-se as opiniões das autoridades que se opõem ou parecem opor-se, e então o professor mostra o seu domínio do problema elaborando distinções de sentido que são suficientes para resolver o problema e responder a todas as dificuldades. Nas universidades, que foram organizadas pela primeira vez

no século XII, pretendia-se que os estudantes adquirissem habilidade a discutir, porque os exames eram controvérsias nas quais os candidatos mostravam a sua capacidade para continuar a obra dos seus mestres” (1962: 207).

Abelardo, influenciado por este espírito de debates e controvérsias que se desenvolvia naquele momento, se utiliza melhor do que qualquer outro do poder da oratória para ensinar aos seus discípulos. Com isso consegue uma audiência cativa e numerosa que se empolga com as discussões por ele propostas.

Neste sentido, coloca a razão e a Filosofia como principais meios para a compreensão, não só da doutrina cristã, mas do conhecimento humano na sua plenitude. Para isso, utiliza a dialética, que embora sua concepção fosse totalmente diferente da concepção dos gregos, devido principalmente a necessidade de se chegar aos princípios da revelação divina, a verdade sempre era procurada pela palavra e pela disputa de idéias, com o objetivo de se tentar refutar as conseqüências de algumas premissas. Este modo investigativo de proceder, que foi muito bem desenvolvido no pensamento de Abelardo, consistia na exposição e discussão sempre de dois pontos de vista contrários. Para cada questão ele apresentava uma afirmação pró e outra contra, colocando assim as teses em oposição. O mais importante é que para nenhuma apresentava soluções.

Desta forma, este método sempre levaria à possibilidade de uma dupla verdade, apresentada sobre duas proposições sempre contrárias. Ou, por outro lado, o surgimento da dúvida, o que levaria o homem a procurar a verdade. Este aspecto cético se constitui como um método, como uma maneira didática de se construir o conhecimento.

Neste sentido,

“o fato de Abelardo não apresentar solução para as antinomias levou alguns a falarem do seu ceticismo. Interpretação insustentável, se se pensar na fé inabalável de Abelardo no valor da razão e da ciência teológica. A contraposição das sententiae tem, evidentemente, uma finalidade didática, porque suscita no discípulo o problema e estimula a procura da verdade” (SICHIROLLO, 1973: 106).

Exposto em sua obra *Sic et Non*, Sim e Não, que trata das opiniões dos Padres sobre determinados assuntos, Abelardo apresenta este método de tal modo que sua doutrina é criticada ostensivamente pelas autoridades da Igreja. Neste sentido, sua

vida e sua obra são brutalmente perseguidas, colocando-o numa situação de total isolamento, em uma abadia, onde morreu em 1142.

Apesar de seu infortúnio, Abelardo deixou na Idade Média uma contribuição muito significativa para o não aniquilamento da dialética. A sua prática como professor, utilizando sempre a eloquência, desenvolvendo em seus discípulos a dúvida, lhes proporcionando a necessidade de sempre procurar à verdade por meio de uma investigação precisa, deixaram sinais de um método eficaz e pertinente para a compreensão do mundo e da Filosofia.

A dialética em Kant

O renascimento da razão

Com o fim da Idade Média, o aristotelismo perde sua força cedendo lugar ao platonismo. É que as obras de Platão, como as dispomos hoje, acabam de chegar às mãos dos modernos. A leitura das obras de Platão, várias delas desconhecidas ou relegadas aos porões das bibliotecas dos mosteiros e escolas pelos medievais, passa a ser parada obrigatória na nova fase que ora se inaugura. Com efeito, Copérnico, Kepler, Descartes, Galileu, os fundadores da ciência moderna, dizem-se platônicos e continuadores da obra de Platão, interrompida pela “longa noite”, como qualificavam a Idade Média.

Em face disto, as críticas de um Bacon e de um Descartes à Lógica aristotélica ecoaram por toda parte e o descrédito tomou conta quase que por completo desta verve. Como alternativa, passou-se a buscar um método seguro que fizesse progredir a investigação científica. Bacon propõe a indução; Descartes, apoiado nos resultados matemáticos, sugere o método geométrico; Galileu, por seu turno, constrói, tomando a experiência e colocando-a como apoio à razão, os rudimentos do método científico moderno. Contudo, poucos lhe dão ouvidos e tal método é posto, provisoriamente, fora das discussões filosófico-científicas, para ser retomado bem mais tarde, já com Newton.

Todavia, neste ínterim, Hume critica também a dedução e estende sua crítica à indução, abraçando, assim, um ceticismo metodológico. É justamente a partir da crítica de Hume que Kant irá erigir sua *Crítica da Razão Pura*, onde os procedimentos dialéticos serão postos ao seu modo.

Ora, com o Iluminismo, a troca de informações se dá de forma muito mais intensa, a escolástica se imobiliza nos manuais e com ela a dialética. Surgem os primeiros sinais de uma nova dinâmica social, a realidade das coisas, que o homem ainda não experimentara, e que se traduz no indivíduo, no homem. O Renascimento tem inaugurado uma nova era para a razão e lançado os fundamentos da ciência moderna. Neste contexto, de um lado, a Física assume a vanguarda das ciências, particularmente quando Newton publica seus *Principia*; por outro lado, os limites territoriais das nações já estão estabelecidos e a necessidade do exercício das coisas públicas nacionais começa a tomar vulto, especialmente depois da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Em face disto, surge, então, a necessidade de examinar em quais princípios fundantes a Física está assentada e como os negócios da *pólis* podem receber um tratamento apoiado em parâmetros científicos. É o surgimento da sociedade industrial envolta no trabalho produtor de riquezas. Neste sentido, a ciência política estuda as mediações entre o trabalho e a produção da riqueza. A economia contabiliza o mercado, regulando as suas leis e os filósofos apenas reconhecem esta situação. Tais preocupações abalam todas as nações européias e vemos surgir vários pensadores tentando respondê-las de modo apropriado. Na Alemanha, em particular, Kant irá se deter nesta temática. Por isso antes de iniciarmos a exposição da sua concepção se faz necessário situá-lo no contexto cultural da época.

Em 1586, com sua obra *Opera Logica*, Zabarella polemiza com a escolástica, não concordando com a identificação entre dialética e lógica. Além disso, retoma o debate, a partir dos textos de Platão e Aristóteles, sobre a relação entre a dialética, a lógica e a retórica; Filippo Canaye, em sua obra de 1589, introduz no debate a distinção entre analítica e dialética; Bohmer, em 1637, mantém a distinção destes termos, mas detecta a origem matemática do termo analítica e aponta os vários significados que ele pode assumir: forma, matéria e investigação; Darjes afirma ainda que a lógica é uma doutrina do método; a analítica trata dos conceitos, das definições, da sua origem, dos juízos e dos princípios, da equivalência entre as

proposições e das provas; a dialética trata da verossimilhança, de como chegar dialeticamente à verdade, das proposições teoréticas, das hipóteses filosóficas, da hermenêutica e da probabilidade da opinião dos outros.

No entanto, ainda existiam na Alemanha, tendências, como a corrente católica, representada pelos Padres Jesuítas, que insistia na identificação entre lógica geral e dialética; Wolff, porém, assumindo a posição de Santo Thomás que, preso à metafísica e à teologia, relegava a dialética a segundo plano. Não acreditava que a dialética pudesse ter importância na demonstração da verdade.

Kant conhecia todo este contexto cultural e, além disso, estudara a obra de Aristóteles e seu conceito de dialética. Mas, se toda concepção lógica deve pressupor uma teoria do conhecimento que, por sua vez, pressupõe uma ontologia, então

“Tanto a pretensão de ter desenvolvido ou ao menos de poder desenvolver uma lógica Dialética específica no quadro da filosofia (...) como a de se ter desenvolvido um método dialético podem ser reduzidas, no fundo, à exigência de que uma lógica e um método adequados deveriam corresponder à ontologia Dialética suposta” (RÖD, 1984: 12).

Contudo, a concepção de dialética entre os modernos, tomada como mero jogo retórico, não se baseava, explicitamente, numa ontologia ou numa lógica, mas numa teoria das relações do conhecimento, principalmente na antiga discussão sobre o sujeito e o objeto. Nesta concepção em que o sujeito concebe o objeto do conhecimento como algo estanque e separado de si, fica impossibilitado de se falar em uma recíproca relação entre os vários momentos da realidade e entre estes mesmos momentos e a totalidade a que eles se referem.

Mas, em Kant, a explicitação da ontologia não é tarefa facilmente executável, haja vista que a teoria do conhecimento demonstra a impossibilidade de se conhecer, como se verá a seguir, a essência, o nômene das coisas. Em consequência, a concepção de dialética depende da compreensão desta concepção ontológica, que, em última instância, se reduz a uma certa teoria da experiência.

Teoria do conhecimento em Kant

Para Kant, todo o nosso conhecimento deriva dos sentidos, dirige-se para o entendimento e em seguida é apreendido pela razão.

“Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é dado, pela segunda é pensado em relação com essa representação (como simples determinação da mente)” (KANT, 1980: 57).

Assim, a experiência pode ser entendida no sentido amplo e no sentido restrito. No sentido amplo, significa a percepção, a observação de um conteúdo no espaço e no tempo. Refere-se, além disso, aos estados subjetivos da consciência que experimenta e ao seu contexto subjetivo e casual. No sentido restrito, a experiência se dá, quando objetos são apreendidos no tempo e no espaço, e num contexto regido por leis e supõe que, além de termos consciência dos estados da sensação e da percepção e de seu contexto temporal, tenhamos também a possibilidade de relacionar estados de consciência a objetos, que, neste caso, são julgados como diversos e independentes dos conteúdos subjetivos.

Mas, se, para Kant, nos é dada apenas uma multiplicidade desordenada de conteúdos precisos, isto é, uma massa de percepções, podemos admitir que a objetividade da experiência é um problema. Para resolver este problema, Kant lança mão de uma hipótese como resultado da experiência, visto que na consciência que se tem do objeto estão presentes dois momentos, um material e o outro formal, a

“de que os objetos da experiência são gerados por nós implica o reconhecimento de uma atividade generativa do sujeito, de uma síntese, que Kant, porém não só postula, mas sobretudo afirma poder ser consciente. O conhecimento da experiência supõe um dado, um múltiplo, que é apreendido sinóticamente pela sensibilidade, e cuja síntese é operada pela faculdade imaginativa (Einbildungskraft). A unidade desta síntese na apercepção original é pensada pelo entendimento (Verstand). Sensibilidade e entendimento precisam estar correlacionados mediante a função transcendental da faculdade imaginativa, a fim de que a experiência seja possível. Destarte, a forma da experiência está determinada pela síntese do múltiplo segundo os conceitos do entendimento: ‘A unidade contínua e sintética das percepções constitui justamente a forma da experiência, e não é nada mais do que a unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos’” (RÖD, 1984: 38).

A análise da realidade da experiência fica assim submetida a dois princípios: primeiro, que o objeto da experiência é uma multiplicidade de dados sensíveis desordenados, que partindo das coisas dadas são apreendidas pelo sujeito; e, segundo, que as relações que possibilitam a ordenação dos dados, baseados em

princípios a priori das leis, que são constatadas na realidade da experiência pressupõem a unidade da apercepção ou a atuação da espontaneidade, pela qual o sujeito produz a unidade da experiência.

A unidade dos objetos da experiência é uma unidade objetiva, embora não possamos saber o que ela é. O que podemos pelos menos admitir é que se caracteriza por um fundamento independente do pensamento.

Assim, afirma Wolfgang Röd:

“Experiência, neste sentido, é expressa em juízos de experiência (diferente dos juízos de percepção), nos quais a relação das determinações é afirmada como objetiva, isto é, subsistente no objeto. Trata-se de ‘juízos empíricos, na medida em que têm validade objetiva’”(1984: 35).

Na verdade, é um fenômeno indeterminado, da mesma forma que o eu transcendental. Nesse sentido, a unidade da realidade da experiência possui um aspecto subjetivo e um aspecto objetivo, que indicam um ponto de referência a ser necessariamente pensado: o eu transcendental e o objeto transcendental. Mas, a relação do eu transcendental com o objeto transcendental não pode ser compreendida como uma relação direta, mas como uma condição de possibilidade, como uma indicação de que o objeto existe, mas não se sabe ainda o que é. Assim, a teoria da experiência, abordada por Kant, torna possível formular a filosofia transcendental de duas formas

“Ou como pergunta pela possibilidade da regularidade necessária das coisas enquanto objeto da experiência, ou como pergunta pela cognoscibilidade a priori da regularidade necessária da própria experiência em função de seus objetos” (RÖD, 1984: 39).

Este problema apresentado de duas formas pode ser resumido a uma só questão, no sentido de que a experiência subjetiva e a natureza experimentada são meros momentos da relação experiencial. É justamente esta relação que alguns pensadores caracterizam como dialética. Mas, Kant não aceitava esta posição, porque, para ele, a ordem e a regularidade dos fenômenos não surgem da relação recíproca entre a experiência subjetiva e a natureza experimentada, mas, ao contrário, os fenômenos ou a natureza possui uma unidade necessária a priori, como se fosse nós mesmos quem a introduzíssemos.

“Como é que chegaríamos, no entanto, a montar uma unidade sintética a priori, se os fundamentos subjetivos de uma tal unidade já não existissem nas fontes originais de conhecimento do nosso espírito, e se estas condições subjetivas não fossem, ao mesmo tempo, objetivamente válidas, na medida em que elas constituem o fundamento da possibilidade, pura e simples, de se conhecer um objeto da experiência” (KANT, Apud RÖD, 1984: 39).

Contudo, esta experiência deve ser entendida

“no sentido próprio (isto é, juízos sintéticos a priori), e de um modo geral qualquer experiência, só é possível se a ‘natureza’ experimentada é concebida como ‘supra-sumo’ (Inbegriff) dos objetos, que são ordenados por regras a priori” (RÖD, 1984: 39).

Estas regras não podem, porém, ser consideradas como relação das coisas em si, nem podem ser entendidas como resultantes de um processo indutivo simplesmente, mas como impostas por nós mesmos aos objetos.

Mesmo nestes pressupostos, contudo, aparecem conceitos que não podemos atribuir-lhes experiência objetiva, devido ao objeto transcendental e ao sujeito transcendental se situarem, por força da sua própria definição, para além da experiência dos objetos. Estes conceitos, neste sentido, só podem ser interpretados no âmbito de sua própria teoria destes mesmos conceitos, no âmbito de uma filosofia transcendental, ou, mais especificamente, de uma lógica transcendental. Por outras palavras, o conceito

“não pertence a uma teoria destinada a explicar fatos objetivos, mas a uma teoria da objetividade enquanto tal. Por conseguinte, ele não serve para a dedução de quaisquer leis naturais, mas exclusivamente para a fundamentação da validade objetiva daqueles princípios que são sempre pressupostos nas explicações das ciências naturais” (RÖD, 1984: 40).

Neste sentido, a filosofia transcendental não possui o objetivo de explicar a relação do eu com o objeto, mas de indicar as condições que este conhecimento é possível. O conhecimento transcendental não se preocupa somente com os objetos, mas a maneira de os conhecer. A teoria da experiência, neste caso, se apresenta com o caráter de uma metateoria.

Dialética em Kant

Feito isto, passemos, agora, a uma esquematização da dialética em Kant. A definição, apresentada por Kant, para a lógica geral possui duas características básicas: primeiro, define como a doutrina pura do entendimento e da razão, não englobando aí a lógica aplicada, compreendida como as leis do entendimento para pensar os objetos; segundo, a lógica geral é uma abstração dos conteúdos e da diversidade que envolvem o objeto e se apresenta como a simples forma do pensamento, isenta de qualquer conteúdo empírico.

No entanto, existe uma lógica que trata da origem do conhecimento dos objetos, é a *Lógica Transcendental*. Partindo da idéia de que a origem do conhecimento dos objetos não pode ser atribuída aos próprios objetos, Kant afirma que este conhecimento é um conhecimento puro a priori e transcendental, não devendo referência nenhuma ao objeto empírico, mas que conhecemos através de intuições e de conceitos só possíveis, exclusivamente, a priori. Com base na possibilidade de que haja conceitos que se referem à priori a objetos, sem a interferência das intuições ou sensibilidade, determinados apenas pelas funções do pensamento puro e que estes conceitos não possuem sua origem no mundo empírico, afirma Kant a possibilidade de uma ciência pura do entendimento e do conhecimento racional.

“Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar lógica transcendental porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida a priori a objetos” (KANT, 1980: 60).

Notemos nestas palavras de Kant que a questão central referida se prende à possibilidade de um conhecimento a priori do espírito, que os objetos são representados no entendimento, mas não possuem correspondência ontológica com a realidade. É que a Lógica Geral apresentada por Kant se baseia na investigação das leis próprias do entendimento, mas ela não pode apresentar a verdade como uma relação de concordância entre o conhecimento e o objeto. A Analítica se situa, neste momento, como o elemento negativo de comparação entre a forma e o conteúdo na perspectiva de apresentar um conhecimento verdadeiro e positivo. A mistificação deste limite da Analítica, ou seja, a sua exasperação é, para Kant, a própria dialética. O seu significado se prende à necessidade de dar ao conhecimento a forma do entendimento, independente do seu conteúdo empírico, em suma, uma lógica da aparência.

“Era uma arte sofisticada para dar ares de verdade à sua ignorância e ainda às suas construções ilusórias intencionais, a qual imitava o método da meticulosidade que a *Lógica em geral* prescreve e utilizava a sua tópica para embelezar todo pretexto vazio. Ora, pode-se observar como advertência segura e útil: considerada como *órganon*, a *lógica geral* é sempre uma *lógica da ilusão*, isto é, *Dialética*. Com efeito, uma vez que nada nos ensina sobre o conteúdo do conhecimento, mas somente sobre as condições formais da concordância com o entendimento que de resto são completamente indiferentes no que tange aos objetos, em tal caso a pretensão de servir-se dela como um instrumento (*órganon*) para, ao menos pretensamente, ampliar e alargar os seus conhecimentos tem que desembocar em pura verbosidade, consistindo esta em afirmar com certa plausibilidade ou também contestar a bel-prazer tudo que se quer” (KANT, 1980: 61-62).

Assim, podemos entender a divisão da *Lógica Transcendental* em Analítica e Dialética da seguinte maneira: a *Analítica Transcendental* é a parte da *Lógica Transcendental* que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais nenhum objeto pode absolutamente ser pensado e, ao mesmo tempo, pode ser vista como uma *lógica da verdade*; por outro lado, na medida em que o entendimento não pode evitar o seu uso para além do mundo da experiência, ultrapassando os limites da matéria e dos objetos, corre o risco de julgar indiferentemente os objetos que existem e os que não existem, desembocando assim numa “aventura metafísica”. É, pois esta luta constante da razão, em confronto com a metafísica, que produz o uso dialético do entendimento puro, ou seja, a crítica desta aparência dialética no uso do entendimento e da razão, chama-se *Dialética Transcendental*.

Na *Dialética Transcendental*, que trata da aparência ou da ilusão transcendental, Kant distingue inicialmente aparência de verossimilhança. A verossimilhança é verdade, mas conhecida através de princípios insuficientes; a aparência ou verdade não está no objeto (enquanto intuído) dado na sensibilidade, mas no juízo sobre ele, enquanto é pensado. A aparência transcendental deve ligar-se ao transcendente do entendimento.

No entanto, mesmo que a *Crítica da Razão Pura* consiga descobrir a aparência do uso transcendente do entendimento, é também verdade que a aparência transcendental não cessa, mesmo que se tenha descoberto o seu nada mediante a crítica transcendental. E isto é um ponto fundamental da análise kantiana.

Mas este fato não pode ser superado, pois

“A dialética transcendental contentar-se-á, (...) em descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane. Porém, a Dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como ilusão lógica) e cesse de ser uma ilusão. Com efeito, temos a ver uma ilusão natural e inevitável que se funda sobre princípios subjetivos, fazendo-os passar por objetivos (...) existe, portanto, uma Dialética natural e inevitável da razão pura” (KANT, 1980: 179).

Isto porque o homem é afetado através do entendimento, é condicionado pela sensibilidade, mas dela nada pode deduzir, tendo em vista que o conhecimento se processa através da faculdade intelectual do homem. Isto significa que Kant defende a imagem do homem como ser finito, imerso e condicionado pela sensibilidade. A lógica transcendental quer ser, pois, a ciência ou a lógica desta finitude.

“O homem está exposto ao nada porque é finito. Faz parte da natureza da razão e da finitude do homem trocar regras e máximas subjetivas do uso da razão por princípios objetivos, considerar a necessidade subjetiva de certas conexões dos nossos conceitos, sempre imersos, condicionados e compreensíveis apenas no mundo empírico, como uma necessidade objetiva da determinação da coisa em si” (SICHIROLLO, 1973: 129).

Na *Analítica Transcendental*, Kant investiga a dedução transcendental das categorias, notadamente a construção do mundo da experiência, o mundo da Física, numa tentativa de explicar como os conceitos a priori podem se referir aos objetos. Para tanto retoma as categorias aristotélicas, partindo do quadro dos juízos. Quanto à quantidade dos juízos, eles podem ser “*universais, particulares e singulares*”; quanto à qualidade: “*afirmativos, negativos e infinitos*”; quanto à relação: “*categóricos, hipotéticos e disjuntivos*”; quanto à modalidade: “*problemáticos, assertórios e apodíticos*” (*Crítica da Razão Pura*, 1980: 69). Mas estas categorias, ao contrário do que ocorre em Aristóteles “*são apenas funções do entendimento e são vazias sem as intuições empíricas obtidas pelas sínteses operadas pelas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo)*” (SICHIROLLO, 1973: 131).

A unificação da multiplicidade que, aliás, já foi ventilada acima, é feita a partir de uma regra ou de uma categoria, que faz parte de um ato espontâneo do próprio entendimento: de um lado temos a unidade sintética, originária da apercepção, o eu penso, que acompanha todas as minhas representações e que garante a identidade da consciência nestas representações; de outro lado, esta operação precisa de uma mediação, no sentido de possibilitar a aplicação de uma regra pura do entendimento à diversidade das intuições empíricas. Esta mediação é

explicada pela doutrina do esquematismo. A ponte entre o entendimento e a sensibilidade se dá através de esquemas e da faculdade, da imaginação.

Isto se refere simplesmente às formas pelas quais o entendimento atua na sua relação com o mundo empírico. No entanto, este momento fechado está envolto por “*um oceano tempestuoso, reino da própria aparência*”. Este oceano precisa ser investigado ou devemos nos contentar com a sua simples aparência? Kant afirma que antes de nos envolvermos na busca de um conhecimento possivelmente seguro

“Será útil lançar os olhos sobre o mapa da região que queremos abandonar, e perguntar a nós próprios se não deveríamos contentar-nos com o que ela contém; ou antes, se não deveríamos contentar-nos, por simples necessidade, se acontecesse não haver em qualquer outro lado um lugar para construirmos uma casa; e em segundo lugar, a que título é que nós possuímos esta região e como poderemos defendê-la contra qualquer pretensão inimiga” (KANT Apud SICHIROLLO, 1973: 132).

A resposta para esta questão pode ser respondida com base em um único ponto, qual seja a distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e nômenos: o uso empírico do entendimento e das suas categorias, a experiência solidamente ancorada dentro dos limites da sensibilidade.

Para Kant, pois, os limites do entendimento são

“Simplesmente princípios da exposição dos fenômenos, e o orgulhoso nome de Ontologia, que presume dar, numa doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos a priori das coisas em geral, deve ceder lugar à modesta posição de simples Analítica do entendimento puro” (KANT Apud SICHIROLLO, 1973: 132).

Já o que chamamos de nômeno são

“outras coisas possíveis, mas que não são exatamente objeto dos nossos sentidos, como objetos pensados simplesmente pelo entendimento, chamamo-lhe seres inteligíveis (noumena)” (KANT Apud SICHIROLLO, 1973: 132).

No entendimento se dá a unidade dos fenômenos através de regras ou categorias; na razão se processa a unidade das regras do entendimento que estão sujeitas a princípios. Portanto, a razão não se dirige para a experiência, mas para o próprio entendimento, que lhe imprime nos conhecimentos múltiplos uma unidade *a priori* através de conceitos, que serve para compreender, ou melhor, entender,

segundo a terminologia tradicional, através de conceitos do entendimento. Este conceito que parte das noções e que ultrapassa os limites da experiência, chama-se idéia ou conceito da razão.

Assim, no desenvolvimento da *Dialética Transcendental*, Kant a apresenta como sendo o sistema de idéias transcendentais e os próprios raciocínios dialéticos da razão pura. O mundo empírico é um mundo condicionado e por isso as idéias da razão têm a ver com a unidade sintética incondicionada de todas as condições. Com base nisto, Kant define um sujeito, um objeto e um objeto pensado pelo sujeito e afirma que todas as idéias transcendentais se reduzem a três classes.

“Ora, todos os conceitos puros em geral têm a ver com a unidade sintética das representações e os conceitos da razão pura (idéias transcendentais), por sua vez, com a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Conseqüentemente, todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a três classes, cuja primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno, a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral. (...) O sujeito pensante é objeto da Psicologia; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo), o objeto da Cosmologia; e a coisa, que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes), o objeto da Teologia” (KANT, 1980: 195).

Todas estas ciências derivam necessariamente da Razão Pura e não do entendimento, mesmo que ele se situe no mais alto grau do uso lógico da razão, mesmo que ele consiga saltar de um fenômeno para todos os outros através da síntese empírica. Estas idéias transcendentais, por exprimir uma realidade transcendente subjetiva, que possibilitam diversas séries de raciocínios dialéticos coerentes e sistematizados, não possuem nenhuma referência empírica, apesar de sua aparência inevitável, que muitas vezes nos leva a atribuir-lhe uma realidade objetiva.

As idéias, além de encaminhar o entendimento para uma certa meta a fim de atingir a maior unidade possível, possui um caráter regulador do conhecimento racional, e isto com a ajuda da razão, que lhe confere uma operação sistemática para o conhecimento com base em princípios. Deste modo, as idéias da razão representam o limite do entendimento, tendo em vista que este não pode alcançar a consciência e nem realizá-la numa experiência. Assim,

“A razão pura, que de início parecia prometer-nos nada menos que a extensão dos conhecimentos para lá dos limites da experiência, se a compreendermos bem, não apresenta senão princípios reguladores, que

exigem efetivamente uma unidade maior do que aquela que o uso empírico do entendimento pode alcançar, mas, exatamente porque procuram a todo o transe aproximar-se dela, elevam ao mais alto grau, através da unidade sistemática, a concordância dele consigo próprio; mas se se entender mal, se se tiverem por princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, produzem, com um brilho aparente mas enganador, uma convicção e um saber imaginário, e, como conseqüência, contradições e contrastes eternos” (KANT Apud SICHIROLLO, 1973: 136).

Agora, fica esclarecido que a função da razão pura não se limita apenas a produzir o conhecimento além dos limites do mundo empírico, mas também se apresenta como princípio regulador, que lhe imprime uma unidade maior do que aquela que a experiência pode permitir, no sentido de lhe dar o mais alto grau de sentido.

Neste sentido, é importante reconhecer o esforço de Kant na análise dos raciocínios que nos permitem ter uma idéia do mundo e nos conflitos que dele decorrem, celebrando a dialética como o sistema das antinomias, causados pela idéia transcendental do mundo. Assim, a filosofia kantiana apresenta a dialética como uma necessidade da razão humana. As antinomias e as contradições fazem parte de sua própria estrutura.

Considerações

Após percorrer a História da Filosofia, dos gregos até Kant, com o objetivo de apresentar uma interpretação do conceito de dialética, podemos afirmar que o significado do termo dialética apresenta algumas dificuldades que não nos permite determinar com precisão uma visão acabada e única. Deste modo, apresentamos aqui mais uma interpretação, que por sua própria característica, não reivindica exclusividade, muito menos põe fim ao debate sobre o tema. Ao contrário, dado que a compreensão deste problema é abrangente e, ao mesmo tempo, suscita várias posições contrastantes, apresentamos uma leitura possível entre outras que se desenvolveram durante toda evolução da História da dialética.

Entretanto, pelo fato de não podermos, por um lado, assumir o conceito de dialética de forma dogmática e definitiva, e, por outro, nem cair no relativismo exagerado, optamos por apresentar mais uma interpretação, tentando ser o mais objetivo possível na definição deste tema tão controverso.

Além disso, de acordo com as características deste trabalho, apresentamos de forma resumida, não uma concepção de dialética, mas a evolução do termo desde os Gregos da Antigüidade até Kant na Idade Moderna, o que mostra que o seu significado sempre foi controverso e, dificilmente, poderemos assumir um único conceito como melhor para explicitá-lo.

Assim, devemos admitir que o conceito de dialética é um conceito problemático e controvertido, tendo assumido vários significados de acordo com o contexto e com o tipo de compreensão que se tinha do conhecimento filosófico.

Na Grécia Antiga, o termo apresentou muitos significados: Zenão de Eléia e Heráclito foram os primeiros a apresentar uma explicação para o mundo com base no que podemos chamar de dialética.

Com efeito, Zenão, nos mostra, em sintonia com a imutabilidade do ser em Parmênides, que a concepção de todo e qualquer movimento é algo inteiramente inconcebível, dada a sua contradição; Heráclito, por sua vez contrapõe-se a Zenão, afirmando que o fogo e o seu poder de mudança, é que provoca o vir-a-ser das coisas. De fato, para Heráclito, o real é a mudança, o vir-a-ser constante que impregna todas as coisas.

Em outro contexto, encontramos os sofistas, que buscam uma análise mais próxima da cultura grega, tendo em vista que, naquele momento, o dom do falar bem possuía um valor considerável, principalmente pela necessidade dos cidadãos de participar das decisões da *pólis*. Neste caso, eram os homens livres que podiam dedicar o seu tempo às decisões políticas e aos temas jurídicos.

Os sofistas, neste sentido, ensinam aos cidadãos a arte do discurso, com objetivo de encaminhá-los a se comportar na *pólis* grega. Esta prática sofística que utilizava diálogo, a retórica, como meio para apresentar as suas teses, constitui a primeira forma da dialética, no sentido de que é através da contraposição de idéias que se dá a compreensão do mundo, da política.

Sócrates, por outro lado, apesar de se utilizar do mesmo método, do diálogo, não procura convencer o seu interlocutor de que é ele que detém a verdade. Pelo contrário, Sócrates apenas quer fazer o seu interlocutor admitir a sua própria ignorância, sem lhe apresentar tese alguma. De fato, Sócrates expõe o seu interlocutor a admitir que nada sabe, para que a partir daí procure a Verdade. Deste modo podemos admitir que a grande contribuição dada por Sócrates à Filosofia foi a

instituição do ceticismo como a primeira atitude em busca do conhecimento. Este era o papel mais elevado da discussão dialética: preparar o interlocutor para receber o conhecimento à medida que reconhecesse sua própria ignorância.

A definição que predominou, no entanto foi a de que a dialética é a arte de interrogar e de responder, através da reflexão, com o objetivo de satisfação dos interlocutores, contribuindo para o entendimento, através do diálogo, dos desacordos entre os homens. Sócrates descobre o único meio de se chegar à Verdade: reconhecer a ignorância e admitir a pergunta como o único método capaz de elevar o homem para o conhecimento seguro.

Em Platão, uma definição precisa de dialética enfrenta algumas dificuldades, tendo em vista que nas suas primeiras obras, ainda sob a influência de Sócrates, as aporias que fecham os diálogos, não apontando para a Verdade, se colocam quase como a dialética da refutação sofística.

Entretanto, o diálogo, no sentido empregado por Platão, está comprometido com a Verdade, e não apenas serve de meio para a simples refutação sofística. Este o primeiro sentido da dialética platônica.

Mas na *República*, Platão apresenta um novo conceito para o termo dialética. Este tem por base o método geométrico e afirma que o movimento do pensamento possui dois caminhos um ascendente e um descendente. O primeiro, a dianóia, que parte de hipóteses sem ir aos primeiros princípios, mas para a conclusão, tais como os conhecimentos matemáticos; e a noésis, que partem de hipóteses, mas atingem os primeiros princípios, própria da razão dialética.

Assim, Platão nos ensina, que o mais alto grau do currículo da educação superior deve ser a dialética, para que possamos passar da retórica sofística do convencimento para a dialética como método, como um meio para atingir a Verdade, por meio da Filosofia e da sistematização do conhecimento. Segundo Platão, só assim poderíamos transformar o Estado grego num Estado justo.

Já em Aristóteles, a dialética vai ser compreendida como a opinião que pode ser aceita, não por todos, mas pelo menos pelos mais eminentes, pelos filósofos. Neste sentido, vai retomar a retórica sofística, no sentido de que, para se conceber a Verdade, deve-se partir de uma premissa, ou de uma tese, para que esta possa ser ou não refutada.

Deste modo, devemos distinguir os argumentos sofisticos dos demais, uma vez que a distinção entre um argumento dialético e um argumento sofisticado consiste no fato de que, enquanto um argumento dialético parte de opiniões geralmente aceitas, um argumento sofisticado toma como premissa opiniões que apenas parecem ser geralmente aceitas, mas não o são.

Aristóteles enfatiza, assim, a importância política da dialética e ensina que a ciência, mesmo ao demonstrar a veracidade das proposições e a validade dos argumentos, às vezes não pode apresentar uma face convincente do que afirma. Com isso, teria que recorrer a outro meio e este meio seria os argumentos dialéticos, podendo ser aceitos por todos, ou pelos mais eminentes.

Outra concepção que teve uma importância fundamental no mundo antigo foi construída pelos Estóicos. A dialética é apreendida no sentido de Lógica, propriamente dita.

Os estóicos faziam a distinção entre a retórica e a dialética. A retórica entendida como a *“ciência de falar bem sobre assuntos clara e unitariamente expostos”*; e a dialética como *“a ciência de discutir corretamente sobre assuntos mediante perguntas e respostas”*, ou ainda, *“a ciência do que é verdadeiro e do que é falso, e do que não é nem verdadeiro nem falso”*.

Neste sentido, é só por meio da dialética que se pode distinguir o que é verdadeiro do que é falso, apresentando a dialética como um instrumento poderoso, só possível de se questionar e de se responder quando baseado num método.

Embora possamos perceber uma certa aproximação da dialética dos estóicos com as concepções apresentadas por Platão e Aristóteles, podemos ver que ela apresenta uma certa independência, notadamente quando se leva em conta o seu aspecto lógico, principalmente no que se refere à veracidade e a falsidade das proposições.

Assim, podemos afirmar que a dialética, para eles, se identifica com a lógica, está ligada a retórica e à teoria da linguagem e àquela procura do critério de verdade que representa uma primeira forma de metodologia filosófico-científica.

Na Idade Média, entretanto, configura-se uma nova ordem no conhecimento e na maneira de se compreender a dialética. É no ensino das escolas que vamos encontrar elementos de um método dialético. A prática nas escolas tendia a suscitar o debate, tendo em vista os comentários dos alunos frente à posição assumida pelo

professor. Deste modo, a discussão ultrapassava os limites do texto, desembocando numa análise para além do texto. A disputa entre os mestres e os alunos, assim produziria um novo conhecimento, com uma interpretação nova do tema em questão.

No entanto, a dialética sempre foi discriminada e até mesmo escamoteada pelos interesses da Igreja, de tal modo que os Padres e intelectuais daquela época a utilizava de forma indireta e desfigurada.

Existem, na literatura medieval, inúmeros exemplos de como isto ocorreu. Às vezes, a dialética era comparada a uma serpente ou a uma flecha, sempre no confronto entre o bem e o mal. Outras vezes poderia ser comparada a um escorpião que agride e incita se opondo a uma flor que simboliza o bem e a calma.

Entretanto, mesmo os autores mais comprometidos com os interesses da doutrina cristã, não se furtam a se referir à dialética com uma certa importância. Vários pensadores, entre eles Berengário de Tours, criticavam as artes liberais e dedicava-se à dialética, pondo-a acima da autoridade.

Outro pensador, Lanfranco de Pavia, apesar de afirmar a incapacidade da dialética na compreensão dos mistérios divinos, e assumindo de forma deliberada a sua aversão pela dialética, admite a sua importância, pelo menos como suporte para a fé, na compreensão da doutrina cristã.

No entanto, é só com Abelardo que a dialética assume o seu carácter lógico e serve como método para o conhecimento seguro. Abelardo, na sua prática enquanto professor, sempre acabava a sua exposição com uma proposição a favor e outra contra. Deste modo, o seu método de ensino se baseava nas discussões e nas polémicas causadas pela sua brilhante eloquência e pelo seu vigor dialético.

Abelardo, movido por este espírito de debates e controvérsias, utiliza o poder da oratória para ensinar aos seus discípulos. Este método sempre levaria à possibilidade de uma dupla verdade, apresentada sobre duas proposições sempre contrárias. Ou, por outro lado, o surgimento da dúvida, o que levaria o homem a procurar a verdade. Este aspecto cético se constitui como um método, como uma maneira didática de se construir o conhecimento. Neste sentido, coloca a razão e a Filosofia como principais meios para a compreensão, não só da doutrina cristã, mas do conhecimento humano na sua plenitude.

Mas é só na Idade Moderna, com Kant, que vamos encontrar mais uma vez a dialética de forma sistemática. A dialética no pensamento de Kant deve ser analisada

tomando por base a definição que ele apresenta para a lógica geral. Segundo ele, a lógica geral possui duas características: a primeira pode ser definida como a doutrina pura do entendimento e da razão; a segunda como uma abstração dos conteúdos e da diversidade que envolve o objeto, apresentando-se como a simples forma do pensamento, isenta de qualquer conteúdo empírico; e ainda existe uma lógica que trata da origem do conhecimento dos objetos, é a Lógica Transcendental.

Para Kant, o conhecimento dos objetos não depende dos próprios objetos. Por isso, o conhecimento só pode se dar por meio de um conhecimento puro a priori e transcendental, sem precisar se referir, de nenhuma forma, ao objeto material. Este conhecimento só pode ser apreendido devido às intuições e aos conceitos exclusivamente a priori. Neste sentido, afirma a necessidade de uma ciência pura para o entendimento e para o conhecimento racional.

A possibilidade de um conhecimento a priori do espírito, onde os objetos são representados no entendimento e não possuem correspondência ontológica com a realidade, se apresenta agora como um problema, pois a Lógica Geral, como exposta por Kant, se fundamenta na investigação das leis do entendimento, mas não pode apresentar a verdade como uma relação de concordância entre o pensamento e o objeto. É aqui, entre a possibilidade de apresentar um conhecimento verdadeiro e os limites impostos pelo entendimento pela sua lógica intuitiva a priori, entendida como uma lógica da aparência, que se encontra a dialética. O seu significado fica mais claro, na medida em que se torna necessário dar ao conhecimento a forma do entendimento, independente do seu conteúdo empírico.

É esta luta da razão, na procura de um meio para compreender o mundo, que surge a necessidade do uso dialético do entendimento puro, com o objetivo de se fazer uma crítica desta aparência dialética no uso do entendimento e da razão. Kant, neste sentido, passa a distinguir a verdade ou aparência da verossimilhança. Por um lado, a verossimilhança como sendo uma verdade concebida por meio de princípios insuficientes; por outro lado, a aparência ou verdade que não é um objeto intuído e nem é dado pelos sentidos, ao contrário, surge através do juízo sobre ele, enquanto é pensado. Esta concepção se baseia na relação entre o entendimento e o mundo empírico.

A análise desta questão deve tomar como ponto fundamental a distinção dos objetos enquanto fenômenos e nômenos, de acordo com o uso empírico do entendimento e das suas categorias, limitados pela sensibilidade.

Neste sentido, Kant apresenta a dialética como o sistema das antinomias, causados pela idéia transcendental do mundo, como uma necessidade da razão humana. As antinomias e as contradições fazem parte de sua própria estrutura.

Com base nesta discussão sobre o significado da dialética nos diversos períodos da História da Filosofia, podemos concluir que, em primeiro lugar, não podemos admitir uma definição estanque e definitiva para o termo; em segundo lugar as interpretações do conceito de dialética proporcionam uma gama variada de possibilidades para a sua compreensão; e, finalmente, que apesar destas dificuldades, devemos emitir um ponto de vista que nos direcione numa linha de interpretação, para evitarmos cair no relativismo onde todas as posições podem ser válidas e também evitar cair no outro extremo - o dogmatismo.

Deste modo, o conceito de dialética que podemos extrair de toda esta exposição, deve tomar por princípio cada contexto em que ele foi apresentado, principalmente pelo fato de que, pela sua própria característica de controvérsia e debate, sempre esteve presente naqueles momentos de crítica de um estado de coisas vigente, em confronto com uma possibilidade estática de se compreender o mundo. E mesmo nos momentos em que podemos perceber um tratamento exclusivamente teórico do termo, o seu aspecto questionador se sobressai, na medida em que a dialética é vista como uma forma de compreender o mundo para além da simples aparência, se constituindo como um instrumento imprescindível na busca da verdade.

Entretanto, podemos compreender que o conceito de dialética, extraído de toda esta discussão, se caracteriza pelo seu aspecto dialógico, controvertido e polêmico, sempre se colocando como um problema, como uma pauta para a elaboração do conhecimento da Verdade. Se constitui, portanto, como um desafio à superação do conhecimento dado, numa perspectiva perene da Filosofia em busca do sentido do mundo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 3. Ed., Lisboa, Editorial Presença, 1984 (v. III).
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. São Paulo, Abril, 1973 (Os Pensadores, v. IV), p.- 158.
- _____. *Dos Argumentos Sofísticos*. São Paulo, Abril, 1973 (Os Pensadores, v. IV), p. 159-203.
- _____. *Rhetoric*. Londres, Oxford University Press, 1952. (Great Books of the Western World, v. II), p. 593-675.
- BLANCHÉ, Robert. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russel*. Lisboa, Edições 70, 1985.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre, Edipucrs, 1997.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília, UNB, 1988.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. São Paulo, Abril, 1973 (Os Pensadores, v. I), p. 79-142.
- HOMERO. *Iliada*. Mem Martins, Europa-América, s/d.
- _____. *Odisséia*. 2. Ed., São Paulo, Cultrix, 1976.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Abril Cultural, São Paulo, 1980. (Os Pensadores).
- KNEALE, William et KNEALE, Marta. *O Desenvolvimento da Lógica*. Lisboa, Fund. Calouste, 1962.
- PLATÃO. *Fedro*. Belém, UFPA, 1975 (Col. Diálogos, v. 5), p.31-99.
- _____. *Mênon*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1992 (Col. Diálogos), p. 44-74.
- _____. *Cartas*. 2. Ed., Lisboa, Estampa, 1980.
- _____. *República*. 6. Ed., Lisboa, Fund. Calouste, 1989.
- _____. *Teeteto*. Belém, UFPA, 1973 (Col. Diálogos, v. 9), p.17-116.
- _____. *Banquete*. São Paulo, Abril, 1972 (Os Pensadores, v. III), p. 7-59.
- _____. *Sofista*. São Paulo, Abril, 1972 (Os Pensadores, v. III), p.135-203.
- _____. *Político*. São Paulo, Abril, 1972 (Os Pensadores, v. III), p.205-269.
- ROD, Wolfgang. *Filosofia Dialética Moderna*. Brasília, UNB, 1984.
- SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Editorial Presença, Lisboa, 1973.

XENOFONTE. *Memoráveis*. São Paulo, Abril, 1972 (Os Pensadores, v.II), p.34-164.

DIALÉTICA HEGELIANA DO MUNDO ÀS AVESSAS

Helena Cesarino³

O mundo às avessas

Sem dúvida, o tema “o mundo às avessas”, contido no capítulo “Força e entendimento”, se constitui no tema-eixo da obra a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel; tema-eixo, cuja compreensão representa tarefa tortuosa, por isso, árdua, da história da experiência da consciência. Este tema-eixo se desdobra no esforço de mostrar a conexão e unidade dos diversos modos de conhecimento: intuição, entendimento e unidade da apercepção - sem o conhecimento da filosofia crítica de Kant, a compreensão desta imagem hegeliana se torna impossível.

Seguindo a trilha de Descartes, como também dos seus antecessores, Fichte e Schelling, Hegel se incumbe de precisar a questão: como a consciência é consciente que é autoconsciência? – No meu entender, esta questão, embutida no tema do “mundo às avessas”, nos põe diante do tema central moderno onto-gnoseológico: da dialética do Saber e Verdade⁴.

Definitivamente, na “Fenomenologia do Espírito”, Hegel estabelece que a identidade Saber (certeza) e Verdade não se dá na mera consciência de si, mas no modo de ser da subjetividade, no Espírito. O resultado da odisséia do Espírito se expressa através da trajetória do saber fenomênico, ancorado no saber natural, que fará a experiência da medida, dada pela própria consciência, revelando, assim, a presença da “absolutidade” do Absoluto - do Espírito - na consciência do eu, o qual está e quer estar em nós, o novo objeto da consciência, a consciência real da certeza sensível – a autoconsciência: tarefa que se propõe a primeira parte da

³ Doutor em Filosofia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, Campus I, João Pessoa.

“Fenomenologia do Espírito”. Aqui é usado, por Hegel, o mesmo esquema de Kant: intuição, entendimento e autoconsciência.

A consciência é autoconsciência: trabalho, portanto, da Fenomenologia -- síntese da apercepção pura originária de Kant, não como algo dado, mas como resultado da consciência, enquanto experiência no decorrer das diversas figuras: primeiramente, através das figuras lógicas da consciência e, posteriormente, esta através de suas figuras históricas. Assim, eixo-tema, no âmbito do sistema hegeliano, o “mundo invertido” se encontra no capítulo “Força e entendimento”⁵. Como bom sábio, Hegel quer chocar seus leitores ao expor o tema da consciência como “mundo invertido”. Portanto, queremos mostrar, em que sentido, se pode denominar “mundo invertido” o mundo verdadeiro, que se põe por detrás do mundo das aparências.

Encontramos tematizada a referida expressão, inicialmente, na pág.110 da obra supra-citada; a expressão mesma surge na pág.121. Na pág.111, Hegel trata aí do mundo verdadeiro enquanto verdade; no curso de sua apresentação, ele admite que a consciência natural - ou da percepção – onde se encontra ancorada a consciência filosófica – é saber fenomênico, mas saber cujas exigências de querer ser “saber de algo”, ainda são exigências não levadas a cabo. Saber natural que se colocará a caminho do “saber que surge em cena” já, portanto, a caminho do exame dos pressupostos das exigências de querer ser saber verdadeiro, se desdobra, no percurso dialético, como um jogo de forças. Por ex: a análise química e propriedades da coisa são um conhecimento insuficiente para estabelecer o que ela é; a consciência da percepção é sua exterioridade como procedimento. Hegel diria que a análise química e suas propriedades não são, definitivamente, sua verdadeira realidade; por detrás daquelas, há forças que interagem entre si. A dialética de forças (tema profundamente estudado tanto na “Fenomenologia” como na “Ciência da Lógica”) crê Hegel, ser tão convincente que está longe de ser fantástica.

Uma força, segundo Hegel, não se exterioriza a si mesma quando lhe é solicitada a exteriorizar. É fácil de observar que o que leva uma força à sua exteriorização é isto mesmo uma força: o que temos sempre aqui é um jogo de

⁴ Cf. Literatura paralela relativa ao tema, como p.ex a obra de Sinclair, amigo do poeta Hölderlin e de Hegel, intitulada “Wharheit und Gewissheit (Verdade e Certeza). Certamente a obra reflete o conceito do “cogito me cogitare”.

⁵ Estou usando a edição: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed.por J. Hopffmeister, Hamburg,1952.

forças; não há dois procedimentos, dois movimentos, mas um único solicitar de forças. É nisto que consiste o jogo de forças: não há força em potencial, força obstruída, mas força como efeito de si mesma. Esta realidade substancial não deve ser entendida em relação às propriedades acidentais, que nela mudam – conhecimento insuficiente, externo à coisa. A interioridade da coisa, como sabemos, é sua força, que não deve ser entendida, como força em si separada, isolada do campo de outras forças; o que existe são jogos de forças, forças que interagem entre si. Quando as figuras da consciência, consciência fenomênica, se contrapõem à experiência objetiva, isto é, à consciência natural, a percepção comporta-se como conhecimento exterior, enquanto que o entendimento – onde se dá a ciência – penetra aquela, perguntando pelas leis que governam as forças, perguntando pela verdade da realidade. É esta interação que põe a consciência no movimento dialético em direção à realização de sua essência: ser consciência de si como autoconsciência.

Perguntar pela verdade significa (a partir da pág.110 adiante) acompanhar as diversas figuras da consciência fenomênica que deve carregar a dupla aparência: aparência da exigência de ser ciência verdadeira e aparência de levar a cabo as diversas figuras; a contradição, portanto, que jaz nos objetos, passa a ser a experiência para a consciência. A filosofia tem que ir mais além desta consciência que se cristaliza numa figura, num objeto – o medo de errar já é o medo da verdade, diz Hegel. Temos que ir além das percepções, o saber fenomênico tem que se por a caminho da ciência, interiorizando as diversas figuras e não contrapondo-as, superficialmente, entre coisas permanentes e as propriedades mutantes. Ao olharmos para o interior do objeto, da coisa, nos perguntaremos que vemos nele? Quem olha para o interior das coisas é o entendimento, não a percepção sensível. Hegel chamará isto, na pág.111, de “o verdadeiro interior” como o “absolutamente universal” . Adiante, na sua exposição, ele falará sobre o aquém que desaparece, o além que permanece – o absolutamente universal. O mundo supra-sensível deve ser o mundo verdadeiro; o que permanece no que desaparece. O mundo às avessas deve ser entendido a partir desta expressão: o mais concreto é o mais abstrato e o mais abstrato é o mais concreto – o que permanece é o que é real, onde as coisas estão continuamente desaparecendo. Mundo real é o outro em si mesmo; não há mais oposição à desaparecimento – não há dois termos, dois mundos – mas é em-si a verdade do que desaparece. Eis a tese do mundo às avessas: ele é a inversão de si enquanto

invertido! Não dois mundos que se opõem, como em Platão, mas um só, que é a determinação de si mesmo enquanto indeterminação daquela.

Que verdade esta a consciência – o saber (consciência) fenomênico – crê possuir? Há que ter uma “crença racional” para que o processo dialético possa cumprir sua finalidade absoluta: o medo de errar já é o medo diante da verdade! Assim, aquilo no que crê a consciência é um além vazio? Hegel diz, não! O mais além não é vazio, porque procede da aparência, da consciência sensível. O mais além é sua verdade; não uma verdade de algo outro, mas “aparência enquanto aparência”; isto é, a aparência é momento considerado como determinação de si mesma. Esta aparência não se opõe à realidade, mas é ela a realidade mesma. Na pág. 110, Hegel diz: “*o Ser...não é somente uma aparência, mas aparição, uma totalidade da aparência*” - totalidade da realidade, aparência da essência. Frente à superficialidades das visões como: as coisas têm propriedades, ou então que as forças em seu jogo se mantêm em potencialidade, se abre diante de nós o modo de olhar o interior da coisas, que, sem dúvida, nos proporciona melhor conceber a realidade que por meio da superficial percepção. Na pág. 114, Hegel nos diz que o simples no jogo de forças e sua verdade é a lei da força. A suposta diferença das forças que atuam e se exteriorizam, não é outra coisa senão o *simples*; esta diferença de forças não é a das forças separadas uma das outras, que depois entram em recíproca relação, ela é a aparência da lei simples e idêntica. Por ex: a lei da eletricidade positiva e negativa, que não é outra que a voltagem, que na verdade é a energia elétrica e não duas forças diferentes. A verdade do jogo de forças: a legalidade unitária da realidade⁶.

Passemos agora a considerar a doutrina hegeliana do mundo às avessas. Na pág.121, Hegel escreve: “... *o primeiro mundo supra-sensível, o tranqüilo reino das leis, se torna a imagem imediata do mundo sensível em seu contrário às avessas*”. Este não é o caso do mundo da Idéias de Platão: o mundo supra-sensível é a contra-imagem do mundo sensível. Eis a inutilidade do mundo das Idéias: contrapor-se ao mundo percebido; o mesmo diz Aristóteles de Platão, no que se refere a inútil duplicação dos mundos: sendo somente mundo das Idéias o mundo verdadeiro, imutável, para que o mundo percebido, onde se dá a alteração e o movimento? Hegel conclui na pág.121: “...*o primeiro Reino das Leis carecia deste, mas o recebe como o mundo às avessas*”. O mundo verdadeiro – que contém em si o princípio do

movimento - é a inversão do mundo platônico, no qual movimento não existe. Neste mundo supra-sensível as alterações são entendidas *como movimento*; aqui tudo se move, porque, como foi dito, aquele mundo contém em si a origem do movimento (αυτοακινουυ).

Mas em que sentido o mundo às avessas é o mundo verdadeiro? Se voltarmos à crítica de Aristóteles a Platão, veremos que a Idéia é apenas um momento do τοδε τι ; o mesmo que diria Hegel na pág.124: “Assim, o mundo supra-sensível, que é invertido...é ele próprio o invertido de si mesmo...”. A realidade não é somente a Idéia; o que é real é o individual, aquilo que pertence a mesma espécie, e do qual se pode dizer que pertence a esta espécie. Mas, por que Hegel diria que a aparência tem seu contrário em si mesmo como inversão? O mundo verdadeiro não é o supra-sensível do reino tranqüilo das leis (Platão), mas sua trans-versão. Na pág.123, Hegel diz que a inversão é a essência do mundo supra-sensível e adverte que não se deve entender o tema num sentido meramente sensível, isto é, como se houvesse um mundo supra-sensível e logo um segundo às avessas do primeiro. Na pág.123, o inverso é antes ”reflexão em si ou sua inversão” e não oposto a outra coisa. Isto significa que se o mundo invertido é tomado por verdadeiro, então também verdadeiro é sua inversão. O mundo às avessas não só aparece na “Fenomenologia”, como também na “Lógica”: o mundo que existe em e para si mesmo é o inverso do mundo aparente. A “Lógica” trata deste tema diferentemente da “Fenomenologia”. Na “Lógica” o reino tranqüilo das leis não é chamado mundo supra-sensível, mas mundo em-si e existente em e para si: “Assim, a aparência, que se reflete em si mesma é agora um mundo que se descobre como existente em e para si sobre o mundo aparente”⁷. Este também é chamado de “mundo supra-sensível”; enquanto mundo às avessas, este anuncia a inversão do mundo existente. Daí que Hegel pode dizer que este mundo é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo, visto que não é seu mero contrário.

Certamente, o tema do mundo às avessas ou do mundo invertido, na “Fenomenologia”, compreende o bem e o mau, cuja inversão é de conteúdo; na “Lógica”, Hegel exemplifica este mundo invertido: “...o que na existência

⁶ Cf. Wissenschaft de Logik, II B.pág.124s.

⁷Ibd., pág.131ss.

fenomênica é mau, infelicidade..., *em si e por si* é bom e uma felicidade”⁸; o bom é o mau. Não se deve entender aqui como se nestas proposições abstratas subjazesse um sujeito; assim também: a justiça abstrata é a inversão da justiça que não só conduz à injustiça, mas ela mesma é a suma injustiça. Para exemplificar, trazemos aqui um tema que Hegel trabalha desde a juventude; o problema do castigo⁹. Aqui não se trata de vingar o malfeitor mas de uma violação do direito. O castigo – ação contrária do delito – não é apenas conseqüência da violação mas pertence à ação do delito mesmo; assim, o delito, enquanto demanda castigo, não é mera ação, mas pertence à esfera da universalidade; deste modo, o castigo é a inversão do delito. Nesta inversão, há a reconciliação da lei com o crime, seu oposto. Através dela, o criminoso se torna novamente uno consigo mesmo: o castigo, portanto, não é “*algo que humilha e aniquila o homem, mas uma graça que conserva a essência deste*”¹⁰. O castigo é a inversão que eleva o mundo abstrato à “esfera superior” do destino e sua reconciliação.

Assim, no mundo às avessas, o mundo supra-sensível representa apenas um momento daquilo que realmente é. E verdadeira realidade é a da *vida*. Através das diversas figuras examinadas ao longo da odisséia do Espírito, Hegel passa a analisar o ser do vivente e sua inversão. Ele não é mais entendido como o resultado da interação de forças, mas concebido como o que se volta sobre si mesmo – é um *si mesmo*. Nós jamais esgotaremos, segundo Hegel, o significado do ser do vivente, por mais que as ciências se desenvolvam, continuaremos a fazer uma inversão quando nos depararmos com aquilo que regula os processos do ser orgânico *entendido* por nós como o *si mesmo* do organismo como um vivente. O modo-de-ser do vivente corresponde ao modo-de-ser do saber mesmo, o qual entende o vivente; pois a consciência do ser - *si-mesmo*, também, possui a mesma estrutura de um diferenciar, que não é nenhum diferenciar. Deste modo, está concluída a passagem para a auto-consciência. Admitindo que o mundo às avessas é o verdadeiro, que nele se dá vida num continuo diferenciar-se de si, ela mantém a unidade do ser-si-mesmo; assim, Hegel resolve a tarefa que se propôs; a mediação da Dialética da consciência. O mundo transcendente do universal apresenta apenas um momento naquele, que realmente é; a verdadeira realidade é a da *vida*, a qual se movimenta em si mesma. O

⁸ Ibid.pág.,134.

⁹ Cf. Hegel, Frühe Schriften Vol.I,Shurkamp Verlag,p.342ss.

relacionar-se do vivente sobre si mesmo como saber (Eu = Eu) significa auto-consciência. Até aqui, Hegel conclui a primeira parte da “Fenomenologia do Espírito”: a consciência é auto-consciência; ela é o avesso de si mesma.

DIALÉTICA: UMA VISÃO MARXISTA

*José Francisco de Melo Neto*¹¹

¹⁰ *Ibd.*, p.373s.

¹¹ Doutor em Educação e Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação – *Educação popular, comunicação e cultura*, da Universidade Federal da Paraíba, Campus I, João Pessoa. Coordena o *Grupo de Pesquisa em Extensão Popular*.

Introdução

Para a análise de uma realidade concreta, têm-se muito presente, os desafios contemporâneos do fazer ciência, como também, uma busca para novos caminhos e, necessariamente, novos encontros com outros tantos desafios. Ao se estudar uma realidade, através de um ‘olhar’ crítico, faz-se necessária uma maior exigência metodológica. Não pode ser uma metodologia fixa, determinada e sem abertura para as tantas possibilidades novas que surgem, a cada momento, na procura de se produzir conhecimento. Carvalho (1995: 25), na busca de caminhos/descaminhos para a razão, procura estar atento aos caminhos que se descortinam quando perscruta as trilhas do *“fragmento, do particular e do sentido”*.

Em que bases fundamenta-se a análise de práticas educativas que busquem as suas dimensões voltadas para processos de construção de hegemonia de setores sociais não burgueses? Que elementos compartilhar, quanto à metodologia, na busca de constituintes que possam contribuir para a superação de concepções que não atendam às necessidades políticas de liberdade de setores sociais subalternos? Como analisar a realidade na *“sua essência contraditória e em permanente transformação”*? (Melo Neto, 1996: 12). É nessa perspectiva que se colocam, como contribuinte à realização de pesquisas, nessa área, *os constituintes da análise dialética*.

Como escapar das críticas à Ciência Moderna, consideradas pertinentes e fecundas? Segundo Fausto (1987: 15), esta fechou-se numa perspectiva instrumental, perdendo-se em modelos universais abstratos, definidos a priori, acrescentando que *“desconsiderou a riqueza e multiplicidade da experiência humana e mais: vulgarizou a dialética”*. Nesse sentido, a questão a ser respondida é: *Que dialética pode ser utilizada como constituinte metodológico-analítico de questões sociais?*

Elementos teóricos da dialética

Para se iniciar a tentativa de apresentação dos constituintes da dialética, é necessário buscar-se a resposta à questão: O que é dialética? Essa resposta exige um

debruçar-se sobre a história da filosofia, onde se pode encontrar a utilização da noção de dialética de várias maneiras e, dessa forma, nada passível de ser determinada ou explicada de uma vez por todas. Um conceito que tem recebido diferenciados conceitos que têm sido formulados, no decorrer do tempo, mesmo que diferentes, apresentam pontos de identificação entre si. Com isso, surge a dificuldade de uma compreensão em um único significado. De forma sintética, com base em considerações etimológicas, podem ser consideradas, pelo menos, algumas fases dos quatro conceitos principais da dialética: a dialética como *um método de divisão, vista por Platão*; a dialética como *lógica do provável*, presente em Aristóteles; a dialética como *lógica*, segundo Kant; a dialética como *síntese dos opostos*, a partir das formulações de Hegel/Marx.

São quatro conceitos pautados em quatro doutrinas que exerceram ‘forte’ influência na história da dialética, respectivamente: a doutrina platônica, a doutrina aristotélica, a doutrina estoica e a doutrina hegeliana. A discussão será conduzida na tentativa de chegar-se a uma síntese conceitual. Entretanto, será mantida a sua generalidade, em virtude da impossibilidade de se englobarem todas essas formulações em um só conceito.

A resposta à questão acerca do conceito de dialética apresenta grande dificuldade, considerando-se que os autores a definem e a interpretam de várias maneiras. Parece que cada procedimento nessa direção se apresenta como insatisfatório. Para vários autores e intérpretes, a dialética “*é a arte do diálogo, ou que ela é uma lei*” (Bornheim, 1983: 153). Esta definição, que parece elucidativa, apresenta-se, porém, com nuances que abrem outros tipos de questões fundamentais, como a discussão sobre o sentido do diálogo, por exemplo. Há, para o autor, uma certeza, ou uma clareza, de base de que a dialética, em seu ser, é a arte do diálogo, é lei. Ainda, segundo esse intérprete, não tem sentido a defesa de uma determinação ou uma definição como mecanismo de exclusão das demais, acrescentando (ibid.: 154):

“Nada prova que diversas determinações não possam corresponder de algum modo à índole interna da dialética. Vimos que, do ponto de vista histórico, a dialética metafísica não só se justifica como foi necessária. Assim também, a dialética pode ser a arte do diálogo, ou a lei do real, ou de certos setores do real. Talvez a dialética seja ainda outras coisas”.

Mesmo diante dessas dificuldades, pode-se ver, contudo, que a dialética é uma das expressões filosóficas muito usadas e que a sua universalidade tem sido, segundo Azevedo (1996: 2), “*muito estudada, no sentido de individuar na gênese da palavra o seu significado profundo*”. O autor encontra, no seu estudo etimológico, a expressão *dialegein* para significar, entre outras coisas, “*escolher*”, “*selecionar*”; e a sua forma derivada “*dialesgesthai*” com a significação de “*conversar com*”, “*raciocinar com*”. Muito importante ainda é o advérbio “*dia*” que, entre outras, assume valores espaço - temporais (através, entre, durante), causais, modais (com), bem como de estado ou condição. Como prefixo verbal, o autor destaca que “*dia*” também adquire uma variedade de significados, entre os quais “*divisão*” e “*separação*”. Como exemplo, ele apresenta “*diápempo*” “*estou em desarmonia*”; “*diagonizomai*” “*luto com*”, “*contendo com*”. Aponta também o verbo “*légein*”, que é rico de significados, muitos convergindo para a concepção de dialética, como exemplo: “*escolher cuidadosamente, contar*”. Mostra, por fim, a expressão “*dialégein*” que significa “*desenvolver (de forma completa) um discurso*”.

Do ponto de vista filológico, o vocábulo abriga um grande número de significados que vêm sendo mantidos ao longo da história, demonstrando, talvez, a vivacidade do real que a dialética expressa. Para Azevedo (ibid.: 3), “*a tradição homérica já toma o verbo, o termo, no sentido de tomar uma deliberação/discussão e pensamento sobre uma situação em que se apresenta a negatividade do risco e do perigo da morte*”. Para Sichirolo (1980: 20), “*... dialética e persuasão - uma das poucas razões válidas a operar dentro da chamada civilização ocidental*”.

Essa multiplicidade e ambigüidade lingüística repercutem nas concepções filosóficas fundamentais da dialética. Historicamente, foi entendida, quer como lei, quer como suprema ciência da realidade e como arte do debate, sem ser, necessariamente, relacionada com a busca da verdade. Assim é que a dialética, tem se apresentado como arte entre os sofistas, em Sócrates e, às vezes, em Platão. Entretanto, em Platão¹², a dialética terá significado de *método da divisão*, de busca de uma definição verdadeira, mediante divisão de gêneros, espécies e sua conexão: “*Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência*

¹² Utilizou-se a tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político) da coleção *Os Pensadores*. Abril Cultural, São Paulo, 1979.

dialética? (...) *Sim, assim diríamos*” (Platão, *Sofista*, 253c-d). Este é o conceito que estabeleceu para a dialética. A dialética como técnica/arte, como instrumento da busca associada que se efetiva através da colaboração de duas ou mais pessoas, por meio do procedimento socrático da pergunta e da resposta - um procedimento processual. Um procedimento que se realiza em duplo movimento:

“O primeiro, a sinóptica, consiste em conduzir à unidade de uma forma, de uma idéia, diremos nós, o que é diverso e múltiplo, por meio de uma instituição, de uma visão, de uma compreensão da totalidade; o segundo, a diarética, procura, por seu lado, especificar a unidade precedentemente definida, isto é, reconhecer quais as formas que dependem da natureza daquela unidade, mediante uma divisão dela segundo as suas articulações naturais, isto é, as suas espécies” (Sichirrollo, 1980: 49).

São dois processos que, juntos, se condicionam e constituem toda a dialética. Platão deixará mais claro esse movimento sinóptico e diarético, ao explicitar ¹³:

“Amo, Fedro, estas operações de dividir e unificar a fim de se ser possível falar e pensar. Se descortinar alguém capaz de lançar o seu olhar sobre o uno e sobre a unidade natural de um múltiplo, seguí-lo-ei, não largarei as suas pegadas como se fossem as de um deus. Aqueles que sabem fazer isto - se é justo ou não, só Deus o sabe - dou-lhes o nome de dialéticos...” (Fedro, 266 b-c).

Dois momentos que constituem tanto uma unicidade como uma totalidade, designados por Platão de ascendente e descendente. Dois momentos que fazem coincidir, tanto o especulativo da inteligência como o ciclo da educação do filósofo, que deve descer à caverna buscando a justiça do Estado (Fedro, 516, c). O dialético é aquele que vai ao fundamento da essência - e por isso pode dar tanto razão a si como aos outros (ibid.: 534, b-c), sendo esta a sua lei. Pode ainda *“... dedicar sobretudo àquele tipo de educação que confira capacidade de interrogar e responder o mais cientificamente possível”* (ibid.: 534, d-e).

Finalmente, as quatro possibilidades que se apresentam nesses dois momentos indicados na passagem do *Sofista* (253,d) são: a) a existência de uma idéia única e que dela surjam outras tantas idéias, existindo cada uma separadamente; b) a existência de uma única idéia que englobe, desde o exterior, outras idéias distintas

¹³ Utilizou-se a tradução de Jorge Paleikat, da Ediouro, s/d.

entre si; c) a união da totalidade dessa multiplicidade de idéias para se chegar a uma única idéia; d) a existência de muitas idéias diferenciadas, divididas, entre si.

Já Aristóteles apresenta uma diferenciação, em relação aos seus predecessores, ao tratar a dialética. É comum, para fins de estudo dessa temática, começar-se pela parte final do *Órganon*. É neste livro que o filósofo vai elaborar a sua concepção de dialética como a lógica do provável. A dialética, assim concebida, é entendida como o procedimento racional sem necessidade de demonstração. O silogismo é dialético em Aristóteles¹⁴ que, ao invés de partir de premissas verdadeiras, parte de premissas prováveis/plausíveis. Premissas sempre colocadas de forma genérica e geralmente admitidas. “São, por outro lado, opiniões ‘geralmente aceitas’, aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos - em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes” (Tópicos, I, 1,100b, 20).

A capacidade de colocar as premissas, as mais prováveis possíveis, - a dialética - precisa apoiar-se em duas dimensões principais. Essa prática não deverá guiar-se apenas pela exercício socrático de sempre perguntar sem, contudo, “dar” alguma resposta, “mas também na capacidade de responder e de defender a própria tese, como se se conhecesse o objeto da discussão. E isto em virtude de sua proximidade com a sofística” (Sichirolo, 1980: 65). Aristóteles, além disso, num esforço para sustentar a própria tese, associa, no seu *Órganon*, uma relação da crítica com a dialética. A argumentação ou o raciocínio crítico se objetivam na interrogação.

Mas, nem a crítica nem a dialética são ciências de um objeto determinado. Ambas se interessam por tudo e se aproximam da arte do sofista, mas não se confundem, pois este o faz de forma apenas aparente, enquanto o dialeta desenvolve a crítica por meio da arte silogística. Assim, a dialética é entendida, por Aristóteles, como a arte da discussão ou disputa retórica e da disputa e do exercício da lógica. É uma arte que se serve de premissas prováveis. É também um instrumento com o qual se pode chegar aos princípios das ciências possibilitando, normalmente, a sua discussão.

Entretanto, um dos eventos importantes da história da dialética se dá com o advento da obra de Kant. Sichirolo (1980: 139), ao interpretar a *razão*, a *historia* e a *dialética* de Kant até Hegel, conclui que, independentemente dos resultados e

¹⁴ Ver Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*, sobretudo a partir de 4, 166 a, 5.

interpretações de cada um dos historiadores da filosofia, o idealismo alemão, expressado por Fichte¹⁵, Schelling¹⁶, Reinhold, Jacobi ..., portanto os seus representantes mais “ilustres”, e até Schopenhauer, “*escreveram as suas obras mais significativas como resposta aos problemas que a filosofia de Kant pôs ao seu tempo*”. Mesmo Hegel, segundo o autor, iniciara seus estudos como kantiano, ao comentar a *Metafísica dos Costumes* e escrevendo uma Vida de Jesus, inspirado na moral de Kant. O ponto de partida de seus estudos, ao contrário de se pautar pelas dimensões positivas da dialética, segundo seus antecessores, se impõe, contudo, a partir de uma desvalorização da dialética enquanto instrumento cognitivo. Nesse aspecto, ressalta que na dialética kantiana, “*as teses são apresentadas como resultantes da imposição de uma situação humana: a razão exposta ao erro da ilusão*” (ibid.: 140).

Mas, em que consiste essa dimensão negativa da dialética? Ao discorrer sobre a divisão da lógica transcendental, em *A analítica transcendental e dialética transcendental*, Kant mostra que a lógica transcendental deveria tornar-se apenas um *cânone* para a avaliação do uso empírico. Para ele, a lógica vem sendo mal utilizada ao se deixar valer como *órganon* “*de uso geral e ilimitado e se ousa, apenas com o entendimento puro, julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral. Neste caso, o uso do entendimento puro seria dialético*” (*Crítica da Razão Pura*, /4, & 88). Kant, contudo, vai mostrar a necessidade de uma segunda parte de sua lógica transcendental que deverá, segundo ele, ser crítica dessa ilusão dialética - não como arte de alimentar tal ilusão:

“Mas como uma crítica do entendimento e da razão no tocante ao seu uso hiperfísico, para que se possa descobrir a falsa aparência de tais presunções infundadas e reduzir as suas pretensões de descoberta e ampliação, que ela supõe alcançar unicamente através de princípios transcendentais, à mera avaliação do entendimento puro e sua proteção contra ilusões sofisticas” (ibid.: / 4, & 88).

A dimensão negativa da dialética em Kant é vista por Durant, em seu estudo sobre a Filosofia de Kant (p, 56), como uma função considerada ‘cruel’ para a

¹⁵ Ver Fichte. A doutrina da ciência e o saber absoluto. *Coleção os Pensadores*. Abril Cultura, São Paulo, 1980.

¹⁶ Ver Schelling. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas, em particular o item B) exposição da filosofia mesma (porém “não tanto dela mesma, quanto do solo e fundamento sobre o qual ela tem de ser construída”). *Coleção os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1984.

‘dialética transcendental’, que é o exame da “*validade das tentativas da razão de se evadir do círculo de sensações e aparências para o mundo, que não se pode conhecer, das ‘coisas em si’* “. Esta é uma busca constante do filósofo para se evitar não só as sensações como as aparências. Contudo, para Reale (1990: 695), mesmo desmascarando os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofisticado-dialéticas e, assim, eliminando-as, contudo, “*as ilusões e aparências transcendentais permanecem*”. A ilusão permanece, exatamente, por se tratar de uma ilusão que é natural. Para Kant, tudo isto é dialética. Esses erros, essas ilusões da razão, bem como o seu estudo crítico, constituem a *dialética das aparências*. Kant exemplifica com algumas espécies de afirmações dialéticas da razão pura que demonstram, por seu caráter dialético, que a cada uma delas se opõe também um princípio contraditório, que são da razão pura e igualmente aparentes. E mais, essas antinomias estão radicadas, segundo o filósofo, “*na natureza da razão humana, sendo, por conseguinte, inevitável e jamais tendo um fim*”. São as seguintes suas teses ¹⁷ :

“*Tese 1 - O mundo, segundo o tempo e o espaço, tem um começo (limite). Antítese - O mundo, segundo o tempo e o espaço, é infinito. Tese 2 - Tudo, no mundo, é constituído pelo simples. Antítese - Nada é simples, mas tudo é composto. Tese 3 - Há no mundo causas através da liberdade. Antítese - Não há liberdade, mas tudo é natureza. Tese 4 - Na série das causas do mundo, existe um ser necessário. Antítese - Nesta série, nada é necessário, mas tudo é aí contingente*” (Prolegómenos, /144, & 51).

A revolução, trazida por Kant, libertou o espírito do controle exercido sobre ele pelas coisas ou pela realidade extramental. Esse controle ou regulação, segundo Maritain (1964:143), foi substituído por um universo de fenômenos unificados, sob as formas *a priori* da estrutura cognoscitiva do sujeito. Porém, em Kant, tem-se o dualismo dos fenômenos e da coisa em si, coisa essa que, mesmo em sua incognoscibilidade, continuava a pertencer ao mundo do ser extramental. Ainda para o autor, o objetivo de Kant era limitar o campo do nosso saber e restringir as ambições da razão.

Segundo Maritain (ibid.: 144), foram os idealistas alemães que, partindo da ‘revolução copernicana’, inaugurada por Kant no campo da filosofia, no intuito de levá-la a termo, conseguiram destruir toda e qualquer barreira que limitasse as ambições da razão e do saber filosófico. Conseqüentemente, ultrapassaram o

¹⁷ Os grifos das teses aparecem no texto de Kant.

dualismo kantiano dos fenômenos e da coisa em si, libertando-o da regulação das coisas extramentais exercida sobre ele. Assim é que a filosofia idealista caminhou no seu intento de levar o universo a conhecer a suprema unidade, abraçando-o em sua e por sua unidade. A filosofia identifica-se, a partir desse intento, com o próprio *absoluto* e suas automanifestações, já que o espírito era esse mesmo princípio da unidade absoluta, gerador de suas diferenciações. Ainda para Maritain (ibid.: 145), o traço genial de Hegel foi o de fazer dessa idéia de *absoluto*, pensamento ou espírito, o universo real que é apreendido, não por possuir uma existência fora do pensamento, mas no sentido de que o real passa a ser uma manifestação do pensamento no seio de si próprio.

Na introdução da Fenomenologia do Espírito, Hegel destaca a impossibilidade do conhecimento formulado por Kant, seja através de um *instrumento* com o qual dominaria o *absoluto*, seja como *meio* com o qual seria possível a sua contemplação. Hegel (1974: 47) explicita sua crítica com o seguinte raciocínio:

“Essa precaução deve até transformar-se na convicção de que toda a tarefa de conquistar para a consciência, por meio do conhecimento, o que é em si é, na sua conceituação mesma, um contra-senso, e de que o conhecimento e o absoluto sejam separados por uma nítida linha de fronteira”.

Se, para Kant, existia, entre o sujeito e o objeto, o entendimento, uma separação da coisa em si, e se, agora, o real é manifestação do pensamento no seio de si próprio, a coisa em si está superada. O pensamento, sendo o *absoluto* em movimento, passa a encerrar sobre si mesmo tudo enquanto de si surge, bem como as suas auto-diferenciações. A crítica de Hegel (ibid.: 48) continua:

“As representações do conhecimento entendido como instrumento e meio e, bem assim, uma diferença entre nós mesmos e esse conhecimento; pressupõe, sobretudo, que o Absoluto esteja de uma parte e o conhecimento, mesmo sendo algo de real, esteja de outra parte, para si e separado do absoluto”.

Isso é algo inadmissível para ele, pois no seu sistema não há separação entre o sujeito e objeto. E mais, não se conhece nada, senão o que já está conhecido em nós mesmos. Para Hegel, o Absoluto não pode utilizar-se de qualquer ‘astúcia’ para se chegar ao conhecimento, já que Ele está e quer estar “*em nós tal como é em si mesmo e para si mesmo*” (ibid.: 48). Não só não há separação, como também o seu

fazer história “*é a história do pensamento que a si próprio se encontra*” (Hegel, 1974: 329). Um movimento dialético se instala como a síntese dos opostos.

Trata-se de uma síntese, já posta por Fichte (*Doutrina da Ciência*, & 4e), como “*síntese dos opostos por meio da determinação recíproca*”. Os opostos de que fala o autor são o “eu” e o “não eu”, e a conciliação se dá pela oposição do “eu” ao “não eu” e pela determinação que, por sua vez, “não eu” reflete no “eu”, produzindo nela a representação.

Pode-se perguntar, agora: Como é que se apresenta o movimento dialético de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*? Ou como o *absoluto* faz sua odisséia na história, tornando-se saber absoluto?

Na busca do conhecimento verdadeiro ou saber absoluto, a consciência, para ter essa certeza de que esse conhecimento é verdadeiro, precisa de “*ferramenta*” para parametrá-lo. É como se a consciência precisasse de algo para “*cientificizar*” o seu conhecimento e tê-lo como verdadeiro, como científico. Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, desenvolve uma crítica à ciência, na medida em que esta se reivindica verdadeira. No desenvolvimento dessa crítica, mostra o percurso da consciência e a sua dialética.

As ciências, em verdade, apontam para diferentes absolutos e, ‘*ousadamente*’, se assumem enquanto conhecimento verdadeiro. Ora, quando a ciência vai em busca do conhecimento, deve partir de deduções, pressuposições e até de precauções. No entanto, ela vai com desconfiança, não atingindo o que em verdade é. A exigência colocada é que da ciência precisam ser examinados, à ‘*exaustão*’, os seus próprios pressupostos. Essa desconfiança é um temor de errar. Este temor é erigido sobre a própria verdade que busca. Exige-se, dessa forma, uma crítica sobre sua desconfiança. Além do mais, a ciência faz uma divisão entre o conhecimento e o *absoluto* (essência).

Hegel pergunta, na *Fenomenologia do Espírito*: Como algo pode ser verdadeiro se está, como nas ciências, fora do *absoluto*? Sua resposta, para esta questão, vem após formular a crítica ao saber da consciência surgente (de algo). O saber surgente é saber de algo. O que se deseja é que a ciência, que entra em cena, leve isto à crítica. O caminho da dúvida é entendido como procedimento da ciência com a consciência (saber surgente). Surge a necessidade de uma medida, e esta não pode vir do exterior da consciência. Ora, a ciência, que entra em cena, deve dar a

medida à consciência surgente (de algo), o critério de verdade. Este entrar em cena é pôr-se a caminho da crítica. Hegel busca o *absoluto* único, a que as ciências não respondem. Nesse sentido é que a filosofia torna-se ciência porque ela quer o querer do *absoluto*, ser ciência da totalidade. Busca um *absoluto* que está em nós e sem nós não pode ser. Um percurso em que o indeterminado determina-se como determinado fora dessa determinação.

Para mostrar esse movimento de busca do saber absoluto, Hegel parte da consciência natural, do saber natural, aquela que tem por base a sabedoria popular, o senso comum, os ditos populares. É o nível da formação de um discurso que não se pretende científico. Cada momento histórico tem uma forma de discurso, de sabedoria popular, isto é, modos de vida que formarão os tipos de saberes. É o campo da aparência que não está em oposição ao supra-sensível. Não há oposição entre a aparência e a idéia, pois ambas são um só mundo. A aparência envolve o saber verdadeiro. Mas existe, agora, o desejo de exame desse saber, uma exigência do saber que conduz imediatamente à descoberta da estrutura da própria coisa como uma dupla aparência. A aparência desse saber que se arvora em ser ciência e a aparência enquanto pretensa totalidade de um processo de conhecimento.

O conhecimento da ciência não passa de uma aparência e não conduz à busca da verdade ou conhecimento verdadeiro. E na busca da coisa como em verdade é, a consciência submete a consciência natural ou saber natural para dirimir a dupla aparência. Com isso, gera o saber surgente ou ciência surgente que, contendo a exigência de saber algo, se põe a caminho da crítica, agora como ciência que entra em cena. Entrar em cena é pôr-se a caminho da crítica que descobre o ser em si, o saber. O ser em si é objeto (essência). O objeto não é material e está na consciência. O saber está na consciência. O para si é o movimento da essência para a consciência.

Hegel descobre, assim, o outro critério, que é a verdade ou a consciência do para si, que é o caminho do algo para a consciência. A consciência tem, dentro de si, o em si do objeto tornando-se para si. É a passagem da ciência que entra em cena, chegando ao ‘conceito’ - a ciência verdadeira. É nessa direção a afirmativa de Cezarino (1996: 3):

“A ciência verdadeira é o sistema de conhecimentos em razão da crítica levada a cabo, que contém também o saber das determinações (momentos), o qual é somente acessível, quando a crítica é levada à exaustão e a conexão

de tipos de saber são vistos como conexão. O saber é então saber em e para si”.

A verdade e o saber estão na consciência e são os parâmetros de chegada de Hegel ao *absoluto*, o saber verdadeiro. É o próprio processo. Ainda para o citado intérprete de Hegel, esse processo de negação pode ser tomado como o “*caminho da consciência natural, que penetra no verdadeiro saber*” (ibid.: 3). É como se tratasse de um processo de progresso, o qual a consciência natural percorre como uma necessidade, com uma direção de finalidade para o saber absoluto. Só assim se chega à totalidade e a totalidade é todo esse processo. Um processo que não é a soma dos distintos momentos, pois não existe oposição entre esses momentos. Assim é que a partir de qualquer momento, pode-se iniciar esse movimento da dialética. Dialética como a essência mesma da coisa. Para Azevedo (1996: 7), a dialética em Hegel consiste:

“1 - na colocação, no propor de um conceito “abstrato e limitado”; 2 - na supressão deste conceito como algo “finito” e no passar a seu oposto; 3 - na síntese das duas determinações anteriores, síntese que conserva o que há de afirmativo em sua solução e em sua transferência”.

Hegel denomina esses três momentos, respectivamente, como: momento intelectual, momento dialético e momento especulativo ou positivo racional. Todavia, a dialética não é apenas o segundo momento, mas o conjunto do movimento, principalmente em seu resultado positivo e em sua realidade substancial. O princípio da identidade do racional com o real, presente em Hegel, implica que a natureza do pensamento seja a mesma natureza da realidade. Assim, a dialética não é apenas a lei do pensamento, mas é a lei da realidade. Os seus resultados não são meros conceitos puros ou conceitos abstratos, mas ‘pensamento concreto’. A realidade, dialeticamente em movimento, está em permanente devir.

A filosofia hegeliana vê, em todos os lugares, tríades do tipo: tese, antítese e síntese, segundo intérpretes, como Azevedo, Bornheim, Thadeu Weber, Lima Vaz, Llanos, em que a síntese representa a ‘negação’ ou o ‘oposto’, ou o ‘ser outro’ da tese. A síntese constitui a unidade, no seu próprio tempo, a verificação, tanto de uma como de outra. Para Llanos (1988: 94), “*uma vez alcançada a síntese, esta se põe a si mesma como uma nova tese, isto é, como uma categoria afirmativa que se há de converter na base de uma nova tríade*”. Ao analisar esse movimento triádico da

dialética, Weber (1993: 41) coloca que “*em cada síntese, os momentos anteriores estão suprimidos (negados), mas, ao mesmo tempo, integrados numa forma superior*”.

A condição de possibilidade da dialética, em Hegel, se revela como sendo a transcendência da consciência sobre o dado, manifestada pela negatividade. Isto confere à filosofia o papel de instância, tanto doadora como reveladora de sentido. É esta lição primordial da dialética hegeliana, tanto na forma como no conteúdo.

Coube a Feuerbach, segundo Llanos (1988: 109), a crítica às formulações idealistas de seu tempo, que mostrara ser o espírito absoluto hegeliano “*o espírito finito - humano - mas abstraído e separado do homem*”. Toda a crítica formulada (ibid.: 110) se constituía num materialismo, ao contrapor-se à idéia da transcendência sobre o dado no pensamento de Hegel, embora esse materialismo fosse limitado, ostentando um “*caráter contemplativo, metafísico e antropológico, combinando-se com uma concepção idealista de sociedade*”. Feuerbach, segundo o autor, não via a passagem do homem abstrato para um homem que atuasse, necessariamente, na história. A passagem do culto desse homem abstrato, centro da formulação feurbachiana, pela ciência do real e de seu desenvolvimento histórico, seria possível ser efetivada por Marx.

Marx vai realizar a inversão da dialética, colocando o objeto ou ‘dado’ como primeiro, o natural imediato antes da consciência. Assegura, portanto, a primazia dos conteúdos materiais ou históricos - as formas finitas da consciência - sobre as formas infinitas da mesma consciência. Na evolução do pensamento de Marx, o confronto definitivo com Hegel é exposto em várias obras¹⁸.

Marx incorpora o postulado materialista feurbachiano e o método dialético, de Hegel. A inversão vai se constituir na adequação do método dialético a um conteúdo material inicial, da crítica ao idealismo, ao método hegeliano e a um reconhecimento da contribuição de Feuerbach. Deste, segundo Dantas (1996: 11), assume teses, sobretudo a análise de que a filosofia não passa de religião transportada para o pensamento e desenvolvida em pensamento. Sua crítica ao idealismo “*consiste na denúncia do processo dialético no âmbito da consciência, de modo que a disjunção se faça entre o objeto como ser ideal e o sujeito como*

autoconsciência”. Essa crítica exige de Marx uma adequação rigorosa entre o sujeito e sua esfera objetiva ou o mundo material. Impossibilita também qualquer transcendência do sujeito sobre o mundo. Define, além disso, como relação fundamental a relação econômica da produção.

Para Markus (1974: 81), o ponto de partida das análises filosóficas de Marx, freqüentemente omitido, é *“uma situação de fato empírica e concreta, uma situação histórica, cujo alcance decisivo sobre sua época foi esclarecido, etapa por etapa, por Marx, revolucionário e pensador, durante sua evolução precedente”*. Esta situação empírica, concreta, está presente em várias passagens nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, quando Marx mostra a pobreza crescente do operário, à medida que maior for sua produção de riqueza. Será cada vez mercadoria de pouco valor quanto mais criar mercadorias. Assim, *“o homem torna-se cada vez mais pobre enquanto homem, precisa cada vez mais do dinheiro para apossar-se do seu inimigo, e o poder do seu dinheiro diminui em relação inversa à massa da produção”* (Marx, 1978: 16).

Marx continua a sua análise sobre o pensamento de Hegel, encontrando, na *Fenomenologia do Espírito*, a fonte originária de sua filosofia. Descobre erros nas formulações hegelianas, sobretudo aquela que concebe a riqueza, o poder estatal, etc., como

“essências alienadas para o ser humano, isto só acontece na sua forma de pensamento (...). São seres de pensamento e por isso simplesmente uma alienação do pensamento filosófico puro, isto é, abstrato. Todo movimento termina assim como o saber Absoluto. É justamente do pensamento abstrato que estes objetos se alienam, e é justamente ao pensamento abstrato que se opõem com sua pretensão à efetividade” (ibid.: 36).

Marx reconhece, contudo, a grandeza do pensamento hegeliano na obra referida e, particularmente, no seu resultado final:

“A dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador - consistindo de uma parte que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do trabalho e

¹⁸ Ver Karl Marx, em suas obras: *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito Público* (1844), *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *Teses contra Feuerbach* (1845), *Ideologia Alemã* (1845-46) e *Sagrada Família* (1845).

conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado de seu próprio trabalho” (ibid.: 37).

Mas, após a explicitação de sua crítica ao movimento dialético no campo das idéias, em Hegel, pode-se perguntar qual é a dialética ou o método de Marx. Em lugar de explicitar o seu método dialético, Marx prefere aceitar como suas as palavras de comentador:

“Assim, ao se propor a tarefa de analisar e explicar a organização econômica capitalista, Marx não faz senão formular de um modo rigorosamente científico e objetivo que deve ser perseguido por toda investigação exata da vida econômica... O valor científico de semelhante pesquisa consiste em esclarecer as leis especiais que regem o surgimento, a existência, o desenvolvimento e a morte de um organismo social dada a sua substituição por outro organismo mais elevado. E esse é o valor que tem realmente a obra de Marx” (Marx, Prefácio, 15, apud Haguet, 1990:163).

Após a citação do texto, Marx vai concordar com o comentário e também se perguntar se não é esta a definição do método dialético. Mostra o processo de *exposição* que deve diferenciar-se pela forma do processo de *pesquisa*. *“A pesquisa deve captar com todas as minúcias o material, analisar as suas diversas formas de desenvolvimento e descobrir a sua ligação interna. Só depois de cumprida esta tarefa pode-se expor adequadamente o movimento geral” (ibid.: 15).*

Ao estudar o método de análise da economia política, Marx descobre que esse método inicia-se sempre pelo real e pelo concreto, parecendo esta a forma correta. No estudo de um país, parece ser correto iniciar-se pela população que se constitui na base e no sujeito social da produção. Porém, uma observação mais atenta, segundo ele, mostra que a população, mesmo sendo tão concreta, é, na verdade, uma abstração. Por conseguinte, esse método é falso.

“A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, estas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegados a este ponto, teríamos que voltar

a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas” (Marx, 1978: 116).

Para Marx, este é o método cientificamente exato. Este é o seu método dialético. Essa formulação viabiliza uma visão de que o universo vai se tornando possível revelar-se tal qual é. O pensamento pode mover-se por dentro de suas partes, apreender as suas interconexões e o conjunto no qual elas se fundem. Para Prado Junior (1980: 513), Marx, “... *aproveitando-se das comportas abertas por Hegel e do terreno desembaraçado que se estendia à sua frente, empurra o pensamento filosófico para fora do seu isolamento idealista e introspectivo*”. O mundo das idéias, agora, passa a ter o sentido de mundo material, “*transposto e traduzido no espírito humano*”. Fausto (1993: 49), ao estudar o lugar da forma e o do conteúdo na dialética, observa que em Marx, “*o sistema de formas permanece sempre inscrito na matéria. Assim, a matéria é em Marx o lugar da inscrição das formas, não mais mas não menos do que isto*”.

Contudo, é em Limoeiro Cardoso (1990: 19) que se verifica um acompanhamento mais explícito sobre o desenvolvimento do método de Marx, entendendo-o subdividido em seis partes:

“A primeira trata do método em geral e indica um movimento que é exclusivamente teórico, passando-se totalmente no abstrato. A segunda afirma a anterioridade do concreto. A terceira propõe e resolve uma relação específica entre o real e o teórico, desdobrando as relações entre as categorias mais simples e as mais concretas. A quarta precisa a condição da produção das abstrações mais gerais a partir do desenvolvimento concreto mais rico. A quinta indica que é no último modo de produção já estabelecido, porque o mais complexo, rico e variado, que se torna possível a inteligibilidade não só dele mesmo, como também de todas as sociedades anteriores. A sexta retorna ao método, estabelecendo que a ordem das categorias deve seguir uma hierarquia teórica, em função da sua importância correlativa dentro da sociedade mais complexa, base das abstrações mais gerais e categorias mais simples, e não em função do seu aparecimento histórico”.

Esta divisão vai possibilitar, para a autora, uma segunda apreensão do método, que está assim exposta:

1 - *Do abstrato para o concreto pensado*. Na crítica ao método da economia clássica, considera-se que esta inicia sua análise a partir do ‘concreto’. A autora

citada vai entender que tal ‘concreto’ só tem sentido à medida que se vão descobrindo as suas determinações. A realidade social é determinada, e assim é não por obra natural. Há relações específicas que a determinam, respondendo a uma certa causalidade. Neste sentido, a realidade social é determinada e só é possível a sua explicação, quando também se apreender a sua determinação.

Na não existência das determinações, o mundo seria fenômenos completos em si mesmos. Não existindo as relações entre os fenômenos, seria possível apenas o estudo de suas descrições e, jamais, de suas explicações. Na verdade, as explicações precisarão melhor o próprio fenômeno e a sua completude nas relações (de superfície) que mantêm uns com os outros. O concreto real, de que partem os economistas clássicos, apresenta um sentido que não é já dado, mas sim “*adquirido pela ação do pensamento, na abstração*” (ibid.: 21). Este concreto real é uma abstração.

“Assim, um procedimento como este não parte do concreto, como se supõe, e sim da abstração, e não pode sequer procurar condições para re-encontrar o concreto, porque supõe, enganosamente, que já o incorpora à análise desde o início” (ibid.: 21).

O real, nesse sentido, se apresenta com um caráter caótico. Em havendo uma ordem no real, essa ordem não está dada e não transparece, só podendo ser atingida pelo pensamento que a investiga, aprofundando-se no mesmo. Esta investigação, contudo, não terá respostas imediatas dos dados ou contatos do real, mas será produto da reflexão que, informada pela teoria, vai em busca da realidade externa. Em sendo esta realidade determinada, é que se torna possível conhecê-la e explicá-la racionalmente. Isto só é possível, todavia, ao se atingir os seus determinantes fundamentais. “*E isto acontece no mundo dos conceitos, no plano teórico, no abstrato. Abstrato que tem a pretensão de reproduzir o concreto, não na sua realidade imediata e sim na sua totalidade real*” (ibid.: 22). Possibilita-se, assim, a compreensão da formulação de Marx, em que “*o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações*”. A totalidade real se constitui, portanto, do conjunto das determinações, juntamente com o que elas determinam.

Ao tempo da produção de Marx, onde dominavam as perspectivas empíricas, não se poderia atingir essa totalidade real, valendo-se do estilo daquele método. Não será a partir de toda uma análise procedente do real. Este traz, em si mesmo, um

impeditivo para tal conhecimento. Em Marx, segundo a autora, há uma proposta de procedimento novo - *“do abstrato (determinações e relações simples e gerais) ao concreto (que então não é mais ‘uma representação caótica de um todo’ e sim ‘uma rica totalidade de determinações e de relações diversas’)*”. O método de Marx vai do abstrato ao concreto. *“E o mais importante, este concreto é um concreto novo, porque pensado. É um concreto produzido no pensamento, para reproduzir o concreto real (‘as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento’)*” (ibid.: 23).

2 - *Anterioridade do concreto*. O movimento produção/reprodução do concreto, no caminho de volta, bem como o que constitui esse concreto a que se chega, precisam ser explicitados, segundo a autora. A resposta para isto está, conforme sua interpretação, na formulação do texto de Marx, já apresentado, em que o concreto é concreto porque ele se constitui como síntese de múltiplas determinações.

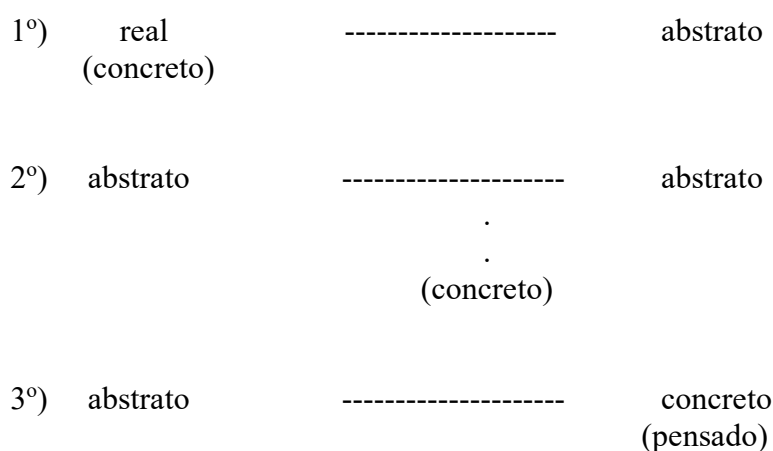
Esta concepção estabelece que o fato de se ter realidade não garante ser concreto. *“O caráter de concreto está estreitamente vinculado ao de determinação. O que conta de fato são as determinações. Atinge-se o concreto quando se compreende o real pelas determinações que o fazem ser como é”* (ibid.: 24). O concreto é síntese de muitas determinações e, assim, é uma totalidade: ‘unidade determinante/determinado’ ou unidade de múltiplas determinações.

Esse processo ainda aparece no pensamento como expressão de uma síntese, pois unidade do diverso, como resultado e não como ponto de partida. Ele não se constitui de um dado simplesmente, mas é o resultado de um elaborado processo de pensamento.

“E se esse processo começa cientificamente no abstrato, seu verdadeiro ponto de partida é o real. Está dito, explicitamente, que o verdadeiro ponto de partida do pensamento é o real, que é o ponto de partida da percepção e da representação. O papel do real para o pensamento e para o conhecimento não é, pois, eliminado como se, por ser o abstrato o campo próprio do teórico (em que se move o pensamento para produzir conhecimento) para ele, teórico, o real não existisse senão sob a forma pensada. Uma coisa é afirmar que o concreto só faz parte do teórico como concreto pensado (acentua-se aí o fazer parte de); outra coisa diferente é afirmar que o concreto real não se relaciona com o teórico (abstrato), sob a alegação de que o teórico só pode afirmar do concreto o que sabe dele, isto é, o que tem precisado sobre ele. A perspectiva seguida por Marx é a que ele

explicita, de que o concreto aparece no pensamento como resultado, embora seja o verdadeiro ponto de partida. O pensamento parte do concreto (real), ainda que só se torne verdadeiramente científico quando retoma o concreto, pensando-o, a partir do abstrato (suas determinações atingidas pelo pensamento originado no concreto)” (ibid.: 25).

Nesse momento, observa-se em Marx, segundo Limoeiro Cardoso, um triplo movimento. O primeiro, onde se parte do real, porém afastando-se cada vez mais dessa realidade, através da abstração, atingindo conceitos mais simples desse real. O segundo movimento é o início da atividade científica propriamente dita, onde se tem como caótica a representação do real. Nesse movimento não se parte do real ou de sua representação imediata caótica e abstrata. Parte-se dos conceitos mais simples produzidos pelo movimento anterior. Esse movimento seria a busca pela especificação das determinações gerais e simples, configurando um movimento de reconstrução teórica. Finalmente, o terceiro movimento será de construção teórica de reprodução do concreto. De forma simplificada, os movimentos são colocados, através dos seguintes vetores básicos:



Para a autora, “*com o segundo movimento, se iniciaria o que Marx aponta como ‘método cientificamente correto*” (ibid.: 27). Dessa forma, pode ser entendido que o ‘*caminho de volta*’ não se torna nada simples. Não significa apenas a troca do ponto de saída pelo de chegada ou o ‘*começo pelo resultado*’. Também não pode ser apenas uma troca de sentidos ou inversão de uma rota. Além do mais, esse ponto de partida do método de Marx é outro ponto diferente daquele de chegada do primeiro método - o da economia política de seu tempo. “*Não só porque é abstrato, e não*

concreto. Sendo abstrato, é outro abstrato, diferente do abstrato a que o método anterior permitia chegar. É um abstrato reconstruído criticamente a partir deste” (ibid.: 28).

Esclarece ainda a autora que, por um lado, o real está presente e alimentando a percepção e a representação e, por outro, também, “*não esquece que o concreto produzido pelo pensamento é apenas pensamento, não real. É neste ponto que contesta Hegel, ou a relação que este propõe entre abstrato e concreto”* (ibid.: 28). Esta compreensão traduz, de forma explícita, uma negação, presente em Marx, de que o real seja resultado do pensamento.

Na contestação marxista de que o pensamento seja a gênese do concreto, segundo Limoeiro Cardoso, “*Marx argumenta que mesmo o pensamento mais simples só existe como relação unilateral e abstrata de um todo concreto, vivo, já dado. É neste sentido que para ele o real é anterior ao pensamento”* (ibid.: 29). Contesta dessa forma a possibilidade de um movimento de categorias autônomas e produtoras do real, bem como a concepção de que o pensamento se basta a si mesmo e se movimenta por si mesmo. Em Marx, diz a autora, “*a realidade concreta preexiste, subjaz e subsiste ao pensamento. É este que de algum modo depende dela, e não ao contrário”* (ibid.: 30).

O conhecimento científico do real, dessa forma, tem início com a produção crítica das suas determinações. Esta produção se dá ao nível do teórico, ao nível das categorias. Porém, constituindo-se como crítica da produção anterior, ela só se realiza quando da existência de um desenvolvimento teórico ‘*razoável e disponível*’. “*É daí que o método para produzir este conhecimento se eleva do abstrato ao concreto”* (ibid.: 32).

3) - *Relação categorias/real*. Foi analisada até agora, na interpretação de Limoeiro Cardoso, a afirmativa de Marx de que os conceitos mais simples permitem chegar a uma inteligibilidade do real. Supõe também a exposição desses conceitos a partir de uma abordagem que parta do próprio real. Acrescenta que esse real, como ponto de partida, também é uma abstração, abstração das determinações que se expressam naqueles conceitos simples. Além disso, afirma a existência do real fora do pensamento, que é anterior a ele. Estabelecido o conceito do método, na primeira parte da discussão, e, na segunda, do real, busca-se a relação existente entre ambos,

na terceira. Nesse sentido, salienta a autora, *”para produção teórica, o pressuposto básico é que ela seja comandada pelos conceitos mais simples, para ser possível a reprodução do concreto no pensamento”* (ibid.: 32). Dando sustentação a esse pressuposto, tem-se o mais geral - o da exterioridade e independência da realidade - a tese materialista fundamental¹⁹.

As categorias mais simples não se apresentam em Marx com existência independente sem nenhuma característica histórica ou natural. A exigência fundamental de sua existência está na admissão do concreto vivo, isto é, expressando-se como relação unilateral e abstrata de um todo concreto já dado. *“É sobre ele que se erigem as categorias, mesmo categorias as mais simples, que não são capazes de captá-lo no plano do teórico a não ser parcialmente, unilateralmente”* (ibid.: 33).

Quanto à discussão do simples originário, empreendida por Marx, Limoeiro Cardoso vê um movimento em três dimensões. A discussão passa por uma análise de que as categorias simples têm ou não existência independente e anterior às categorias mais concretas. Para a autora, o primeiro momento desse movimento consiste em que *“as relações mais simples sempre pressupõem relações mais concretas - relações estas expressas em categorias mais concretas, no sentido de que se referem a um grau mais baixo de abstração”* (ibid.: 34). As categorias simples expressam, assim, relações simples, e estas não existem antes de relações mais concretas, expressadas também em categorias mais concretas. Uma análise que convém salientar não se dá apenas no campo de categorias teóricas.

O segundo movimento se dá de forma mais complexa a partir da exemplificação de Marx, em que a posse se torna a relação jurídica mais simples. Acontece que não há posse sem a família, superada apenas quando inicia com a distinção que é feita entre posse e propriedade. *“A posse é uma relação simples, que exige uma relação mais concreta, como a família”*. Aí também se insere, para superação dos questionamentos, a questão da evolução histórica real, influenciando tanto na diferenciação como na produção das categorias. É importante, portanto, entender-se que *“a categoria mais simples exige um certo grau mínimo de*

¹⁹ Salientam-se, então, algumas questões suscitadas, tais como: 1) o porquê das determinações do real são formuladas através de conceitos simples; 2) a da simplicidade originária dessas categorias; 3) as categorias simples terem ou não existência independente e anterior às das mais concretas; 4) a evolução histórica do real. Tais questões são formulações postas e melhor analisadas por Limoeiro Cardoso, Mirian. Op. cit., 1990, pp. 32-44.

desenvolvimento para que possa seguir a relação mais simples que ela exprime” (ibid.: 37).

Apresenta-se, até agora, uma contradição. No primeiro momento, o mais concreto é anterior ao mais simples; no segundo, o mais simples se torna anterior ao mais concreto²⁰. Ao colocar e discutir a questão, a autora mostra que esta é uma contradição, mas que não é produzida por pura negação. O segundo momento não é pura negação do primeiro. Ele é outro momento. No primeiro, o concreto é real, é o dado.

“As categorias mais simples são as mais abstratas (abstrações simples). A relação proposta é uma relação real, com sua contrapartida pensada: família - posse; comunidade de famílias - propriedade. No segundo momento, o concreto pertence ao plano do pensamento. A relação dinheiro e capital é uma relação entre categorias pensadas. O real aparece relacionado com cada uma destas categorias através dos diferentes graus do seu desenvolvimento e da sua complexidade” (ibid.: 39).

Dessa forma, pode se entender que é numa sociedade mais complexa, em que a categoria mais simples se apresenta com maior desenvolvimento. Em sociedades com grau de desenvolvimento menor, a categoria mais simples também existe, porém, é parcial no sentido de não impregnar *“todas as relações do setor a que se refere”*. Este também se constitui como o terceiro momento, onde se analisa a categoria simples, como o dinheiro. Tais exemplos mostram a sua existência como categoria simples, mesmo que haja sociedades, bem desenvolvidas e não historicamente maduras, como o Peru pré-colombiano, onde não existia qualquer forma de moeda. O mesmo ocorre com os povos eslavos, em que a existência do dinheiro limitava-se às atividades comerciais nas suas fronteiras. De forma sintética, a autora sistematiza esses três momentos da seguinte forma:

“1) concreto ----- simples
 - relações mais concretas são anteriores a categorias mais simples.
 - fundamento: relação concreto/abstrato (abstração simples).

2) simples ----- concreto
 (complexo)

²⁰ Esta aparente aporia é resolvida em Limoeiro Cardoso, Miriam. Op. cit., 1990, pp 38-41.

- *categorias mais simples são anteriores a relações mais complexas (expressas em categorias mais concretas).*

- *fundamento: relação simples/complexo (concreto)*

3) complexo ----- simples
(concreto)

- *a categoria mais simples só tem seu desenvolvimento completo numa sociedade complexa, enquanto que as categorias mais concretas podem ter seu desenvolvimento completo anteriormente”*(ibid.: 42).

Desses movimentos resultantes da relação entre categorias e real, surge a constatação de que o simples não é a origem. As categorias mais simples exigem um substrato mais concreto, isto é, uma certa organização social, um todo vivo. Observa-se também que o processo histórico real vai do mais simples ao mais complexo. Aqui, e neste sentido, o mais simples pode preceder o mais complexo. Contudo, é no mais complexo (completo) que o simples pode estar mais desenvolvido. Agora, ele pode ser pensado de forma teórica e mais completa.

4) - *A Produção das abstrações mais gerais.* A autora identifica uma quarta parte no texto e descobre que é na sociedade mais complexa que a categoria mais simples se completa. É aí também onde se alcança o elo específico entre o real e o conceito:

“O abstrato de que se deve partir para começar a produção do conhecimento, que se fará no concreto pensado, já não depende só da produção teórica anterior, que se utilizará, criticando. Estas produções teóricas e o movimento que as produz despontam numa íntima conexão com o real e o seu movimento próprio” (ibid.: 44).

Pode-se entender como a categoria trabalho é uma categoria simples. Ora, a idéia de trabalho é bastante antiga, contudo, como categoria econômica, é recente. O trabalho é a relação daquele que produz com o produto. Então, analisa a autora que a categoria, entendida como trabalho em geral, já está presente em A. Smith. O trabalho em geral, gerador de riqueza, segundo o economista, retira deste qualquer determinação possível que possa conter. Tem-se, desde aí, o trabalho em geral, indo

além da formulação anterior, econômica, de trabalho manufatureiro, comercial e agrícola. Como trabalho em geral, deixa-se de pensar nas particularidades da relação entre produtor e produto, mas nas formas de trabalho no seu caráter comum. Para Limoeiro Cardoso (ibid.: 45), “*aparece aqui a primeira especificação precisa da categoria simples: a sua generalidade. O trabalho é uma categoria simples quando ele é pensado como trabalho em geral, como trabalho sem determinações, como trabalho, simplesmente*”.

É no atual estágio de sociedade em que se vive com a diversidade de formas de trabalho, uma sociedade mais complexa, onde a categoria simples completa o seu desenvolvimento. A categoria trabalho, em sendo mais simples, se torna, pela diversidade de formas de realização, mais geral, e isso só é possível em uma sociedade mais complexa. A sociedade que possibilita a existência da categoria mais simples, no caso, o trabalho em geral, é aquela em que concretamente existe o trabalho em geral. A sociedade mais complexa possibilita o deslocamento do trabalhador, mesmo especializado, para outro ofício. Neste tipo de sociedade, tem-se o trabalho em geral, a categoria mais simples, mais abstrata, criada na sociedade mais complexa. Este desenvolvimento teórico “*não depende exclusivamente da capacidade e da disponibilidade teórica. Em última instância, a produção teórica deriva de condições reais*” (ibid.: 46). As categorias mais simples detêm as abstrações mais gerais. São definidas pela simplicidade, pelo alto grau de abstração, pois são úteis a todas as ‘*épocas*’ e, portanto, pela sua generalidade.

5) - *A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco.* Análise feita até agora tem mostrado o método como um caminho, o papel do abstrato (conceito simples, determinação) na reprodução do concreto no pensamento, a relação da abstração com a realidade e a importância da fase do desenvolvimento da realidade social para a produção das abstrações mais gerais. Esta última incorpora, em si mesma, a própria história. A teoria desenvolvida aponta para a economia numa perspectiva histórica, residindo nela também a determinação, em última instância, da totalidade social, que é uma totalidade histórica. A análise desta totalidade remete, por sua vez e necessariamente, para o conhecimento da economia, considerando a história um estudo do determinante da totalidade social.

Convém destacar que a sociedade, em estudo, é a sociedade burguesa. O presente significa não o contemporâneo ou o que está ocorrendo, mas “*o último modo de produção completo, o modo de produção capitalista*” (ibid.: 53). Portanto, é neste tipo de sociedade, mais complexa, que se torna possível a criação de categorias as mais simples e, conseqüentemente, mais complexas e mais abrangentes, possíveis de serem utilizadas em análises de sociedades menos desenvolvidas. Segundo Limoeiro Cardoso, “*a análise da história deve ser conduzida por categorias simples e gerais produzidas no estado mais avançado da própria história*” (ibid.: 48).

No entanto, a autora levanta a questão do risco que se corre, ao se fazer uma análise com categorias geradas na sociedade mais complexa; questiona também se o olhar do presente não deformará o passado. Esta é uma preocupação para que não venham se perder as especificidades de cada momento histórico, uma vez que cada um deles se define por suas peculiaridades, diferenciando-se, assim, um do outro. Com esse cuidado de não perder a própria história, a autora vai mostrar que há em Marx uma concepção de história evolutiva, em que laços orgânicos ligam os diferentes momentos históricos. Em Marx, contudo, não há a possibilidade de ocorrer a perda da especificidade dos distintos momentos históricos. Para a autora, a análise entre esses diferentes momentos exige que não se perca a diferença essencial entre eles, acrescentando:

“A lição dada é no sentido de que se disponha de categorias gerais que na sua generalidade abranjam todo o desenvolvimento desde o ponto em que foram produzidas. A sua generalidade, apoiada numa abstração que é condicionada historicamente, lhes dá validade para todos os momentos anteriores ao da sua produção, inclusive e principalmente para este” (ibid.: 50).

Ora, a demarcação das diferenças essenciais de cada momento histórico exige uma definição de onde devem incidir os cortes na história ou a periodização. A autora levanta novo questionamento: como realizar a periodização? Respondendo, ela destaca, que a sociedade tem dificuldade de se ver criticamente. Em condições bem determinadas, um momento histórico consegue fazer sua crítica. Em sendo assim, para a sociedade mais desenvolvida socialmente, mais complexa, isso também é verdadeiro. Ela vê no texto de Marx a condição de possibilidade de relativizar os outros modos de produção, quando tem condições de relativizar a si próprio. Como

solução, aponta a crítica ou particularmente a autocrítica. Mas quando isso se torna possível?

“Somente quando uma sociedade deixa de se absolutizar e passa a ser, portanto, capaz de assumir sua própria particularidade e especificidade, é capaz de atingir, reconhecendo-as e conhecendo-as, outras particularidades e especificidades diferentes da sua, ainda que lhe sejam anteriores” (ibid.: 51).

A autocrítica de uma sociedade, contudo, está na capacidade dessa própria sociedade para se aperceber na sua singularidade no tempo, na sua historicidade. Isto ocorre quando esta não mais se identifica com o passado, conseguindo se ver como diferente. Limoeiro Cardoso, contudo, continua seu questionamento, buscando as conseqüências importantes dessa argumentação. Esta análise conduz, necessariamente, para um estudo do desenvolvimento social mais complexo na sua especificidade histórica, em que a autora vê várias conseqüências²¹. A primeira nega a possibilidade de explicação genética da história. Dizer, por exemplo, que a produção é histórica é dizer que ela surge num determinado momento da história e se extingue em outro. Isto supera a possibilidade de uma visão genética que vê o desenvolvimento da história de modo linear. A segunda é que se busquem ver, antes de tudo, as diferenças essenciais. É preciso respeitar as especificidades históricas, *“tanto as do presente como as do passado”*. A terceira é que *“tanto ‘presente’ como ‘passado’ sejam entendidos (argumentos) em termos de ‘organização histórica da produção’*. Toda esta discussão é travada no nível teórico do modo de produção” (ibid.: 53).

6) - *A ordem das categorias*. Esta é a última parte do texto do método. Trata-se do momento no qual se estabelece o plano de análise e a ordem das categorias nesse mesmo plano. As questões levantadas, agora, são como montar essa análise e por onde começá-la.

Convém destacar que a realidade concreta existe independentemente de estar sendo pensada ou mesmo depois de ser pensada. Sua independência a localiza fora do espírito, caracterizado por atividades apenas teóricas. Todas as categorias criadas

²¹ Um desenvolvimento teórico mais elaborado encontra-se em Limoeiro Cardoso, Miriam. op. cit., 1990. pp 52-53.

têm, como base, o pressuposto da anterioridade da realidade, mas destas “*não são mais que parciais em relação a ela*”. As categorias não conseguem, a não ser de forma unilateral, dar conta do real em toda sua completude. Isto exige organização dessas categorias para que se possa chegar ao conhecimento mais abrangente e mais profundo da realidade. E aí de novo surge a questão: qual é o princípio organizador dessas categorias?

Busca-se resposta para a questão apresentando-se os diferentes modos de produção, tentando mostrar como a agricultura, num determinado modo de produção, se constituiu como principal atividade. Conseqüentemente, a renda fundiária e a propriedade vão se constituir como categorias que expressam essas dominâncias. Na sociedade burguesa, por sua vez, o capital é ponto de partida e de chegada de tudo, e se constitui, no capitalismo, como categoria principal diante da renda fundiária. Finalmente, afirma a autora:

“A ordem das categorias, portanto, responde à ordem de importância relativa das relações que expressam, importância que é relativa à capacidade das relações em determinar a organização da produção. Tem precedência teórica a categoria que expressa as relações mais determinantes” (ibid.: 54).

Considerações

É com este método que Marx busca analisar a sociedade burguesa. Como método geral, tem início no campo das abstrações (as determinações mais simples), reproduzindo essa sociedade no pensamento. Chega às determinações, teoricamente, ao realizar a análise crítica de conceitos gerados na empiria da economia clássica. Esta crítica vem sob o confronto destes conceitos com a realidade. Uma suposição primeira, presa à exterioridade e anterioridade do real, e uma outra que é a mutabilidade histórica. Sob o manto da mutabilidade, conseqüentemente das condições históricas, é que são produzidos determinados conceitos. Conceitos simples - os mais abstratos - só são possíveis em sociedades mais complexas - aquelas que se quer estudar. Além disso, a ordem dos conceitos trabalhados não é a do seu aparecimento histórico, mas sim uma ordem significativa para a sociedade em estudo. O princípio que rege essa ordem é o da hierarquia teórica.

Assim, pode-se apresentar a dialética, como um método, em condições ‘razoáveis’ de se poder analisar, de forma crítica, as condições de existência que estão sendo definidas para a realização da vida humana. Para os dias atuais, este método, em particular a perspectiva em Marx, continua atual e aberto, podendo realizar abstrações suficientes e contributivas ao exame das possibilidades prospectivas de trabalhos acadêmicos e para análises de políticas no campo social.

Referências

ARISTÓTELES. *Tópicos; Dos argumentos sofisticos*. Seleção de José Américo Peçanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Abril Cultural, São Paulo, 1978.

AZEVEDO, Edmilson A. *Dialética: etimologia e pré-história*. João Pessoa, 1996. (10 p. mimeo).

CARVALHO, Alba Maria Pinho. O desafio contemporâneo do fazer ciência: em busca de novos caminhos/descaminhos da razão. *Serviço Social Sociedade*, (48) ano XVI, ago/1995. São Paulo/SP.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialética: teoria, práxis*; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética. Porto Alegre, Globo; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

CESARINO, Heleno. *Hegel e o mundo invertido*. João Pessoa, jun/96. (16 p. mimeo).

DANTAS, Rui Gomes. *A Atualidade da dialética em questão*. João Pessoa, 1996. (21 p. mimeo).

DURANT, Will. *A filosofia de Emmanuel Kant*. Os Grandes Filósofos, Ediouro, Rio de Janeiro, sd.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. Dialética marxista, Dialética hegeliana. O capital e a lógica de Hegel. *DISCURSO* (20), 1993: 41-47. São Paulo.

FICHTE. *A doutrina - da ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução de Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

HEGEL, Georg W. F. *A fenomenologia do espírito*. Tradução: Henrique de Lima Vaz. Os Pensadores, Abril Cultural. São Paulo, 1974.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Tradução: Antonio Pinto de Carvalho. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1974.

HAGUETTE, Tereza Maria Frota. Dialética, dualismo epistemológico e pesquisa empírica. In: *Dialética hoje*. Org. Tereza Maria Frota Haguette. Vozes, Petrópolis, 1990.

KANT, Emannuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura - que queira apresentar-se como ciência*. Edições 70. Lisboa, 1987.

LIMOEIRO CARDOSO, Miriam. *Ideologia do desenvolvimento - Brasil: JK - JQ*. Paz e Terra, 2^a ed, 1978.

_____. *Para uma leitura do método em Karl Marx*. Anotações sobre a "Introdução" de 1857. Cadernos do ICHF - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. n°30, set/1990.

LLANOS, Alfredo. *Introdução à dialética*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1988.

MARKUS, Gyorgy. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral, exame histórico e crítica dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro, Agir, 1964.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Trad. José Carlos Bruni. Abril Cultural, 1978.

_____. *Para a crítica da economia política*. Trad. Edgard Malagodi. Abril Cultural, 1978.

_____. *O capital*. Livro I, vol I - O processo de produção do capital. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1980.

_____. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Lisboa, Edições 70, 1989.

MELO NETO, José Francisco de. *Heráclito - um diálogo com o movimento*. Editora Universitária, UFPB. João Pessoa, 1996.

PLATÃO. *Diálogos. O banquete - Fédon - Sofista - Político*. Seleção de Textos de José Américo Motta Peçanha; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. *Diálogos. Mênon - Banquete - Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. Ediouro. Rio de Janeiro, s/d.

PRADO JUNIOR, Caio. *Dialética do conhecimento*. 6ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

REALE, Giovanni e Antiseri, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Vol 2. Paulus, São Paulo. 1990.

SCHELLING. *Obras escolhidas*. Seleção e tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

SICHIROLL0, Lívio. *Dialéctica*. Editorial Presença, Lisboa, 1980.

WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, estado e história*. Vozes, Petrópolis, 1993.