

RUY FAUSTO, NORMATIVIDADE E ANTINORMATIVIDADE

RUY FAUSTO, NORMATIVITY AND ANTI-NORMATIVITY

Bruno Serrano*

RESUMO: O artigo examina o conceito de interversão em Ruy Fausto em vista do debate sobre o sentido de normatividade ético-moral em uma teoria crítica do capitalismo. Tomando por referência a crítica marxiana da economia política, o texto se divide em duas partes principais. Na primeira, caracterizam-se as interpretações normativa e antinormativa como uma antinomia. Na segunda, argumenta-se que, com base em determinada recepção e uso da dialética hegeliana por Fausto, sua leitura da interversão oferece uma solução original no debate.

PALAVRAS-CHAVE: dialética; normatividade; crítica; capitalismo

ABSTRACT: The article examines Ruy Fausto's concept of interversion in view of the debate on the meaning of ethical-moral normativity in a critical theory of capitalism. Taking the Marxian critique of political economy as reference, the text is divided into two main parts. In the first, the normative and anti-normative interpretations are characterized as an antinomy. In the second, it is argued that, based on Fausto's particular reception and use of the Hegelian dialectic, his reading of the interversion offers an original solution to the debate.

KEYWORDS: dialectics; normativity; critique; capitalism

1. Introdução

Já há muitas décadas, grande parte da teoria crítica contemporânea assumiu, implícita ou explicitamente, que a sua principal tarefa consistia em pôr os fundamentos normativos (aqui no sentido ético-moral) da crítica social. Embora — ou por isso mesmo — se possa dizer que essa continue sendo a orientação predominante nessa tradição de pensamento, dissemina-se aos poucos o sentimento de certo esgotamento intelectual.¹ Contudo, premida pelos acontecimentos que se sucederam desde a crise de 2008, aquela tendência se entrecruzou com outra que, de certa forma redescobrimo o capitalismo, procurou exumar a crítica da economia.²

* Professor substituto de filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: bkleinserrano@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7000-5497>. Este artigo é um desdobramento da conferência apresentada no Simpósio Internacional “Recepção de Hegel no Brasil na segunda metade do Século XX em perspectiva comparada”, no Rio de Janeiro, em novembro de 2023. Agradeço a Luiz Philipe de Caux e a Giorgia Cecchinato o convite para contribuir com o projeto sobre a recepção de Hegel no Brasil.

¹ Recentemente, Italo Testa chegou a caracterizá-la como uma “indústria da normatividade”, que teria cunhado, por sua vez, um “jargão da normatividade”. TESTA, I. How are Bundles of Social Practices Constituted? **Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory**, v. 22, n. 2, 2021, p. 5.

² Cf. FRASER, N.; JAEGGI, R. **Capitalism: A Conversation in Critical Theory**. Milstein, B. (Ed.). Cambridge: Polity Press, 2018.



Contra esse pano de fundo, surge naturalmente a interrogação sobre como a crítica da economia política elaborada por Marx se comporta e é lida no contexto da cultura teórica contemporânea. A esse respeito, há duas posições clássicas e antitéticas: de um lado, a que defende que a crítica marxiana é normativa, mesmo se tácita ou involuntariamente; de outro, a posição de que ela não o é.

No que se segue, descrevem-se brevemente as duas posições para, em seguida, examinar-se a maneira como o filósofo brasileiro Ruy Fausto abordou o problema, a partir de uma interpretação que conjuga a crítica marxiana da economia política e a lógica dialética de Hegel. A hipótese que guia as considerações a seguir é a de que, com o conceito de intersubjetividade, o tratamento dispensado por Fausto sugere, sob certos aspectos, uma solução original no debate contemporâneo.

2. Antinomia

No campo da interpretação normativa da crítica marxiana da economia política se encontram, no espaço de língua alemã, contribuições como as de Ernst Michael Lange³ e Andreas Wildt.⁴ De acordo com Lange, por exemplo, os “pressupostos últimos para a construção marxiana do fetichismo da mercadoria e do dinheiro são normativos no sentido de que eles contêm uma representação de como o ser humano deve ser e, portanto, de como uma sociedade humana deve ser constituída.”⁵ A seu ver, na medida em que o fetichismo designa uma forma indireta e invertida de socialização — uma relação social realizada por meio de coisas —, “o padrão de medida da crítica parece estar contido nessa caracterização negativa”, de modo que as relações de produção de mercadorias não são ‘imediatamente sociais’, mas a produção deveria ser imediatamente social.”⁶ Portanto, Marx, mesmo que involuntariamente, só teria podido conceber a mediação objetivada dos produtores na forma de uma inversão “se o modelo da sociabilidade imediata do trabalho é distinguida como uma norma.”⁷

³ LANGE, E. M. Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx. **Neue Hefte für Philosophie** 13, 1978.

⁴ WILDT, A. Gerechtigkeit in Marx’ „Kapital“. In: E. Angehrn, G. Lohmann (Hg.). **Ethik und Marx**. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts, 1986.

⁵ LANGE. Wertformanalyse, p. 2.

⁶ LANGE. Wertformanalyse, p. 25.

⁷ LANGE. Wertformanalyse, p. 25.

Andreas Wildt seguiu caminho similar, desta vez, porém, avançando na identificação de dois textos d’*O capital* em que Marx teria argumentado com referência explícita a uma concepção normativa de justiça. O primeiro seria o capítulo sobre as lutas pela definição da jornada de trabalho; o segundo, o texto sobre a interversão das leis de apropriação pelo trabalho próprio em leis da apropriação capitalista.

No primeiro, Marx procurou mostrar que a definição da jornada de trabalho considerada normal não é uma propriedade analítica do capital, o que significa que não há nenhuma lei interna ao capital responsável por sua fixação. O que decide a jornada é a luta, que se desenrola, todavia, sob a validade da lei da troca de mercadorias: tanto trabalhadores quanto capitalistas, como proprietários de mercadorias — os primeiros, de sua própria força de trabalho; os segundos, dos meios de produção e da força de trabalho empregada —, atuam conforme o interesse pelo uso de suas respectivas mercadorias. “Tem-se aqui, portanto”, diz a frase célebre de Marx, “uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força [*Gewalt*].”⁸

Como “a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral”, de modo que a reprodução de seu valor “depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local”⁹, Wildt tirou a consequência de que se teria incorporado ali a voz dos trabalhadores como expressão de uma referência normativa à justiça, cujo conteúdo seria “um direito fundamental a uma vida íntegra”, sobretudo a ligada ao trabalho.¹⁰ O intérprete concluiu então que o trabalhador representado por Marx nesses textos teria fornecido uma teoria explícita do tempo justo de trabalho capaz de ser desdobrada em uma teoria do salário justo.¹¹

No segundo texto d’*O capital* que conteria uma formulação explícita da norma da justiça, aquele sobre a interversão das leis da apropriação pelo trabalho em leis da apropriação capitalista, o quadro geral é o seguinte. Na exposição da teoria do valor, Marx assumiu a representação clássica da economia política e da filosofia política moderna segundo a qual a apropriação dos produtos se realiza pelo trabalho próprio. A troca de equivalentes seria apenas o prolongamento dessa lei e se fundaria nela. No entanto, o conteúdo dessa representação é virado

⁸ MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 309.

⁹ MARX. **O capital**, p. 245.

¹⁰ WILDT. *Gerechtigkeit*, p. 164.

¹¹ WILDT. *Gerechtigkeit*, p. 165.

pelo avesso na apresentação da reprodução, no interior do processo de acumulação do capital. A partir desse momento, rompe-se a equivalência e o produto do trabalho agora reaparece, na forma do mais-valor extraído e como resultado do trabalho não pago, como propriedade do capital: “o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é estranho”, ao passo que “o capitalista produz de forma igualmente contínua a força de trabalho como fonte subjetiva da riqueza, separada de seus próprios meios de objetivação e efetivação”.¹² A reprodução, a continuidade do processo pelo qual o mais-valor é constantemente extraído sem equivalente e reinvestido, representa a apropriação como desapropriação, de modo que a lei da apropriação baseada no trabalho é intervertida na lei da apropriação capitalista:

Originalmente, o direito de propriedade apareceu diante de nós como fundado no próprio trabalho. No mínimo esse suposto tinha de ser admitido, porquanto apenas possuidores de mercadorias com iguais direitos se confrontavam uns com os outros, mas o meio de apropriação da mercadoria alheia era apenas a externalização de sua mercadoria própria, e esta só se podia produzir mediante o trabalho. Agora, ao contrário, a propriedade aparece do lado do capitalista, como direito a apropriar-se de trabalho alheio não pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto. A cisão entre propriedade e trabalho torna-se consequência necessária de uma lei que, aparentemente, tinha origem na identidade de ambos.¹³

O texto de Marx acentua que a intersubstituição ocorre pela reprodução contínua dos ciclos baseados nas leis da troca de mercadorias, do que Wildt extraiu a tese de que “essas leis são visadas como princípios da justiça econômica”, isto é, que a produção de mercadorias transpareceria como um estado de justiça, tornado injusto, na sequência, por sua reversão em reprodução e acumulação capitalistas. Para ele, portanto, a produção de mercadorias teria “implicações anticapitalistas”.¹⁴

A essa corrente de leitura se contrapõe outra, antitética, que compreende a crítica marxiana como não normativa. É o caso de interpretações como a de Michael Heinrich, que parte da distinção, herdada de Althusser, entre os discursos de juventude e maturidade de Marx. O primeiro seria fundado na noção antropológica de essência humana e, por isso, implicaria uma crítica com fundamentos normativos fortes, ao passo que o segundo, científico, dispensaria por

¹² MARX. **O capital**, pp. 645-6.

¹³ MARX. **O capital**, p. 659.

¹⁴ WILDT. *Gerechtigkeit*, p. 170.

completo tal fundamentação. No registro do discurso de maturidade, Heinrich levanta objeções a cada uma das interpretações acima.

À tese de que o fetichismo postularia um critério pelo qual se estabeleceria o conteúdo da socialização correta, Heinrich opõe o entendimento de que o fetichismo não designaria uma socialização invertida — o que o aproximaria, a seu ver, do conceito de alienação —, mas empreende antes uma “*crítica a uma concepção invertida da socialização existente*”.¹⁵ Ou seja, a crítica teria por alvo um conjunto de *representações*, uma “autoimagem mistificadora” engendradora tanto pelas categorias da ciência econômica burguesa quanto pela consciência cotidiana. Com isso, separam-se crítica da sociedade e crítica da ciência ou da consciência: “Não é a crítica da forma de sociedade que é objeto da seção sobre o fetichismo, mas a crítica de uma consciência (cotidiana e científica) produzida nessa forma de sociedade.”¹⁶

Quanto ao conteúdo normativo inscrito na motivação dos trabalhadores em luta pela definição de uma jornada normal de trabalho, Heinrich o admite, mas rejeita que ele tenha sido incorporado por Marx como fundamento de sua crítica, dado que, no interior da lei da troca, aquela seria uma pretensão tão válida quanto a levantada pelo capitalista: “A normalidade que ele [o trabalhador] reivindica é o tempo de vida física normal, isto é, ele quer obter a máxima vantagem dessa mercadoria (assim como o capitalista).”¹⁷ Em relação à abordagem normativa da intersversão da lei da apropriação, por fim, sua fragilidade repousa na leitura historicista da intersversão, que toma a primeira lei da apropriação como um estágio real, que na verdade “nunca existiu”¹⁸, do qual se tirou o critério de justiça. Em última instância, tal abordagem transformaria a aparência ilusória do modo de produção em fundamento da crítica: “Com a ‘intersversão da lei da apropriação’, Marx não designa um desenvolvimento histórico com consequências normativas”, objeta Heinrich, “mas a destruição da aparência de ‘naturalidade’ que empresta sua legitimação à ‘lei original da apropriação’.”¹⁹

Qual é, então, a relação entre normatividade ético-moral e a crítica da economia política para Heinrich? A seu ver, Marx pôde “fornecer uma metacrítica do discurso moral moderno”²⁰,

¹⁵ HEINRICH, M. **Die Wissenschaft vom Wert**: die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 4. Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006, p. 373.

¹⁶ HEINRICH. **Die Wissenschaft vom Wert**, p. 373.

¹⁷ HEINRICH. **Die Wissenschaft vom Wert**, p. 375.

¹⁸ HEINRICH. **Die Wissenschaft vom Wert**, p. 377.

¹⁹ HEINRICH. **Die Wissenschaft vom Wert**, p. 378.

²⁰ HEINRICH. **Die Wissenschaft vom Wert**, p. 378.

isto é, uma crítica capaz de revelar a gênese e a autoevidência ilusória das normas de um discurso moral que, então prescindindo de conteúdos religiosos, passava a recorrer à razão. Essa interpretação recupera e torna inteligível a crítica mordaz que Marx dirigia aos socialistas franceses e utópicos em geral que teriam exercitado um tipo de crítica normativa imanente da economia capitalista. Nos *Grundrisse*, lê-se:

O que distingue esses senhores dos apologistas burgueses é, de um lado, o sentimento das contradições que o sistema encerra; de outro, o utopismo, não compreender a diferença necessária entre a figura real e a ideal da sociedade burguesa e, conseqüentemente, pretender assumir o empreendimento superfluo de querer realizar novamente a própria expressão ideal, expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade.²¹

Como se viu, as duas leituras, brevemente caracterizadas, formam uma antinomia. Na versão normativa, os fundamentos positivos são postos, e postos plenamente. Já na versão antinormativa, os juízos negativos sobre a socialização capitalista encontrados n’*O capital* sofrem negação sem resto, reduzidos a uma expressão estilística para, “independentemente de sua avaliação”, “designar de maneira particularmente drástica um estado de coisas.”²²

Entretanto, ambas as posições parecem encontrar algum grau de justificação. De um lado, a vertente normativa sublinha que a teoria contém a crítica da sociedade, o que parece conforme a muitos juízos nos textos de Marx. Mas, porque ela não leva a sério as objeções que Marx já havia dirigido à modalidade normativa de crítica elaborada pelos socialistas de sua época, aquela leitura se torna menos plausível. De outro lado, a corrente antinormativa lida bem com os textos e esclarece o teor da investida de Marx contra os socialistas, mas ralenta a crítica da sociedade na apresentação das categorias econômicas. A antinomia parece inevitável.

3. Interversão

A obra de Ruy Fausto, dedicada por décadas à reconstituição da dialética, também abordou o tema. Em texto concebido como um prolegômeno para o problema da relação entre ética e marxismo, o filósofo partiu de uma formulação já clássica que expressa a antinomia acima delineada:

²¹ MARX, K. *Grundrisse*: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Trad. M. Duayer; N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 191, trad. modificada.

²² HEINRICH, M. Kritik und Moral. Zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Kritik der politischen Ökonomie. *Beiträge zur Marx- Engels-Forschung*. Neue Folge 2/1992, 1992, p. 92, n. 6.

A crítica marxiana da economia implica em valores? Ela está fundada em princípios morais ou pelo menos numa certa ideia do homem? Ou ela é de natureza “científica”, passando por cima eventualmente da impossibilidade mil vezes afirmada, e aparentemente inabalável, de uma passagem dos “juízos de realidade” aos “juízos de valor”?²³

Ciente de sua já longa história, Fausto considerava que o problema, não obstante o mesmo, assumiu diferentes formas em distintos contextos: na França, o debate sobre o humanismo e o anti-humanismo; no espaço anglo-saxão, a relação entre ética e marxismo. A Alemanha era para ele um caso especial. Ignorando os desenvolvimentos e debates pós-habermasianos, ele considerava que a questão sobre a relação entre normatividade ético-moral e crítica da sociedade não havia sido colocada, e isso “pela simples razão de que os filósofos de Frankfurt, Adorno em particular, a haviam compreendido muito bem.”²⁴ Esta é uma pista importante para uma primeira aproximação à solução faustiana, na medida em que o filósofo enaltecia a dialética de Adorno justamente porque não era “nem humanista nem anti-humanista.”²⁵ E dado que para Fausto tal dialética escapava à dicotomia, como argumentou no ensaio “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo”, publicado pela primeira vez em 1978, então se tem por isso mesmo os contornos gerais da forma que tomará sua solução, à primeira vista nova na história do problema: “Veremos que haverá então uma resposta que, a rigor, não é nem moralizante nem anti-moralizante”.²⁶

Para compreender o sentido da novidade, porém, é preciso examinar como ela foi construída. Tudo isso passa pela formulação que Fausto deu aos conceitos de negação dialética, pressuposição, posição e, finalmente, *intersversão*. Convém sublinhar ainda que, também sob esse aspecto, Fausto parece ter inovado, na medida em que ele tomou “como ponto de partida a lógica, para passar em seguida à ética”²⁷ — não qualquer lógica, mas a dialética, numa leitura d’*O capital* que, se não é hegeliana, é “sem dúvida” “uma leitura a partir de Hegel”.²⁸ Trata-se

²³ FAUSTO, R. **Marx, lógica e política**. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 297.

²⁴ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 296.

²⁵ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 222, n. 10. Em *Minima moralia*, Adorno escreveu que “nenhum pensamento é imune à sua comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade” ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1992, p. 19. Em seu curso *Introdução à sociologia*, ele enunciou que “não se deve ser nem contra a neutralidade axiológica nem contra valores, mas acima de ambos” e que se deveria considerar a alternativa como “expressão de uma reificação” ADORNO, T. W. **Introdução à sociologia**. Trad. W. L. Maar. São Paulo: Unesp, 2007, p. 199-200. Não examino, porém, em que sentido a solução de Fausto se aproxima da que se encontra em Adorno.

²⁶ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 300.

²⁷ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 300.

²⁸ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 275.

aqui, pois, como ficará evidente, de uma recepção bastante própria e viva do pensamento lógico de Hegel. Bem entendido, o caminho costuma ser o contrário, a filosofia prática bem separada da lógica ou a lógica reduzida à prática.

Se, na visão de Fausto, a problemática da relação entre ética e marxismo traduzia para o inglês — mas também, em certo sentido, para o alemão — as dificuldades presentes na querela francesa sobre o humanismo e o anti-humanismo, este deve ser o lugar privilegiado para se buscar a significação do conceito de intersubjetividade. No ensaio “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo”, o ponto de partida de Fausto é o anti-humanismo defendido por Althusser e seus seguidores.²⁹

Para essa corrente, o discurso maduro de Marx teria rompido com a fundamentação antropológica e humanista anterior — a célebre ruptura epistemológica. Nesses textos, a noção carregada de gênero humano como sujeito é vista como inteiramente liquidada no discurso maduro, que teria, antes, descoberto um novo território da ciência, uma teoria geral da história que identificaria no modo de produção o seu principal conceito. Na nova ciência da história, um outro conjunto de categorias fundantes entra em cena: força de trabalho, meios de produção, a classe apropriadora do excedente, relações de propriedade e de apropriação.³⁰ Essa reelaboração produz um esquema em que as relações de produção, quaisquer que sejam, são e serão sempre o elemento predominante e primário sobre o sujeito, este sendo confinado à função de suporte de estruturas.

Fausto aceita a descontinuidade entre os discursos de juventude e maturidade de Marx, embora não de modo absoluto — para ele, há continuidade e descontinuidade. No entanto, mesmo quanto ao discurso maduro de Marx, ele objeta que a negação do humano pela corrente althusseriana é uma negação abstrata, ou de entendimento, ao passo que a verdadeira negação opera ali como *supressão*, termo no qual Fausto verte a *Aufhebung* hegeliana. A princípio, ele parte dessa negação no registro da analogia entre o sujeito humano em Marx e o espírito em Hegel.

Para pensar o que representa em termos lógicos a idéia de um dever do homem (do homem-sujeito) em Marx — de um homem-sujeito que vem à existência

²⁹ A esse respeito, cf. DA HORA, L. Dialética e a força da sutileza: Ruy Fausto para além do humanismo e do anti-humanismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 26, n. 2, 2021, pp. 75-94

³⁰ Cf. FAUSTO, R. *Marx, lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, pp. 67-8.

mas que ainda não existe — é necessário se referir a Hegel e particularmente à *Fenomenologia do Espírito*.³¹

Em sua interpretação, o sujeito humano se comportaria como o espírito na fenomenologia hegeliana. Em ambos os casos, o sujeito ou o espírito só é posto como tal no fim. Nessa leitura, até se pôr efetivamente como sujeito, o espírito só existe como pressuposto nas figuras fenomenológicas, o que significa que a pressuposição opera um tipo especial de negação — *Aufhebung* —, negação que conserva a significação do espírito como determinação “negada”, suspensão, na presença de suas figuras particulares. O espírito está lá, mas “negado” em seus predicados:

Isto significa — primeiro ponto — que o espírito não é exprimível até que se chegue ao final do processo. Isto significa — segundo ponto — que até lá só são exprimíveis os predicados do espírito.³²

Assim, se dissermos: “o espírito é... a consciência sensível, o espírito é... o entendimento, o espírito é... o senhor e o escravo, o espírito é... o estoicismo”³³, etc., cada figura representa a *posição* dos predicados e, simultaneamente, a *pressuposição* (“negação”) do espírito. Em cada um desses juízos, a cópula não instrui uma relação de inerência plena entre sujeito e predicado, mas uma reflexão em que o sujeito passa no predicado, o que quer dizer “negação do sujeito pelo predicado”.³⁴ Assim, somente por meio dos predicados o sujeito se deixa dizer rigorosamente. Segundo Fausto, o comportamento do espírito hegeliano “é análogo ao que se passa com o ‘homem’ no esquema marxista de totalização da história.” Tal como o espírito se diz por meio de suas figuras, em Marx “o homem não pode ser *dito* no nível da sua pré-história”³⁵:

o homem é... o operário, o homem é... o capitalista, ou ainda, pensando em outros momentos da história, o homem é... o cidadão grego ou romano, o homem é... o servo, o homem é... o senhor feudal, etc.³⁶

Porque os predicados “operário” e “capitalista” suprimem o sujeito humano, ao mesmo tempo que o predicado é o único modo de existência do sujeito na pré-história, diz-se por isso que “o homem é e não é”.³⁷ De acordo com Fausto, todos esses são juízos de reflexão, nos quais

³¹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 27.

³² FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 28.

³³ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 28.

³⁴ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 28.

³⁵ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 29.

³⁶ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 29.

³⁷ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 31.

o sujeito passa nos seus predicados, e o que é refletido na passagem mesma é uma significação suprimida, uma presença afetada pela ausência do ainda não. Para o filósofo, tal lógica da pressuposição e posição de inspiração hegeliana constitui, afinal, o coração da contradição dialética e o seu principal ensinamento.

Entretanto, com a indicação do sentido da negação dialética e do par pressuposição/posição, ainda falta saber como esse operador lógico se desdobra no conceito de interversão. Antes desta, se poderia chegar à conclusão familiar segundo a qual o fundamento normativo, embora “negado” em suas posições, deveria simplesmente se livrar do seu caráter de pressuposto e pôr o seu conteúdo original. Nesse sentido, a elaboração da interversão, acusando a fragilidade daquela conclusão, será capaz de deslocar o interesse da antinomia entre as posições normativa e antinormativa em outra direção. A primeira e decisiva característica do conceito de interversão é a seguinte:

seria possível mostrar que toda posição do homem implica uma *interversão no seu contrário*; isto é, o humanismo — o humanismo se caracterizando pela posição do homem — é na realidade um anti-humanismo (o humanismo se interverte em anti-humanismo), e que só a “supressão” (*Aufhebung*) do humanismo permite escapar ao “juízo” (inclusive em sentido “jurídico”) “o humanismo é um anti-humanismo” e permite assim “suprimir” tanto o humanismo como o anti-humanismo.³⁸

Feição prática da contradição dialética, relativa tanto aos fins como aos fundamentos da política em Marx, se a posição do sujeito humano se interverte em anti-humanismo, este — definido “como a filosofia ou a política que pretende dispensar *toda* referência ao homem”³⁹ — é pura tautologia e não aponta para além de si mesmo. Em conjunto, esse é o resultado “conforme os princípios da lógica do entendimento”⁴⁰ e, portanto, uma não solução. Em seu lugar, a boa resposta consistiria em “negar a *posição* do homem (isto é, negá-lo conservando-o: expulsá-lo da *expressão*)”⁴¹. Desse ângulo, a teoria deve negar a expressão plena do fundamento para que o seu conteúdo não seja virado de ponta-cabeça, evitando assim a recaída “num campo semântico ideológico”.⁴² De maneira à primeira vista paradoxal, é a supressão do fundamento

³⁸ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 32.

³⁹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 32.

⁴⁰ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 32.

⁴¹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 33.

⁴² FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 305. Na boa formulação de Leonardo da Hora, “a expressão de um conteúdo modifica, em certo sentido, o teor semântico desse conteúdo”, de modo que “a *posição* da determinação — isto é, o fato de exprimi-la — gerasse ‘efeitos’ sobre o valor de verdade dela”. DA HORA. *Dialética e a força da sutileza*, p. 79.

— a pressuposição em sentido dialético — que preserva o teor crítico do discurso científico: “Assumimos a negação (dialética), para não *sofrer* a negação (vulgar).”⁴³

Mas a interversão do discurso prático que põe os fundamentos não provém simplesmente de uma deficiência epistemológica ou do desconhecimento das normas. Sua origem se encontra, antes, no caráter da sociedade capitalista e, mais exatamente, no conceito de capital. A esse respeito, Fausto se filiava à tradição que lê a noção marxiana do capital na forma de um sujeito automático e predominante como expressão que “deve ser tomada com todo o rigor”⁴⁴, sujeito de cujas formas trabalhadores e capitalistas são portadores. Agora, com o conceito de capital, diferentemente do que se dava na negação dialética do sujeito humano, “é necessário que esta condição de sujeito do capital seja *posta* no nível da expressão”.⁴⁵ Aqui interessa reter o seguinte. Como sujeito posto, o capital articula uma lógica do juízo diferente do juízo pertinente ao sujeito humano pressuposto. Neste caso, como se viu, juízos como “o sujeito é... trabalhador” operam uma reflexão no sentido indicado. Já ao capital, correspondem juízos como “o capital é dinheiro” e “o capital é mercadoria”, nos quais a cópula “*não* deve passar nos predicados ‘mercadoria’ e ‘dinheiro’”⁴⁶ — ou seja, não há supressão —, o que significa que tais predicados são as formas próprias do movimento constituinte do sujeito. O sujeito-capital internaliza seus predicados.⁴⁷

[...] *se, dado que o homem, no capitalismo, não é um verdadeiro sujeito, em todos os juízos em que o sujeito gramatical é o homem ele deve se refletir no seu predicado — dado que no capitalismo o capital é um sujeito no sentido ontológico (pleno), é necessário, ao contrário, que a reflexão não se efetue, que o sujeito capital não passe “nos” seus predicados.*⁴⁸

Assim, o ponto crucial para o sentido prático do discurso lógico está na relação entre juízos de reflexão e juízos de sujeito. Se a teoria põe os fundamentos da crítica, ela ignora a reflexão e, portanto, a sua própria “negação”. Mais do que isso: ao fazê-lo, a teoria é como que tragada pelo sujeito efetivo (capital) e o reproduz acriticamente, com o que “o discurso serve à ideologia e à sociedade dominante, porque ele oblitera o momento do ‘não-homem’, essencial

⁴³ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 305.

⁴⁴ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), p. 31.

⁴⁵ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), p. 30.

⁴⁶ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), p. 31.

⁴⁷ No ensaio “Circulação de mercadorias, produção capitalista”, Fausto caracterizará o juízo adequado ao capital como um “juízo de sujeito”, em que, diferente dos juízos de inerência e reflexão, o “sujeito só é sujeito — ou antes Sujeito — pela negação (contínua) das determinações”, isto é, pela internalização da supressão recíproca e iminente entre dinheiro e mercadoria. FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), p. 189.

⁴⁸ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), pp. 30-1.

à realização do homem”.⁴⁹ O discurso fundante, que poria às claras o padrão de medida da crítica, dissolve-se.

[...] a fundação (primeira) — esta máquina de guerra da filosofia clássica — esta operação que, segundo o ideal cartesiano, deveria assegurar ao discurso um máximo de rigor e de clareza, se revela como conduzindo, na realidade, ao resultado contrário, longe de ser uma garantia do rigor do discurso, a fundação o “dissolve” enquanto discurso rigoroso. [...] A fundação primeira do discurso é assim, se interverte assim — nessas condições — na sua dissolução. A fundação é a sua perda.⁵⁰

Não é por outra razão que, para Fausto, “a dialética aparece, em primeiro lugar, como o ato que ‘suprime’ o ato de fundar”; ela desconfia de que toda fundação primeira “não é uma operação inocente” em seu desejo de clareza, pois, “nessas condições” do capital-sujeito, “o máximo de clareza é na realidade obscurecimento.”⁵¹ Do que o filósofo concluía que só “os discursos cujos fundamentos primeiros são de algum modo obscuros (isto é, afetados de ‘negação’) são discursos efetivamente claros, em sentido dialético.”⁵² Essa é a natureza dialética do discurso científico, conforme o objeto peculiar que é o capital e que lembra a caracterização que Hegel fez do sistema da lógica como o “reino das sombras”.⁵³ E, no entanto, “o discurso que recusa pura e simplesmente a fundação primeira é tão estranho à dialética quanto o discurso que funda.”⁵⁴ Aqui repousa a dificuldade. Pois o ato de fundar ainda assim sinaliza um impulso de crítica à sociedade, que Fausto queria preservar contra uma noção restrita de ciência. Por consequência, a tarefa que se coloca é a de saber como ele concebeu a unidade entre crítica e ciência.

No ensaio “Dialética marxista, historicismo, anti-historicismo”, Fausto sustentou que a teoria que tome o capitalismo como objeto de crítica não pode partir do que ele denominou “cogito prático”⁵⁵, uma combinação peculiar de ontologia da prática e historicismo, pois a “estrutura capitalista deve ser tomada inicialmente na sua realidade maciça e irreduzível”, como “objeto que tem suas leis próprias”⁵⁶:

⁴⁹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 305.

⁵⁰ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 34.

⁵¹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 34.

⁵² FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 35.

⁵³ HEGEL, G. W. Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein. Gesammelte Werke*. Bd. 21. Hamburg: Felix Meiner, 1985, p. 42.

⁵⁴ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 33.

⁵⁵ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 234.

⁵⁶ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 233.

Se se pensar o capitalismo só como este obstáculo à nossa *praxis* e portanto de nossa *praxis* [...], a deturpação do seu entendimento científico é mais ou menos inevitável. Se o capitalismo só for pensado como “objeto” de nossa *praxis*, a ciência crítica do capitalismo tornar-se-á ciência *evanescente*, simples momento na consciência e no ato da *praxis*. A possibilidade de todas as mitologizações na análise da estrutura capitalista ficará aberta. [...] O capitalismo só é pensável, pelo contrário, se se pressupuser a exigência de uma espécie de corte no movimento da *praxis* [...], uma espécie de “inibição” da visada-consciência do sujeito, para dar lugar à visada-ciência das *coisas*.⁵⁷

Com essa distinção entre as duas visadas, Fausto punha em questão a adequação da fundamentação prática para dar conta da dureza coisal do capitalismo. Nesse sentido, pode-se dizer que o primado ontológico da prática como que altera artificialmente e subestima as regras do jogo a seu favor. Dessa perspectiva, a visada-ciência requerida pelo objeto é encarada pelo cogito prático com suspeita, porque para tal variante do historicismo, “[f]echado no seu cogito prático, toda ruptura com esta evidência lhe parecerá sempre fraqueza”⁵⁸, um abandono da perspectiva transformadora da sociedade. Todavia, para a teoria crítica do capitalismo — e só para este objeto —, é preciso “aceitar que o movimento regressivo em direção às estruturas possa não remeter de novo ao nós.”⁵⁹ É a interdição desse caminho de volta que caracteriza o que Fausto denomina visada-ciência. Assim, se a teoria quiser ser simultaneamente ciência e crítica, evitando tanto o cientificismo quanto um fundacionismo prático-normativo, ela precisará antes de tudo “deixa[r] o capital falar a sua própria linguagem”, e não aquela da prática, mesmo quando esta fale a “linguagem daqueles que o recusam [o capitalismo]”⁶⁰. Mas então logo se levanta a pergunta, que é dupla, sobre o ponto em que Fausto inseria a alavanca da crítica e a visada da consciência, que reintroduz o domínio da prática.

Segundo a leitura que o filósofo faz do primeiro livro d’*O capital*, este se articula em três momentos. O primeiro, na seção I, dedicado à dialética da essência (o valor, suas formas e seu fundamento), reconstrói a circulação simples como a aparência do sistema.⁶¹ Nesse momento, com respeito à noção de equivalência de valor entre as mercadorias, o trabalho abstrato é introduzido em termos de *substância como fundamento* — fundamento da aparência que tem

⁵⁷ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 233.

⁵⁸ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 235.

⁵⁹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 233. Para Fausto, não é que a visada da consciência e da prática fosse expulsa do discurso, e sim que ela opera em níveis diferentes na teoria crítica do objeto. Em grande parte da apresentação do conceito objetivo, “consciência está ‘lá’, mas ela não está posta. [...] a consciência é ‘negada’ em conceito. [...] No caso do Capital e dos Grundrisse, o conceito não expulsa a consciência, mas a ‘suprime’.” FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 249.

⁶⁰ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 249.

⁶¹ Cf. FAUSTO, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 25-136, em que ele oferece uma análise pormenorizada do primeiro momento.

ainda algo ele mesmo de aparência. Nesse momento vale a troca entre livres e iguais, trabalho por trabalho, conforme a representação clássica da filosofia política e da economia política modernas da lei de apropriação baseada no trabalho próprio. No segundo, que vai da seção II à VI, apresenta-se a produção capitalista como tal, isto é, “a passagem do valor do nível da substância (do nível de relativa inércia) ao de Sujeito”⁶² — ou seja, passa-se da substância como fundamento à *substância como sujeito*. Aqui, mesmo depois da determinação da força de trabalho como mercadoria, continua em vigor a suposição da lei original da apropriação pelo trabalho.

Contudo, no terceiro momento, na seção VII, dá-se para Fausto o principal. Seu registro, diferente dos anteriores, é então o da produção como reprodução e acumulação do capital. Marx, até então admitindo “que cada transação isolada obedece continuamente à lei da troca de mercadorias”⁶³ — isto é, vale a lei da equivalência —, caracteriza a mudança da seguinte maneira:

é evidente que a lei da apropriação ou lei da propriedade privada, fundada na produção e na circulação de mercadorias, interverte-se, obedecendo a sua dialética própria, interna e inevitável, em seu direto oposto. A troca de equivalentes, que aparecia como a operação original, torceu-se a ponto de que agora a troca se efetiva apenas na aparência, pois, em primeiro lugar, a própria parte do capital trocada por força de trabalho não é mais do que uma parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente. [...] Originalmente, o direito de propriedade apareceu diante de nós como fundado no próprio trabalho. No mínimo esse suposto tinha de ser admitido.⁶⁴

A lei da troca de equivalentes, que *aparecia* (*erschien*) como operação original — fundamento que tinha de ser admitido —, interverte-se agora no seu contrário pela apresentação da continuidade do processo de produção como reprodução e acumulação, de modo que a propriedade, antes vinculada ao trabalho, “aparece do lado do capitalista, como direito a apropriar-se de trabalho alheio não pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto.”⁶⁵

Na leitura de Fausto, esse momento decisivo realiza uma negação da negação do segundo momento, o da relação essencial que distinguia o sujeito-capital: a “interservação das relações de apropriação nega a forma fenomenal da relação essencial, mas nega também, em certo sentido, a própria relação”, cujo saldo consiste em que “a relação capital cai no seu fundo (*Hintergrund*), ele se apresenta agora como um processo pelo qual uma classe se apropria da riqueza

⁶² FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), p. 188.

⁶³ MARX. **O capital**, p. 659.

⁶⁴ MARX. **O capital**, p. 659, trad. modificada.

⁶⁵ MARX. **O capital**, p. 659.

produzida pelo trabalho da outra.”⁶⁶ Assim, “sem que se faça violência à lei de apropriação”, que é, ao mesmo tempo, o fundamento das normas da liberdade e da igualdade, com a “continuidade das voltas do capital que supõe a teoria da acumulação, a liberdade [...] se interverte em não-liberdade, e a propriedade, ou antes, o princípio de propriedade se interverte em princípio de não-propriedade.”⁶⁷

Para Fausto, uma das consequências mais importantes da interservação das leis de apropriação é que ela franqueia, a partir da lógica estrita do conceito objetivo, a perspectiva da consciência e da experiência vivida. Tal lógica, contudo, não deduz a experiência em seus conteúdos, e sim põe seu espaço legítimo a partir da teoria como ciência: “a posição se não da consciência, pelo menos de uma visada-consciência, tem o seu lugar exatamente na seção sétima do livro I do *Capital*, com a interservação das relações de apropriação.”⁶⁸ Como se viu, aquela perspectiva estava “negada” no conceito, mas a interservação nega a “negação” — essa é a dedução lógica que abre o campo do vivido: o “conceito no qual se ‘dobrou’ a consciência se ‘desdobra’ como experiência da violência, na subjetividade dos indivíduos agentes do sistema”, experiência à qual corresponde agora uma “*fenomenologia da alienação*”.⁶⁹

Esse resultado — ou reinício, se pensarmos no campo aberto da experiência — permite que se volte em outro patamar à antinomia entre normatividade e antinormatividade na teoria crítica do capitalismo. Depois de comentar a leitura de Norman Geras, que enxergava n’*O capital* uma antinomia entre dois pontos de vista — o da justiça na lei da equivalência e o da injustiça oriunda da não equivalência no processo de acumulação —, Fausto observou o seguinte: se a tese da injustiça é verdadeira, então Marx teria acrescentado um juízo de valor ou um princípio de justiça a sua teoria. Portanto, esta seria imediatamente crítica da injustiça na sociedade capitalista; se, pelo contrário, a tese da justiça é verdadeira e não há violação na reprodução do sistema, então não haveria juízo de valor algum. Por consequência, crítica das categorias e crítica da sociedade se separariam.

Ante a antinomia, Fausto levantou a pergunta que era para ele a principal nesse contexto. “E se supusermos que as duas teses são verdadeiras e que a presença contraditória dos dois enunciados ou das duas leituras é uma solução aceitável?”⁷⁰ Em vista dos enunciados “‘Marx não julga, ele diz o que é’ e ‘Marx julga a partir de uma norma ou de um valor qualquer’, o

⁶⁶ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 291.

⁶⁷ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 50.

⁶⁸ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 250.

⁶⁹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 250.

⁷⁰ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 300.

nosso resultado significa que nem a primeira nem a segunda resposta é boa.”⁷¹ Sua solução, ao invés disso, assumirá a ideia de uma autocrítica interna ao sistema.

Conforme uma formulação que, em grandes linhas, é antiga, há julgamento, mas *não há julgamento externo. O discurso da crítica leva à posição das determinações (em parte pressupostas) do sistema, com o que o sistema se julga a si próprio.*⁷²

À primeira vista, a solução se filia a certas leituras normativas descritas acima. Há, no entanto, uma *variação* daquela leitura e uma *diferença* em relação a ela, as quais dizem respeito às funções distintas que a intersversão assume na teoria do objeto (visada-ciência) e na teoria da prática (visada-consciência). No nível da teoria do objeto, a variação está em que a crítica marxiana “consegue *de certo modo* substituir um juízo de valor por uma relação que em si mesma remete ao campo dos juízos de realidade”, uma vez que “mostrar uma contradição”, como na intersversão da equivalência na lei de apropriação, “não constitui em si mesmo um juízo de valor mas um juízo de realidade” — e “é nesse sentido que a crítica marxiana da economia política pode ser dita científica, e não obstante crítica.”⁷³ Ao passar da lei da apropriação pelo trabalho próprio à sua intersversão, a *apresentação científica deixa o objeto se contradizer, o discurso não bloqueia a intersversão do conteúdo em seu contrário*. Dessa maneira, o “discurso crítico ultrapassa o dado”, no sentido de que há crítica da sociedade, mas esse “ato não acrescenta *determinações*, ele acrescenta a *posição* de determinações que estão no objeto”.⁷⁴

Mas se é assim, agora quanto à prática, o pensamento não pode pôr o fundamento normativo, sob o risco de incorrer no seu oposto. Essa é, por seu turno, a diferença em relação à interpretação normativa. Em contraste com a apresentação científica, no âmbito da prática — tanto da política em sentido estrito como de seus fins ético-morais —, o discurso *controla a intersversão da norma suprimindo a sua posição*. Não se trata aí, a rigor, de duas operações diferentes — a intersversão é a mesma —, mas de “dois movimentos complementares, cuja diferença se deve à diversidade do nível em que se situa o discurso.”⁷⁵

Tais são as condições da racionalidade dialética em um e outro caso. *Se o pensamento dialético é assim, por um lado, o pensamento que suprime para*

⁷¹ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 302.

⁷² FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 302. Por isso, Luiz Repa identificou no jogo entre pressuposição e posição a estrutura da crítica imanente em Fausto. Cf. REPA, L. O posto e o pressuposto: Ruy Fausto e a ideia de crítica imanente em Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 26, n.2, 2021, pp. 95-110.

⁷³ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 303.

⁷⁴ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo III), p. 305.

⁷⁵ FAUSTO. *Marx, lógica e política* (Tomo I), p. 64, n. 49.

não cair na interversão, ele é igualmente o que, em outro nível, aceita a interversão, para não cristalizar como positivo o que contém o negativo. O discurso do entendimento é, pelo contrário, o que cai sem o querer na interversão, e o que cristaliza noções cuja única racionalidade — enquanto determinações, consideradas no nível do desenvolvimento do objeto — é a de ser “intersíveis”.⁷⁶

Daí a conclusão, que retoma, se bem que em sentido modificado e mais geral, uma camada da interpretação antinormativa: “a crítica da economia política mostra a contradição do modo de produção capitalista, mas não funda nenhum projeto político preciso.”⁷⁷ Como já vimos, não fundar significa não pôr, mas com a não posição não se diz uma negação simples, como no cientificismo criticado. Disso decorre também que, embora a crítica requeira a predisposição de um comportamento subjetivo à crítica, esta não pode se justificar senão por sua articulação com a lógica interna do objeto.⁷⁸

Ora, se a interversão deduz o campo da experiência dos agentes *a partir da lógica do objeto como coisa*, então o resultado é precisamente a produção imanente da exterioridade, e é deste novo ângulo que se pode tematizar o que Fausto denominou “fenomenologia da alienação”, a experiência do sistema como violência.⁷⁹ Posta *desse modo* no nível fenomenológico, a crítica, não sendo reduzida à imanência das categorias objetivas, já não é ao mesmo tempo meramente externa à visada-ciência do objeto como coisa, mas a desloca e pressupõe, razão pela qual a crítica se torna “mais científica do que a descrição a-crítica”.⁸⁰ Mas assim continua valendo que, dada a natureza específica do plano fenomenológico, a exigência de uma atitude crítica “não prejudica em nada qual será o conteúdo mais preciso dessa crítica.”⁸¹

A crítica é assim autocrítica do sistema, cuja abertura à experiência, entretanto, não põe por si mesma nenhuma norma positiva como fundamento. Por essa razão, entre o normativo e o antinormativo, com a interversão e a abertura fenomenológica, obtém-se antes o que Fausto chamou de “positividade negativa”⁸², uma determinação que, servindo mal à tarefa da posição

⁷⁶ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), pp. 55-6.

⁷⁷ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 307.

⁷⁸ Essa exigência faz lembrar uma formulação de Marx nas *Teorias sobre o mais-valor*: “aquele que, não partindo da ciência, procura se acomodar a um ponto de vista emprestado de interesses externos, que vêm de fora e que são estranhos a ela mesma, eu o chamo ‘banal’.” MARX, K. *Theorien über den Mehrwert. Marx-Engels Werke*. Bd. 26.3. Berlin: Dietz, 1968, p. 112.

⁷⁹ De certa maneira, se a *Fenomenologia do espírito* pode ser entendida, de acordo com certas interpretações, como a introdução ao sistema e à *Ciência da lógica*, a leitura de Fausto, invertendo o esquema, faz d’*O capital* uma abertura à experiência fenomenológica.

⁸⁰ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 305.

⁸¹ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 305.

⁸² FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 284.

plena do fundamento, preserva contudo o impulso crítico no interior da teoria como ciência do objeto. No entanto, esse impulso se choca com certas formulações de Fausto.

A esse propósito, Luiz Repa notou a seguinte dificuldade: a posição das normas (liberdade burguesa, etc.), precisamente ao sofrerem interversão e mudarem de sinal, reforçam suas “relações de dependência de significação”⁸³ com os pressupostos, instância da “verdadeira liberdade”⁸⁴, não obstante suspensa. Repa questiona, com razão, se o recurso de Fausto à “verdadeira liberdade”⁸⁵ é legítimo, quer dizer, se essa noção, à primeira vista preenchida, não desarticula a imanência do jogo de pressuposição e posição.⁸⁶ Diante do problema, para sustentar ali a noção de crítica imanente, reinterpreta-se, seguindo indicações do próprio Fausto, o plano do pressuposto como sendo o da potência e, afinal, o plano da

ideia de possibilidade objetiva ou real. Pois por meio dela se compreende que a posição não simplesmente nega a pressuposição; ela institui um conjunto de possibilidades objetivas que sustentam a sua própria significação. E somente na medida em que esse todo é completamente negado, como a dinâmica capitalista instiga, a posição se contradiz inteiramente.⁸⁷

Dessa maneira, dois perigos seriam evitados. O primeiro, o de que a introdução da “verdadeira liberdade”, por parte de Fausto, recaia numa falácia — nomeadamente, a *falácia do escocês de verdade*, a tentativa *ad hoc* de manter a pureza de dado argumento ante objeções. O segundo, o risco de preenchimento normativo indevido. O saldo, portanto, consistiria em que Fausto teria alargado o “campo da imanência”, de maneira que os pressupostos, considerados agora como sendo instituídos pelo conjunto das posições, reforçam sua presença normativa — afetada de ausência, isto é, suprimida, mas não liquidada, não podendo mesmo ser liquidada

⁸³ REPA. O posto e o pressuposto, p. 108.

⁸⁴ REPA. O posto e o pressuposto, p. 107.

⁸⁵ FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo I), p. 38.

⁸⁶ REPA. O posto e o pressuposto, p. 104. Referindo-se ao papel da violência, Repa observa que Fausto talvez corrija o argumento. Parece de fato ocorrer uma correção *por restrição*: Fausto assevera uma “relativa autonomia da instituição democrática”, o que insinua uma imunização da democracia à interversão. REPA. O posto e o pressuposto, p. 100. Se há razões internas para tanto ou se essa é uma correção *ad hoc* e externa que visasse a proteger ética e politicamente a crítica contra recaídas autoritárias, essa é uma questão que não posso examinar aqui.

⁸⁷ REPA. O posto e o pressuposto, p. 105.

sem que levasse consigo *todo* o domínio da efetividade.⁸⁸ Tal alargamento da imanência permitiria enquadrar a posição como unilateralização ou bloqueio do pressuposto alargado no sentido de um horizonte de realização possível.⁸⁹

No entanto, o que é unilateralizado, ou, ainda, que horizonte é bloqueado? Se tentamos pôr o conteúdo da resposta — seja imanente, seja transcendente; seja no discurso, seja na prática —, a intersubjetividade fica a postos para lançar sobre ele o seu feitiço negador. E se abdicarmos da tentativa de respondê-la? Então recairemos tanto na tautologia do existente como no seu desconhecimento puro e simples, pois a dimensão “negada” faz parte do efetivo. A ênfase na imanência da crítica tem o mérito de caracterizar bem a problemática dialética, mas o discernimento do pressuposto como possibilidade objetiva não dissolve a antinomia básica entre o normativo e o antinormativo que se reproduz como contradição no objeto, no discurso e na prática.

4. Conclusão

Como o já longo debate demonstra, e a cultura teórica contemporânea o confirma, é sempre possível descobrir ou reconstruir camadas normativas em enunciados teóricos sobre a sociedade. O caso da teoria de Marx não fugiria à regra.

No entanto, se na leitura de Fausto, a partir da lógica hegeliana, a teoria crítica de Marx não era nem humanista nem anti-humanista, nem historicista nem anti-historicista, deve-se dizer igualmente que a *teoria não é nem normativa nem antinormativa*. Em “Sobre a política de Marx”, Fausto escreveu:

*A posição dos fins políticos, isto é, do (discurso sobre o) comunismo, bloqueia sua realização. [...] É preciso “suprimir” a meta para que ela possa ser teórica e praticamente efetiva. Tal é a solução que, na esteira da dialética hegeliana, e sem dúvida no espírito da dialética em geral, Marx fornecia para o problema dos fins da política revolucionária [...]. Resposta frequentemente mal compreendida, mas, sem dúvida, extremamente rigorosa e que marca uma época na história do pensamento.*⁹⁰

⁸⁸ REPA. O posto e o pressuposto, p. 107.

⁸⁹ Assim, com outro acento, interpretou-se também que a crítica imanente, em Fausto, seria crítica da ideologia interessada na realização do que habita o lusco-fusco da presença ausente da pressuposição, na medida em que o “ideológico tem justamente a função de invisibilizar e bloquear tal possibilidade objetiva de transformação.” DA HORA. Dialética e a força da sutileza, p. 86. Deixo de lado o fato de que Fausto passaria a exigir certo preenchimento positivo do sujeito, da sociedade e da história como resultados irreversíveis do desenvolvimento histórico-antropológico. FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 20.

⁹⁰ FAUSTO, R. Sobre a política de Marx. **Dissenso**, n. 2, 1999, p. 21.

Cumprir mencionar, e não mais do que isso, que o próprio Fausto, com o passar do tempo, convenceu-se de que seria preciso pôr e justificar o fundamento ético-moral da crítica, uma correção que, naturalmente, não foi arbitrária e se consolidaria com seus estudos sobre a história política das esquerdas ao longo do século XX.⁹¹

Seja como for, há uma dimensão na contribuição de Fausto que a torna particularmente relevante e lhe confere um ar de novidade nos dias de hoje. Com a intersversão, está dito que já não se pode simplesmente decidir em favor de um dos lados da antinomia entre o normativo e o antinormativo. Ao mesmo tempo, porém, e aqui o gesto é novo, a intersversão *desloca o interesse e a prioridade da crítica para um outro nível do problema*. Com efeito, por mais rigorosa que seja a determinação da norma ou por maior que seja sua força de significação na vida prática, o conceito de intersversão coloca em primeiro plano a lógica que faz a norma pôr o contrário do que visa. No limite, essa operação independe do conteúdo da norma.

É por isso que Fausto, na maior parte dos textos dedicados à dialética, e evidentemente sem abdicar da pressuposição, exigia que a teoria passasse da lógica do objeto como coisa à prática — isto é, da visada-ciência à visada-consciência —, e não ao contrário, pois qualquer realização humana depende da suspensão da intersversão. Deslocando o interesse predominante na teoria crítica contemporânea, a tarefa primeira seria então dada precisamente com a lógica da sociedade como coisa, pois é nela que se funda a intersversão, questão que, se não anula a normativa, pelo menos a pressupõe e suprime — “‘supressão’ em sentido hegeliano.”⁹²

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. **Introdução à sociologia**. Trad. W. L. Maar. São Paulo: Unesp, 2007.
- DA HORA, Leonardo. Dialética e a força da sutileza: Ruy Fausto para além do humanismo e do anti-humanismo. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 26, n. 2 (Dossiê Ruy Fausto), 2021, p. 75-94.
- FAUSTO, Ruy. **Marx, lógica e política**. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

⁹¹ Indicações nesse sentido começam a surgir no final dos anos 1980, ainda no projeto de reconstituição da dialética. Mas é nos escritos que reconstróem a história política das esquerdas que aquela reivindicação ética se torna explícita. Porque o assunto envolve um conjunto diferente de textos e perspectivas de análise, não posso abrir esse capítulo no presente artigo sem torná-lo excessivo.

⁹² FAUSTO. **Marx, lógica e política** (Tomo III), p. 306.

- FAUSTO, Ruy. **Dialética marxista, dialética hegeliana**: a produção capitalista como circulação simples. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- FAUSTO, Ruy. Sobre a política de Marx. **Dissenso**, n. 2, 1999, 19-33.
- FAUSTO, Ruy. **Marx, lógica e política**. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FRASER, Nancy.; JAEGGI, Rahel. **Capitalism**: A Conversation in Critical Theory. Milstein, B. (Ed.). Cambridge: Polity Press, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein. **Gesammelte Werke** (Band 21). Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- HEINRICH, Michael. Kritik und Moral. Zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Kritik der politischen Ökonomie. **Beiträge zur Marx- Engels-Forschung**. Neue Folge 2, 1992, p. 87-99.
- HEINRICH, Michael. **Die Wissenschaft vom Wert**: die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 4. Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.
- LANGE, Ernst Michael: Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx. **Neue Hefte für Philosophie** 13, 1978, p. 1-46.
- MARX, Karl. Theorien über den Mehrwert. **Marx-Engels Werke**. Bd. 26.3. Berlin: Dietz, 1968.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Trad. M. Duayer; N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- REPA, Luiz. O posto e o pressuposto: Ruy Fausto e a ideia de crítica imanente em Marx. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 26, n. 2 (Dossiê Ruy Fausto), 2021, p. 95-110.
- TESTA, Italo. How are Bundles of Social Practices Constituted? **Critical Horizons**: A Journal of Philosophy and Social Theory, v. 22, n. 2, 2021, p. 1-12.
- WILDT, Andreas. Gerechtigkeit in Marx' „Kapital". In: E. Angehrn, G. Lohmann (Hg.). **Ethik und Marx**. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts., 1986, p.149-173.

RECEBIDO EM 21/05/2024

ACEITO EM 13/08/2024