

A DIALÉTICA E O MARXISMO¹

Leandro Konder (in memoriam)²

Peço licença para começar por uma curiosa experiência vivida há muitos anos, em 1964, no IPM do ISEB. Interrogado por um coronel a respeito de uma palestra que eu havia feito sobre o marxismo, falei em *dialética*. Para a minha surpresa, o coronel explicou ao sargento datilógrafo: “A dialética é esse negócio que os comunas inventaram para dizer que uma coisa é, mas ao mesmo tempo não é”...

No momento em que ouvi a explicação, por força da situação grotesca, achei-a apenas engraçada. Sinistra, porém cômica. Com o tempo, entretanto, comecei a reconhecer que havia alguma procedência naquela crítica rudemente formulada: de fato, com esse sentido a dialética tem sido - e continua sendo - usada com frequência.

Essa constatação me levou, muitos anos depois, a escrever um livrinho de divulgação intitulado *O que é Dialética*, tentando dissipar alguns dos mal-entendidos que circulam em torno da dialética. Não tive a ambição de superar o mal-entendido em geral, porque desconfio que o mal-entendido em geral é insuperável: ele brota incansavelmente das brechas que sempre existem na articulação entre o nosso saber e o real; ele aproveita a inesgotabilidade do real, a irreducibilidade do real ao conhecimento.

O que podemos fazer, reconhecendo as limitações do nosso conhecimento, é admitir com Hamlet que há mais coisas no céu e na Terra do que supõe a nossa filosofia. A tradução usual acrescentou “vã” filosofia, mas o que Shakespeare escreveu foi: “There are more things in Heaven and Earth, Horatio, / Than are dreamt of in our philosophy” (*Hamlet*, primeiro ato, quinta cena). A filosofia pode se reconhecer como limitada sem se considerar vã.

A construção do conhecimento necessita de desconfiança em relação a si mesma e também de autoconfiança. Em que a dialética, na concepção de Marx, pode contribuir para a satisfação de cada uma dessas necessidades?

¹ Aula magna na Pontifícia Universidade Católica - Rio de Janeiro (PUC-RJ) - Brasil, em 28/03/2003. Texto republicado em 23/08/2023, tendo em vista a comemoração dos 20 anos da TN, por sua qualidade e atualidade acadêmica. DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.1i1.p4639>

² Professor do Departamento de Educação - PUC-RJ - Brasil

A contribuição para a desconfiança vem pela ligação com o conceito de *ideologia*: a distorção ideológica pode ser tão sutil que eu não a perceba infiltrar-se em meu ponto de vista, em minhas razões, em minha ciência, em minhas intuições.

A contribuição para a autoconfiança vem pela ligação com o conceito de *práxis*, a atividade do sujeito que de algum modo aproveita algum conhecimento ao interferir no mundo, transformando-o e se transformando a si mesmo.

Cabe à dialética, em Marx, articular a crítica das ideologias à práxis.

Se a crítica das ideologias não se ligar à práxis, ela tende a se deteriorar, tende a se reduzir a mera ...distorção ideológica.

Se a práxis não se ligar a uma constante crítica das ideologias, ela degenera em *pragma*.

De fato, as três se condicionam reciprocamente; a práxis precisa da crítica das ideologias para melhorar o conhecimento com base no qual se orienta; a crítica das ideologias precisa ao mesmo tempo contribuir para a orientação e para o questionamento da práxis. Cada uma das duas, então, precisa da outra. E ambas necessitam da dialética (como a dialética necessita de ambas).

O conceito de práxis é decisivo na distinção entre a dialética de Marx e a do seu mestre, Hegel. É verdade que em ambos a dialética se funda como uma ontologia e não como uma teoria do conhecimento. O que conta, para os dois, é o movimento do ser, suas contradições. No entanto, eles divergem na compreensão desse ser que se move e no entendimento de qual possa ser a sua relação com o conhecimento.

Para Hegel, ou o conhecimento expressa o ser e o ilustra, ou então se afasta do ser, torna-se mero equívoco e não interessa. Para Marx, os homens, sujeitos da práxis, se servem daquilo que conhecem ou julgam conhecer.

Na práxis, o sujeito age conforme pensa, a prática “pede” teoria, as decisões precisam ter algum fundamento consciente, as escolhas devem poder ser justificadas. Na práxis, o sujeito projeta seus objetivos, assume seus riscos, carece de conhecimentos. Na oitava das “Teses sobre Feuerbach”, Marx distingue explicitamente a práxis e a “compreensão” [*Begreifen*] da práxis (quando afirma que os mistérios em que a teoria tropeça são solucionados na práxis e na compreensão da práxis) (MARX, 1964).

Pouco antes, em sua polêmica com a “sagrada família” dos hegelianos, Marx havia escrito: “A verdade é, para o senhor Bauer, tal como para Hegel, um *automaton* que se prova por si mesmo. O ser humano só tem que segui-la” (MARX, 1962).

A teoria, então, tem que “morder” as diferentes ações transformadoras, e pode não conseguir fazê-lo, ou pode “mordê-las” muito deficientemente. Em todo caso, fica claro que a interferência da construção do conhecimento na práxis, para Marx, se reveste de uma dramaticidade e assume uma importância que a gnosiologia hegeliana jamais reconheceria.

Hegel admitia que no movimento do ser havia um momento necessário em que aparecia a liberdade, o sujeito humano manifestando seu poder de interpretar o real e tomar iniciativas; esse poder, contudo, acabava sendo bastante restrito, era rigidamente condicionado, subordinado a uma racionalidade ainda sufocante.

Em Marx, surge a possibilidade de se pensar o sentido da história não a partir de uma razão *constituída*, mas a partir de uma razão *constituente*. O sentido do nosso movimento não é anterior à nossa intervenção: é instaurado por nós, dentro dos limites que nos são impostos pelo quadro em que nos inserimos.

Sem se entregar a uma visão irracionalista da história, Marx abre caminho para uma dialética que pode superar o determinismo, isto é, pode acolher a riqueza do subjetivo na objetividade, ou, em outras palavras, pode continuar respeitando a necessidade e ao mesmo tempo pode assimilar a liberdade (sem estreitá-la).

Na história do marxismo, entretanto, a direção em que se moveu a dialética de Marx não foi tão fecunda como se poderia esperar. O determinismo, expulso da doutrina pela porta da frente, logo voltou a infiltrar-se nela pela porta dos fundos.

As urgências da luta política criaram condições nas quais os militantes organizados eram extremamente vulneráveis ao sentimento gratificante de se acharem na “crista da onda” do “progresso”, e esse sentimento, conforme observou Walter Benjamin, inseria os homens num tempo “vazio e homogêneo”, desviando-os do desafio que consiste em “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1984).

Quando Marx, aos 25 anos, propôs que a revista alemã, que ia ser lançada em Paris sob sua direção, tivesse como lema “uma crítica implacável a tudo que existe” (MARX, 1962), o movimento operário não tinha, por assim dizer, nada a perder.

No final do século XIX, porém, os socialistas haviam criado os primeiros partidos de massa, os primeiros sindicatos de massa, a segunda Associação

Internacional dos Trabalhadores, e possuíam, portanto, todo um patrimônio político pelo qual deveriam zelar. Convinha-lhes, então, agir com alguma prudência.

No novo quadro, reconhecia-se a verdade enunciada pelo velho Goethe, no seu *Wilhelm Meister*: “São poucos os que refletem e são capazes de agir. A reflexão amplia, mas enfraquece; a ação revigora, mas limita” (GOETHE, 1975).

Entre os poucos que uniam convincentemente reflexão e ação, naquele momento, estava Karl Kautsky, líder e principal teórico do Partido Social-Democrático dos Trabalhadores Alemães. A influência de Kautsky foi enorme. Segundo o historiador francês Georges Haupt, pela seleção dos textos que considerava importantes de Marx e pela concatenação de tais textos, foi Kautsky quem criou “o marxismo” (termo que Marx recusava) (HAUPT, 1971).

O “marxismo” que assim nascia se baseava numa opção problemática. Dissemos que Kautsky unia convincentemente a reflexão e a ação. Devemos perguntar, porém, de que reflexão e de que ação se trata.

Kautsky nunca deixou de ser darwinista e adepto da teoria evolucionista. Por isso, nunca se interessou de fato pela dialética e difundiu com êxito sua leitura da concepção de Marx como um determinismo histórico. Para ele, o *novo* não vinha de uma ruptura: era o resultado do lento e inexorável amadurecimento de algo que já existia antes e ainda não era percebido e, afinal, passou a ser enxergado.

A ideia ainda ganhou mais força com a publicação, na época, de um livro escrito pelo genro de Marx, Paul Lafargue, intitulado, sintomaticamente, *O Determinismo Econômico de Karl Marx*.

A convicção de serem os representantes de um movimento revolucionário objetivo, que estava se realizando inexoravelmente, consolava e reanimava os lutadores nos momentos difíceis, ajudando-os a suportar derrotas. Porém, quando se organizava em forma de teoria, assumindo a forma de um determinismo ou “mecanicismo fatalista”, atrofiava-lhes a capacidade de tomar iniciativas, tornava-se “causa de passividade”, segundo a análise feita por Antonio Gramsci (1999, p. 107).

A dialética se retraiu. Apesar das advertências feitas por Lukács em 1922, em *História e Consciência de Classe* (LUKACS, 1970), apesar das lúcidas observações de Gramsci e Benjamin, a dialética encontrou pouco espaço para florescer no espaço ocupado pelo “marxismo oficial”, tanto na versão social-democrática como na nova versão leninista.

Foi grave, mesmo, o que aconteceu com o pensamento de Marx no uso que lhe deram os políticos e teóricos integrados ao movimento dos partidos comunistas: instituiu-se uma “ortodoxia” posta sob o controle dos dirigentes supremos do movimento comunista mundial e se reduziu drasticamente o espaço da reflexão livre ligada à ação.

A dialética não podia deixar de se ressentir do cerceamento do diálogo (convém não esquecermos que os dois termos nascem irmanados: diálogo vem de *dia+logos*, e dialética vem de *dia+lêgein*).

É certo que dialética e dialógica não são sinônimos; existem procedimentos dialógicos que não são dialéticos, quer dizer não reconhecem a centralidade da contradição. No entanto, quando as condições históricas se tornam muito desfavoráveis ao diálogo, elas tendem a prejudicar a dialética.

A divisão dos socialistas na Europa mostrou que as duas tendências principais do movimento não estavam preparadas para pensar e realizar a unidade na extrema diversidade. Divididos, social-democratas e comunistas acabaram, por diferentes caminhos, se acumpliciando com a depreciação da dialética.

Os social-democratas tenderam a reduzir Marx a um teórico importante, mas igual a muitos outros, autor de umas tantas ideias que poderiam ser ecleticamente aproveitadas em contextos específicos. Eduard Bernstein propunha mesmo, francamente, substituir a dialética pelo velho e bom empirismo inglês.

E os comunistas tenderam a reduzir a dialética – pragmaticamente – àquilo que o coronel do IPM do ISEB caracterizou como o que os “comunas” inventaram para dizer que uma coisa ao mesmo tempo é e não é...

Nos termos da frase de Goethe, agora modificada, a ação limitava e não revigorava a reflexão, e a reflexão enfraquecia a ação sem ampliá-la.

O que era realmente grave é que não se tratava de mero descuido. O filósofo tcheco Karel Kosik observou que no sistema político adotado pelos comunistas havia uma polarização entre o detentor de um saber proporcionado pela teoria revolucionária (o “Comissário do Povo”) e o homem comum, a quem a “Verdade” está sendo levada. Quanto mais este último deixasse de formular dúvidas ou objeções, mais ele seria considerado “bem encaminhado” pelo primeiro. O funcionamento do sistema, então, teve como consequência inevitável, de um lado, o fortalecimento do

dogmatismo do “Comissário” e, de outro, a passividade do consumidor da doutrina (KOSIK, 1968).

Houve, sem dúvida, resistências a esse processo. Além dos já lembrados Lukács, Benjamin e Gramsci, diversos outros nomes merecem ser lembrados, como, entre muitos outros, Adorno e Horkheimer. É muito significativo, porém, que esses autores tenham ficado marginalizados, ou no mínimo postos sob áspera suspeita, com escassa influência real sobre o grande movimento político que se realizava, então, em nome do marxismo.

O processo da derrocada da União Soviética mudou o quadro. Livres do pesado compromisso – que lhes era cobrado – de proteger e preservar o sistema dos partidos comunistas e o vasto e imponente aparelho estatal de uma superpotência, os marxistas podiam, dentro de certos limites, voltar a sentir alguma proximidade com a disponibilidade, alguma afinidade com o despojamento que tinha o jovem Marx para uma “crítica implacável a tudo que existe”.

Se existe alguma possibilidade de revitalização do marxismo como teoria, ela depende, certamente, dessa recuperação das raízes da dialética. Nas atuais circunstâncias, a dialética enfrenta o desafio de um recomeço.

Cabe-lhe resgatar a força da dialógica, que chegou a desempenhar um papel tão importante nos escritos de Platão, abrindo espaço no movimento do pensamento para a incorporação necessária do discurso do Outro, como pré-requisito para a elevação da filosofia em direção ao mundo das ideias.

Cabe-lhe associar a radicalização de sua vocação crítica (“mudar a vida!”, conclamava o poeta Rimbaud) a uma modéstia metodológica e a uma vigilância autocrítica que lhe permitam enxergar suas próprias limitações e a estimulem a buscar naquilo que surge de novo no campo de seus interlocutores/contraditores elementos que podem – surpreendentemente – ensejar a ampliação de seus horizontes.

A dialética, como modo de pensar, suporta mal qualquer tentativa de defini-la. Algumas das suas características mais importantes, contudo, podem ser determinadas aproximadamente. Podemos constatar, por exemplo, que ela depende essencialmente da capacidade do sujeito de apreender o *novo* e a *contradição*. Ou, em outras palavras: depende do reconhecimento pelo sujeito da “formação ininterrupta da novidade qualitativa” (LUKÁCS, 1970, p. 260) e da sua capacidade de

se orientar no quadro das contradições com que se defronta, e que inevitavelmente o envolvem.

Como o novo está sempre surgindo e as contradições estão constantemente ultrapassando os limites da sua compreensão, o sujeito, na dialética, não pode deixar de ter no *infinito* uma referência fundamental: a infinitude é a categoria que lhe permite entender o real como efetivamente inesgotável, irreduzível ao saber.

Apesar das diferenças (que não devem ser subestimadas), cumpre reconhecermos, então, uma convergência entre a dialética e a mística: em ambas, o sujeito se sente em face de algo maior do que aquilo que está ali, quer dizer, se sente relacionado a algo que transcende a realidade imediata, algo que vai além da realidade restritamente presente, que o seu conhecimento poderia pretender dominar e exaurir.

Nas décadas de maior influência do movimento comunista, o “marxismo oficial” se recusava a admitir esse ponto de convergência e fechava obstinadamente os olhos diante de obras tão instigantes como as de mestre Eckhardt, Nicolau de Cusa e Blaise Pascal.

Outro obstáculo no qual o “marxismo oficial” tropeçava era aquele que se refere às relações da dialética com a natureza. Com uma curiosidade digna de admiração, porém manifestando um espírito um tanto amadorístico, o velho Engels fez algumas observações a respeito do que seria as “leis da dialética” no âmbito das ciências naturais; tomou algumas notas e as deixou com pessoas que as editaram em livro, sustentando a tese de que havia uma dialética que abarcava desde a natureza até a história.

Com a “dialética da natureza” se atenuava a ruptura da passagem dos processos naturais aos processos históricos, as categorias básicas da dialética eram trabalhadas de maneira a valer para os dois níveis, o que acarretava certa “naturalização” da história.

A teoria da “dialética da natureza” exerceu uma forte influência até mesmo sobre alguns marxistas argutos, como Henri Lefebvre, que escreveu: “o homem continua sendo um ser da natureza, mesmo quando se apropria dela. Às vezes, ele chegou a crer que seus fins se opunham à natureza: sua liberdade, por exemplo. Porém essa liberdade só tem sentido e realidade na natureza e pela natureza” (LEFEBVRE, 1975).

Hoje em dia, preocupados com a dilapidação dos recursos – finitos! – do nosso planeta, será muito difícil encontrarmos alguém que nos assegure que o desperdício de água, as atividades industriais danosas ao meio ambiente e a destruição da floresta amazônica são “naturais”.

Uma terceira “derrota” histórica da dialética decorreu do fato de que, negada a sua origem (na relação sujeito/objeto), deixava de ser reconhecido o poder que os sujeitos têm de fazer escolhas, de tomar decisões, antevendo os objetivos que pretendem alcançar. Ao invés de pensar a *totalização* a partir da práxis, os adeptos da “dialética da natureza” impuseram uma concepção prepotente de totalidade, fundindo (e confundindo) o natural e o social.

Hoje, a dialética enfrenta outras batalhas. Vive, como diria Merleau Ponty, outras “aventuras” (MERLEAU-PONTY, 1953). Recusa-se, como sempre, a se deixar enquadrar como “método” ou – o que é pior – como “doutrina”. Caso ela se deixasse enquadrar como uma doutrina, simplificaria muito o nosso trabalho como professores, na educação dos jovens. Acontece, entretanto, que os jovens para os quais nós transmitiríamos a doutrina seriam, afinal, tudo que possamos imaginar, menos ... dialéticos.

Como a dialética vem entrando no século XXI? Ela se sabe mais ampla do que o marxismo. Pode-se ser dialético sem ser marxista (como era o caso de Gerd Bornheim e, em certo sentido, do padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, dois filósofos importantes, recentemente falecidos, e que estão nos fazendo muita falta).

Também é evidente que se pode ser marxista sem ser verdadeiramente dialético.

A dialética, se me permitem dizê-lo *cum grano salis*, tem simpatizado com o marxismo, porém não parece disposta a lhe assegurar que ela é a mulher da vida dele. Por fidelidade ao Modernismo, com quem viveu bons momentos, trata o Pós-Modernismo com frieza. Faceira, insinua contudo, que de repente pode mudar de atitude.

Não ficou nem um pouco magoada quando José Guilherme Merquior se referiu a ela como uma “dama de costumes fáceis” (MERQUIOR, 1981, p. 178). Prefere, entretanto, o elogio que o poeta Bertolt Brecht fez ao seu senso de humor. Imagino-a dizendo:

- Brecht tinha razão. Quem não tiver senso de humor nunca me compreenderá.

Referências

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**, vol. I, Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GOETHE,W. **Wilhelm Meister**. Ed. Goldmann, 1975.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**, trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HAUPT, Georges. **L'historien et le mouvement social**. Paris : Maspero, 1971.

KOSIK, Karel. Moral da Dialética e Dialética da Moral. In: **Moral e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1968.

LEFEBVRE, Henri. **Que es la dialectica**. Trad. Rodrigo Garcia Treviso. Buenos Aires: La Pléiade, 1975.

LUKACS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied & Berlim, lucherhand, 1970.

MARX, Karl. **Marx-Engels-Werke**. Berlim: Dietz, volumes 1, 2 e 3, 1962 e 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Les aventures de la dialectique**. Paris: Gallimard, 1953.

MERQUIOR, José Guilherme. **As Idéias e as Formas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Londres: Penguin, 1985.