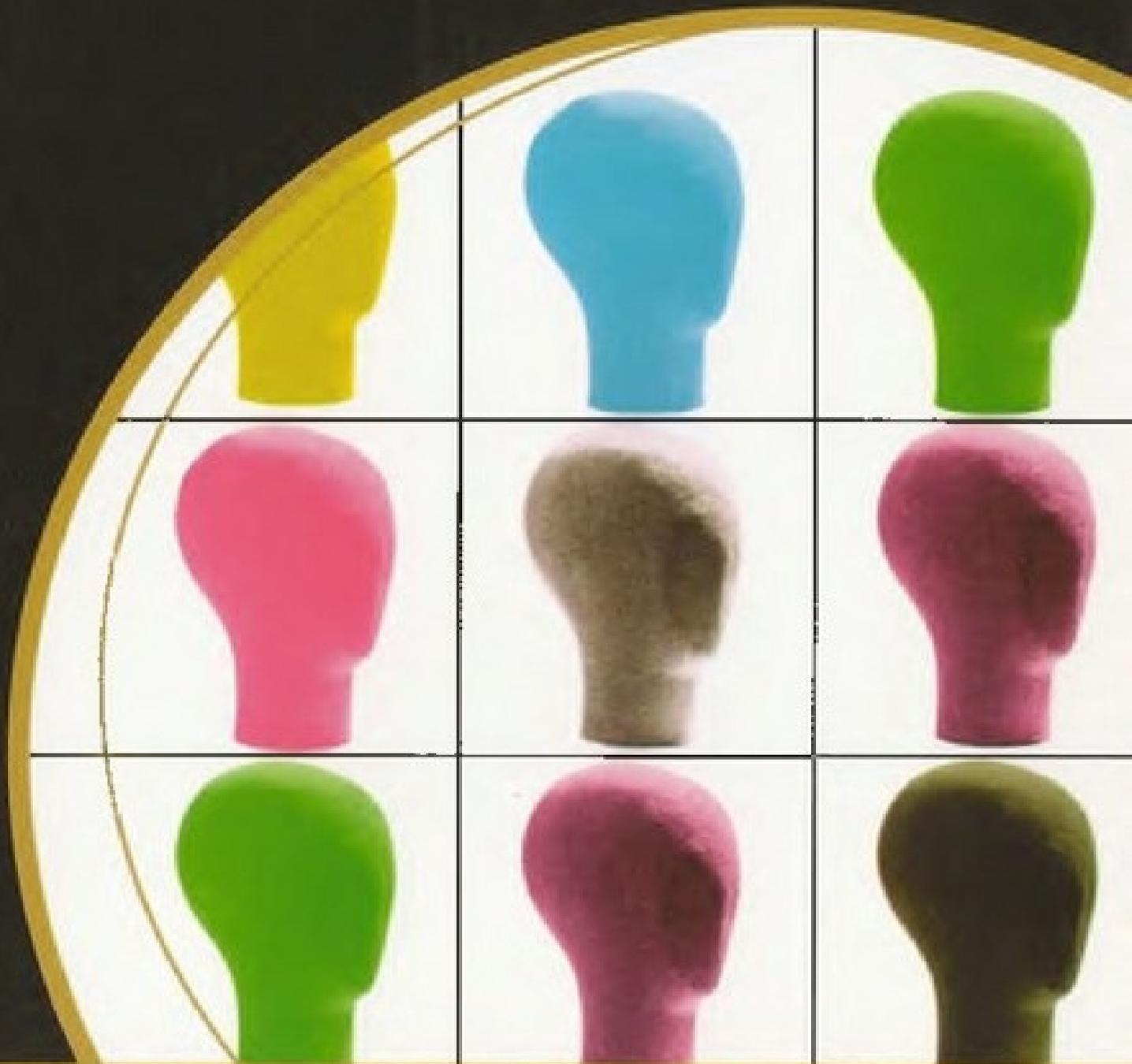


Leandro Konder

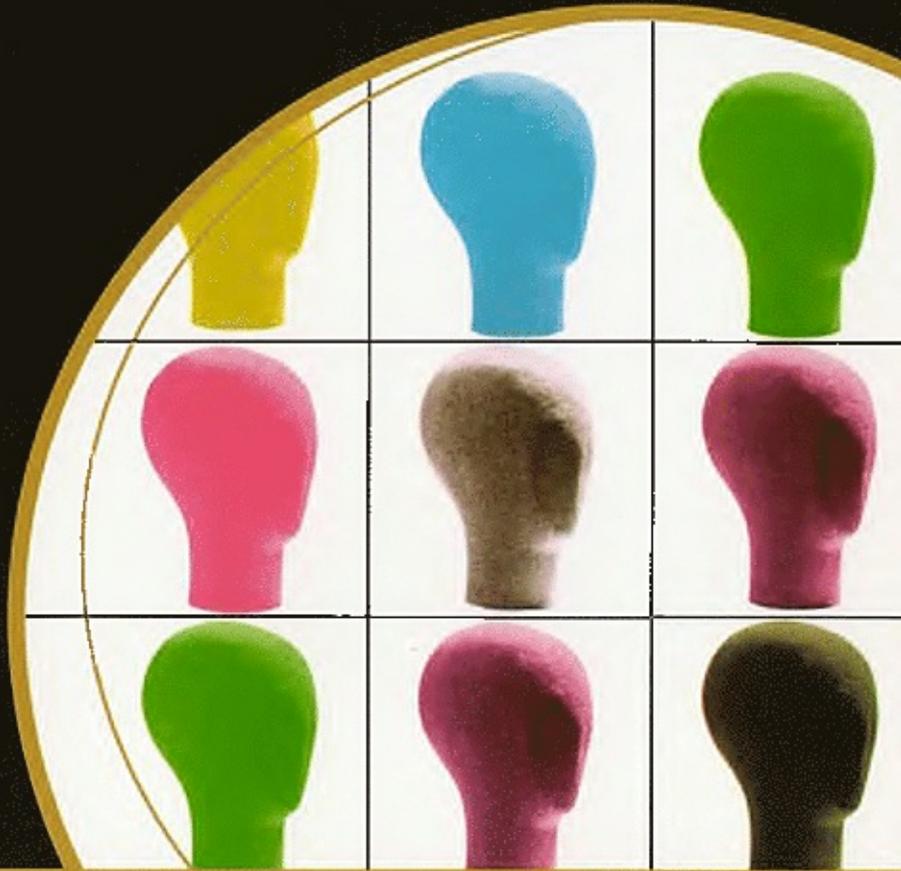


O QUE É
DIALÉTICA

editora brasiliense

Coleção
**PRIMEIROS
PASSOS**
23

Leandro Konder



O QUE É
DIALÉTICA

editora brasiliense

Coleção
**PRIMEIROS
PASSOS**
23





Leandro Konder

O QUE É DIALÉTICA

editora brasiliense

copyright © by Leandro Konder, 1981
Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada,
armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada,
reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer
sem autorização prévia do editor.

Primeira edição, 1981
28ª edição, 1998
12ª reimpressão, 2011

Directora editorial: *Danda Prado*
Cleide Almeida

Coordenação editorial: *Alice Kobayashi*
Coordenação de produção: *Roseli Said*
Projeto gráfico e editoração: *Digilento Serviços Gráficos*
Capa: *123 (antigo 27) Artistas Gráficos*
Revisão: *Diego Rodrigues e Nidia Licia Ghilardi*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Konder, Leandro
O que é dialética / Leandro Konder. --
São Paulo : Brasiliense, 2008. -- (Coleção
Primeiros Passos ; 23)

6ª reimpr. da 28. ed. de 1981.
ISBN 978-85-11-01023-7

1. Dialética 2. Materialismo dialético
I. Título. II. Série.

08-08779

CDD-146.32

Índices para catálogo sistemático:
I. Dialética materialista : Filosofia 146.32

editora e livraria brasiliense
Rua Mourato Coelho, 111 – Pinheiros
CEP 05417-010 – São Paulo – SP
www.editorabrasiliense.com.br



SUMÁRIO

I - ORIGENS DA DIALÉTICA	7
II - O TRABALHO.	19
III - A ALIENAÇÃO	29
IV - A TOTALIDADE	35
V - A CONTRADIÇÃO E A MEDIAÇÃO	41
VI - A “FLUIDIFICAÇÃO” DOS CONCEITOS.	49
VII - AS LEIS DA DIALÉTICA.	55
VIII - O SUJEITO E A HISTÓRIA.	61
IX - O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE	72
X - SEMENTE DE DRAGÕES	81
SOBRE O AUTOR	87

Para Cris, Marcela e Caíto

“A dialética, como lógica viva da ação, não pode aparecer a uma razão contemplativa. (...) No curso da ação, o indivíduo descobre a dialética como transparência racional enquanto ele a faz, e como necessidade absoluta enquanto ela lhe escapa, quer dizer, simplesmente, enquanto os outros a fazem.”

Sartre, Crítica da razão da dialética



ORIGENS DA DIALÉTICA

Dialética era, na Grécia antiga, a arte do diálogo. Aos poucos, passou a ser a arte de, no diálogo, demonstrar uma tese por meio de uma argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão.

Aristóteles considerava Zênon de Eleia (aprox. 490-430 a.C.) o fundador da dialética. Outros consideram ser Sócrates o primeiro (469-399 a.C.). Numa discussão sobre a função da filosofia (que estava sendo caracterizada como uma atividade inútil), Sócrates desafiou os generais Lachés e Nícias a definirem o que era a bravura e o político Caliclés a definir o que era a política e a justiça, para demonstrar a eles que só a filosofia – por meio da dialética – podia lhes proporcionar os instrumentos indispensáveis para entenderem a essência daquilo que faziam e das atividades profissionais a que se dedicavam.

Na acepção moderna, entretanto, dialética significa outra coisa: é o modo de pensarmos as contradições



da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação.

No sentido moderno da palavra, o pensador dialético mais radical da Grécia antiga foi, sem dúvida, Heráclito de Éfeso (aprox. 540–480 a.C.). Nos fragmentos deixados por Heráclito, pode-se ler que tudo existe em constante mudança, que o conflito é o pai e o rei de todas as coisas. Lê-se também que vida ou morte, sono ou vigília, juventude ou velhice são realidades que se transformam umas nas outras. O fragmento nº 91, em especial, tornou-se famoso: nele se lê que um homem não toma banho duas vezes no mesmo rio. Por quê? Porque da segunda vez não será o mesmo homem e nem estará se banhando no mesmo rio (ambos terão mudado).

Os gregos acharam essa concepção de Heráclito muito abstrata, muito unilateral. Chamaram o filósofo de Heráclito, o Obscuro. Havia certa perplexidade em relação ao problema do movimento, da mudança. O que é que explicava que os seres se transformassem, que eles deixassem de ser aquilo que eram e passassem a ser algo que antes não eram? Heráclito respondia a essa pergunta de maneira muito perturbadora, negando a existência de qualquer estabilidade no ser. Os gregos preferiram a resposta que era dada por um outro pensador da mesma época: Parmênides.

Parmênides ensinava que a essência profunda do ser era imutável e dizia que o movimento (a mudança) era um fenômeno de superfície. Essa linha de pensa-



mento – que podemos chamar de metafísica – acabou prevalecendo sobre a dialética de Heráclito.

A metafísica não impediu que se desenvolvesse o conhecimento científico dos aspectos mais estáveis da realidade (embora dificultasse bastante o aprofundamento do conhecimento científico dos aspectos mais dinâmicos e mais instáveis da realidade).

De maneira geral, independentemente das intenções dos filósofos, a concepção metafísica prevaleceu, ao longo da história, porque correspondia, nas sociedades divididas em classes, aos interesses das classes dominantes, sempre preocupadas em organizar duradouramente o que já está funcionando, sempre interessadas em “amarrar” bem tanto os valores e conceitos como as instituições existentes, para impedir que os homens cedam à tentação de querer mudar o regime social vigente.

A concepção dialética foi reprimida historicamente: foi empurrada para posições secundárias, condenada a exercer uma influência limitada. A metafísica se tornou hegemônica. Mas a dialética não desapareceu. Para sobreviver, precisou renunciar às suas expressões mais drásticas, precisou conciliar com a metafísica, porém conseguiu manter espaços significativos nas ideias de diversos filósofos de enorme importância.

Aristóteles, por exemplo, um pensador nascido mais de um século depois da morte de Heráclito, reintroduziu princípios dialéticos em explicações dominadas pelo modo de pensar metafísico. Embora menos



radical do que Heráclito, Aristóteles (384-322 a.C.) foi um pensador de horizontes mais amplos que o seu antecessor; e é a ele que se deve, em boa parte, a sobrevivência da dialética.

Aristóteles observou que nós damos o mesmo nome de *movimento* a processos muito diferentes, que vão desde o mero deslocamento mecânico de um corpo no espaço, desde o mero aumento quantitativo de alguma coisa, até a modificação qualitativa de um ser ou o nascimento de um ser novo. Para explicar cada movimento, precisamos verificar qual é a natureza dele.

Segundo Aristóteles, todas as coisas possuem determinadas potencialidades; os movimentos das coisas são *potencialidades* que estão se *atualizando*, isto é, são possibilidades que estão se transformando em realidades efetivas. Com seus conceitos de *ato* e *potência*, Aristóteles conseguiu impedir que o movimento fosse considerado apenas uma ilusão desprezível, um aspecto superficial da realidade; graças a ele, os filósofos não abandonaram completamente o estudo do lado dinâmico e mutável do real.

Nas sociedades feudais, entretanto, durante os séculos da Idade Média, a dialética sofreu novas derrotas e ficou bastante enfraquecida. No regime feudal, a vida social era estratificada, as pessoas cresciam, viviam e morriam fazendo as mesmas coisas, pertencendo à classe social em que tinham nascido; quase não aconteciam alterações significativas. A ideologia dominante – a ideologia das classes dominantes – era monopólio da Igreja,



elaborada dentro dos mosteiros por padres que levavam uma vida muito parada. Por isso, a dialética foi sendo cada vez mais expulsa da filosofia. A própria palavra *dialética* se tornou uma espécie de sinônimo de *lógica* (ou então passou a ser empregada, em alguns casos, com o significado pejorativo de “lógica das aparências”).

No regime de cidade-Estado, da Grécia antiga, embora houvesse estratificação social, havia uma ampla circulação tanto de mercadorias como de ideias: o comércio e a discussão sobre os problemas de interesse coletivo faziam parte da vida dos cidadãos. No regime feudal, a vida nas cidades sofreu um esvaziamento; e no campo havia pouco comércio e poucas oportunidades para discutir organizadamente. O número dos cidadãos que debatiam era reduzido e as ideias discutidas ficaram um tanto desligadas da vida prática.

A dialética ficou sufocada. Para sobreviver, ela precisou lutar para assegurar à filosofia um espaço próprio, que não ficasse diretamente dominado pelo imperialismo da teologia (ideologia dominante, na época). Um dos ideólogos mais famosos do século XI, Petrus Damianus (1007-1072), dizia que, para o ser humano, a única coisa importante era a salvação da sua alma; que a maneira mais segura de salvar a alma era se tornar monge; e que um monge não precisava de filosofia. O árabe Averróis e o francês Abelardo procuraram, por caminhos muito diferentes, defender o espaço da filosofia, sem desafiar a teologia. Averróis (1126-1198), apoiando-se em Aristóteles, afirmou que a versão filo-



sófica da Verdade não precisava coincidir, de maneira imediata e total, com sua versão teológica. Abelardo (1079-1142) conseguiu discutir longamente sobre as relações entre as categorias universais e as coisas singulares em termos de pura lógica, mostrando assim, na prática, que existiam problemas importantes cuja abordagem não precisava da teologia.

No século XIV, a vida começou a se modificar, o comércio se desenvolveu e sacudiu os hábitos da sociedade feudal. Os filósofos refletem isso. Guilherme de Occam (aprox. 1285-1349) é típico da nova situação que estava surgindo; sua vida é bem mais movimentada que a da maioria dos filósofos medievais: ele estudou na Inglaterra (em Oxford), viveu na França (em Avignon), andou às turras com o papa, fugiu para Pisa (na Itália) e acabou morrendo em Munique (na Alemanha). Occam sustentava que, exatamente porque Deus é todo-poderoso e porque a vontade de Deus não pode ter limites, tudo no mundo é contingente, tudo poderia ser diferente do que é (se Deus quisesse); por isso, a teologia (que tratava de Deus) não devia interferir – segundo Occam – no estudo das coisas contingentes do mundo empírico.

A chamada “revolução comercial”, esboçada no século XIV, deflagrou-se no século XV e suas consequências marcaram profundamente o século XVI. Foi a época do Renascimento e da descoberta da América. As artes e as ciências se insurgiram contra os hábitos mentais da Idade Média: mostraram que o universo era muito maior



e mais complicado do que os ideólogos medievais pensavam; e mostraram que o ser humano era potencialmente muito mais livre do que eles imaginavam.

O movimento voltou a se impor à reflexão e ao debate, tornou-se outra vez um tema fundamental. O astrônomo polonês Nicolau Copérnico (1473-1543) descobriu que Ptolomeu tinha se enganado, que a Terra nem era imóvel nem era o centro do universo, que ela girava em torno do Sol. Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650) descobriram que a condição natural dos corpos era o movimento e não o estado de repouso.

A maneira de conceber o ser humano também sofreu importantes alterações. Pico della Mirandola (1463-1494) sustentou que o fato de o homem ser “inacabado” e portanto poder evoluir, lhe conferia uma dignidade especial e lhe dava até certa vantagem em comparação com os deuses e anjos (que são eternos, perfeitos e por isso não mudam). Giordano Bruno (1548-1600) exaltou o *homo faber*, quer dizer, o homem capaz de dominar as forças naturais e de modificar criadoramente o mundo.

Com o Renascimento, a dialética pôde sair dos subterrâneos em que tinha sido obrigada a viver durante vários séculos: deixou o seu refúgio e veio à luz do dia. Conquistou posições que conseguiu manter nos séculos seguintes. O caráter instável, dinâmico e contraditório da condição humana foi corajosamente reconhecido por um pensador místico e conservador, como Pascal (1623-1654). Outro filósofo conservador, o ita-



liano Giambattista Vico (1680-1744), também ajudou a dialética a se fortalecer. Vico achava que o homem não podia conhecer a natureza, que tinha sido feita por Deus e só por Deus podia ser efetivamente conhecida; mas sustentava que o homem podia conhecer sua própria história, já que a realidade histórica é obra humana, é criada por nós. Essa formulação constituiu um poderoso estímulo à busca de um método adequado à correta compreensão da realidade histórica (quer dizer, à elaboração do método dialético).

Elementos de dialética se encontram no pensamento de diversos filósofos do século XVII, como Leibniz (1646-1716), Spinoza (1632-1677), Hobbes (1588-1679) e Pierre Bayle (1647-1706). Elementos de dialética se achavam já, também, nas reflexões do inquieto Montaigne (1533-1592), no século XVI. Montaigne dizia, por exemplo: "Todas as coisas estão sujeitas a passar de uma mudança a outra; a razão, buscando nelas uma subsistência real, só pode frustrar-se, pois nada pode apreender de permanente, já que tudo ou está começando a ser e absolutamente ainda não é – ou então já está começando a morrer antes de ter sido" (*Essais*, II, 12). Mas tanto Montaigne como os pensadores do século XVII viviam e pensavam, de certo modo, numa situação de *isolamento* em relação à dinâmica social, em relação aos movimentos políticos da época. Os contatos que eles mantinham eram com personalidades e não com organizações ou tendências que pudessem refletir alguma coisa do que se passava nas bases da so-



cidade. Por isso, a visão que tinham da história – isto é, do processo transformador da condição humana e das estruturas sociais – ou era gratuitamente otimista, superficial, ou então assumia um tom melancólico, um conteúdo conservador negativista.

Só na segunda metade do século XVIII é que a situação dos filósofos começou a mudar. O amadurecimento do processo histórico que desembocou na Revolução Francesa criou condições que permitiram aos filósofos uma compreensão mais concreta da dinâmica das transformações sociais. O movimento que refletiu esse processo de preparação da Revolução Francesa no plano das ideias se chamou *iluminismo*. Os filósofos *iluministas* acompanharam de perto as reivindicações plebeias, as articulações da burocracia, as manifestações políticas nas ruas, a rápida mudança nos costumes; perceberam que o que restava do mundo feudal devia desaparecer e pretenderam contribuir para que o mundo novo, que estava surgindo, fosse um mundo *racional*.

Em sua maioria, os *iluministas* se contentaram com uma visão mais ou menos simplificada do processo de transformação social que viam realizar-se e apoiavam: não procuraram refletir aprofundadamente sobre suas contradições internas. Por isso, não trouxeram grandes contribuições para o avanço da dialética. Há, porém, uma exceção; o maior dos filósofos *iluministas* é também o autor de uma obra rica em observações de grande interesse para a concepção dialética do mundo: Denis Diderot (1713-1784).



Diderot compreendeu que o indivíduo era condicionado por um movimento mais amplo, pelas mudanças da sociedade em que vivia. “Sou como sou” – escreveu ele – “porque foi preciso que eu me tornasse assim. Se mudarem o todo, necessariamente eu também serei modificado.” E acrescentou: “O todo está sempre mudando”. No *Sonho de D’Alembert*, imaginou que D’Alembert, seu amigo, sonhando dizia coisas, tais como: “Todos os seres circulam uns nos outros. Tudo é um fluxo perpétuo. O que é um ser? A soma de um certo número de tendências. E a vida? A vida é uma sucessão de ações e reações. Nascer, viver e passar é mudar de formas”. D’Alembert ficou chocado com a “loucura” que Diderot tinha escrito e o texto, redigido em 1769, acabou só sendo publicado em 1830.

No *Suplemento à viagem de Bougainville*, publicado em 1796, Diderot aconselhava seus leitores: “Examinem todas as instituições políticas, civis e religiosas; ou muito me engano ou vocês verão nelas o gênero humano subjugado, a cada século mais submetido ao jugo de um punhado de meliantes”. E recomendava: “Desconfiem de quem quer impor a ordem”.

Uma das obras mais famosas de Diderot é *O sobrinho de Rameau*, que relata uma conversa entre o filósofo e um jovem vigarista, sobrinho de um músico célebre. Diderot se coloca, habilmente, numa posição moderada, mas coloca na boca do seu interlocutor uma argumentação brilhante, uma defesa altamente perturbadora da vigarice, de modo que a moral vigente



fica bastante abalada em seus fundamentos, no fim do diálogo. Diderot assume os elementos conservadores que sabe existirem no seu pensamento, mas permite ao jovem vigarista que desenvolva seus pontos de vista com extraordinária desenvoltura; o resultado é um confronto fascinante, que Hegel e Marx consideraram um primor de dialética.

Ao lado de Diderot, quem deu a maior contribuição à dialética na segunda metade do século XVIII foi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Ao contrário dos *iluministas*, Rousseau não tinha confiança na razão humana: preferia confiar mais na natureza. Segundo ele, os homens nasciam livres, a natureza lhes dava a vida com liberdade, mas a organização da sociedade lhes tolhia o exercício da liberdade natural. O problema com que Rousseau se defrontava, então, era o de assegurar bases para um *contrato social* que permitisse aos indivíduos terem na vida social uma liberdade capaz de compensar o sacrifício da liberdade com que nasceram.

Observando a estrutura da sociedade do seu tempo e suas contradições, Rousseau concluiu que os conflitos de interesses entre os indivíduos tinham se tornado exagerados, que a propriedade estava muito mal distribuída, o poder estava concentrado em poucas mãos, as pessoas estavam escravizadas ao egoísmo delas. Rousseau considerava necessária uma democratização da vida social; para ele, as comunidades efetivamente democráticas não poderiam basear-se em critérios formais, puramente quantitativos (a *vontade de*



todos): precisariam apoiar-se numa *vontade geral* criada por um movimento de convergência que levaria os indivíduos a superarem a estreiteza do egoísmo deles, que os levaria a se reconhecerem concretamente uns nos outros e a adotarem uma perspectiva universal (verdadeiramente livre) no encaminhamento de soluções para seus problemas.

Os caminhos que deveriam ser seguidos para que os homens chegassem a essa “convergência”, a essa “universalidade”, exigiriam a remoção de muitos obstáculos. Rousseau sabia que as mudanças sociais profundas, realizadas por sujeitos coletivos, não costumam ser tranquilas; sabia que as transformações necessárias por ele apontadas deveriam ser um tanto tumultuadas. Mas achava que “um pouco de agitação retempera as almas; e o que faz avançar a humanidade é menos a paz do que a liberdade”. Embora divergisse de Diderot em várias coisas, ele concordava num ponto crucial: nenhum dos dois se deixava intimidar pela “ideologia da ordem”, de conteúdo nitidamente conservador.

Por isso, se entende que no século XX um conservador radical – Maurice Barres – tenha escrito que Diderot e Rousseau (duas “forças de desordem”) são responsáveis por muitos dos males que nos afigem.





O TRABALHO

No final do século XVIII e no começo do século XIX, os conflitos políticos já não eram mais abafados nos corredores dos palácios e estouravam nas ruas. As lutas que precederam e desencadearam a Revolução Francesa envolveram muita gente, entraram na vida de milhões de pessoas; as guerras napoleônicas também mobilizaram as massas populares e os homens do povo foram obrigados a pensar sobre questões políticas que antes eram discutidas apenas por uma elite reduzida, mas que naquele período estavam invadindo a esfera da vida cotidiana de quase todo mundo.

Essa situação se refletiu na filosofia. Se refletiu até na filosofia que se elaborava na longínqua cidade de Königsberg, na Prússia oriental (hoje a cidade se chama Kaliningrado e fica na atual Rússia), onde nasceu, viveu, escreveu e morreu aquele que provavelmente é o maior dos pensadores metafísicos modernos:

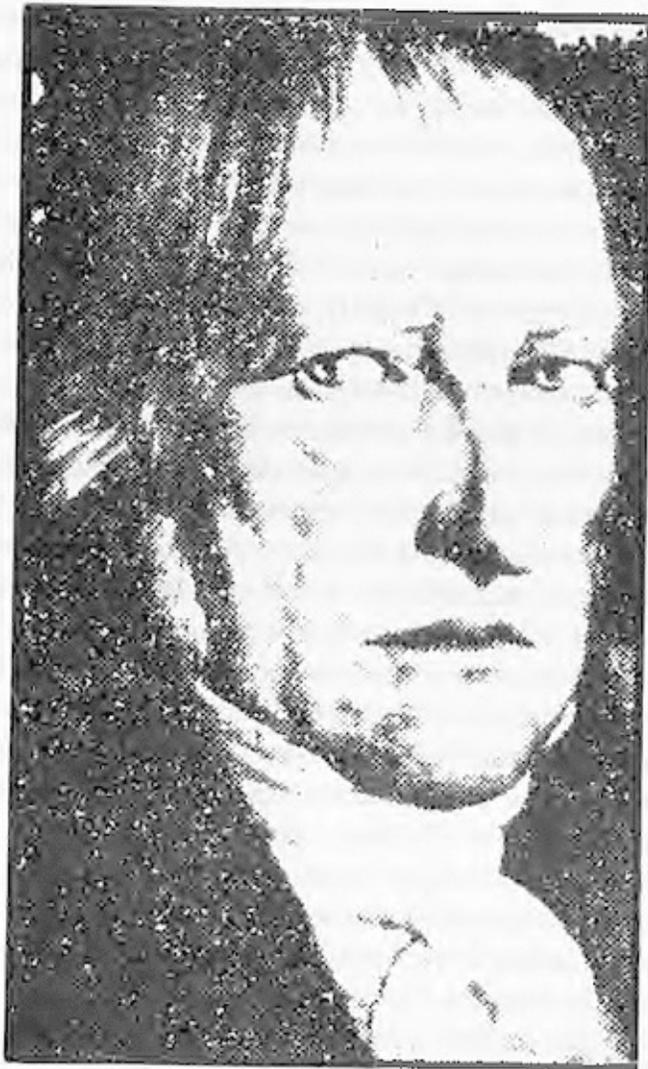


Immanuel Kant (1724-1804). Pessoalmente, Kant viveu na mais rigorosa rotina; até seus passeios tinham hora marcada (o poeta Heine conta que os vizinhos do filósofo acertavam seus relógios quando ele saía de casa, às 15h30, para dar uma volta). Ao seu redor, porém, as rotinas estavam sendo quebradas, a história da Europa estava pondo a nu muitas contradições e Kant não pôde deixar de pensar sobre a contradição, em geral.

Kant percebeu que a consciência humana não se limita a registrar passivamente impressões provenientes do mundo exterior, que ela é sempre a consciência de um ser que interfere ativamente na realidade; e observou que isso complicava extraordinariamente o processo do conhecimento humano. Sustentou que todas as filosofias até então vinham sendo ingênuas ou dogmáticas, pois tentavam interpretar o que era a realidade antes de ter resolvido uma questão prévia: o que é o conhecimento?

O centro da filosofia, para Kant, não podia deixar de ser a reflexão sobre a questão do conhecimento, a questão da exata natureza e dos limites do conhecimento humano. Fixando sua atenção naquilo que ele chamou de "razão pura", o filósofo se convenceu, então, de que na própria "razão pura" (anterior à experiência) existiam certas contradições – as "antinomias" – que nunca poderiam ser expulsas do pensamento humano por nenhuma lógica.





Hegel



Outro filósofo alemão, de uma geração posterior, demonstrou que a contradição não era apenas uma dimensão essencial na consciência do sujeito do conhecimento, conforme Kant tinha concluído; era um princípio básico que não podia ser suprimido nem da consciência do sujeito nem da realidade objetiva. Esse novo pensador, que se chamava Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), sustentava que a questão central da filosofia era a questão do ser, mesmo, e não a do conhecimento. Contra Kant, ele argumentou: “Se eu pergunto *o que é o conhecimento*, já na palavra *é* está em jogo uma certa concepção de *ser*; a questão do conhecimento, daquilo que o conhecimento *é*, só pode ser concretamente discutida *a partir da questão do ser*”.

Hegel concordava com Kant num ponto essencial: no reconhecimento de que o sujeito humano é essencialmente ativo e está sempre interferindo na realidade. Na época da Revolução Francesa, entusiasmado com a tomada da Bastilha pelo povo e com a derrubada de instituições antiquíssimas (que pareciam eternas), Hegel – então com 19 anos – plantou uma “árvore da liberdade” em Tübingen, onde morava, em homenagem à França. Naquele momento, o poder humano de intervir na realidade lhe pareceu quase ilimitado; o sujeito humano lhe pareceu quase onipotente.

Logo, porém, a vida se encarregou de jogar água fria no entusiasmo do filósofo. A Revolução Francesa atravessou uma fase de terror, com a guilhotina cor-



tando inúmeras cabeças, e depois veio a ser controlada por Napoleão Bonaparte (mas o próprio Napoleão foi derrotado e a Europa se viu dominada pela política ultraconservadora da Santa Aliança). Além disso, a Alemanha, país onde o pensador vivia, era tão atrasada que nem sequer tinha conseguido alcançar a sua unidade como nação: estava dividida em governos regionais, cada um mais reacionário que o outro. Hegel descobriu, então, com amargura, que o homem transforma ativamente a realidade, mas quem impõe o ritmo e as condições dessa transformação ao sujeito é, em última análise, a realidade objetiva.

Para avaliar de maneira realista as possibilidades do sujeito humano, Hegel procurou estudar seus movimentos no plano objetivo – das atividades políticas e econômicas. Dedicou-se à leitura e ao exame dos escritos de Adam Smith e dos teóricos da economia política inglesa clássica. Lukács mostrou, em seu livro sobre *O jovem Hegel*, que na base do pensamento de Hegel está não só uma reflexão aprofundada sobre a Revolução Francesa, como também uma reflexão radical sobre a chamada *revolução industrial*, que vinha se realizando na Inglaterra. Hegel percebe que o *trabalho* é a mola que impulsiona o desenvolvimento humano; é no *trabalho* que o homem se produz a si mesmo; o *trabalho* é o núcleo a partir do qual podem ser compreendidas as formas complicadas da atividade criadora do sujeito humano. No *trabalho* se encontra tanto a resistência do objeto (que nunca pode



ser ignorada) como o poder do sujeito, a capacidade que o sujeito tem de encaminhar, com habilidade e persistência, uma superação dessa resistência.

Foi com o trabalho que o ser humano “desgrudou” um pouco da natureza e pôde, pela primeira vez, contrapor-se como *sujeito* ao mundo dos objetos naturais. Se não fosse o trabalho, não existiria a relação sujeito-objeto.

O trabalho criou para o homem a possibilidade de ir além da pura natureza. “A natureza, como tal, não cria nada de propriamente *humano*”, observa o filósofo soviético Evald Iliênkov. O homem não deixa de ser um animal, de pertencer à natureza; porém, já não pertence inteiramente a ela. Os animais agem apenas em função das necessidades imediatas e se guiam pelos instintos (que são forças naturais); o ser humano, contudo, é capaz de antecipar na sua cabeça os resultados das suas ações, é capaz de escolher os caminhos que vai seguir para tentar alcançar suas finalidades. A natureza dita o comportamento aos animais; o homem, no entanto, conquistou certa autonomia diante dela. O trabalho permitiu ao homem dominar algumas das energias da natureza; permitiu-lhe, como escreveu o brasileiro José Arthur Giannotti, ter “parte da natureza à sua disposição”.

O trabalho é o conceito-chave para nós compreendermos o que é a *superação dialética*. Para expressar a sua concepção da *superação dialética*, He-



gel usou a palavra alemã *aufheben*, um verbo que significa *suspendere*. Mas esse *suspendere* tem três sentidos diferentes. O primeiro sentido é o de negar, anular, cancelar (como ocorre, por exemplo, quando *suspendemos* um passeio por causa do mau tempo, ou quando um estudante é *suspenso* das aulas e não pode comparecer à escola durante algum tempo). O segundo sentido é o de erguer alguma coisa e mantê-la erguida para protegê-la (como a gente vê, por exemplo, num poema de Manuel Bandeira, quando o poeta fala do quarto onde morou há muitos anos e diz que ele foi preservado porque ficou “intacto, suspenso no ar”). E o terceiro sentido é o de elevar a qualidade, promover a passagem de alguma coisa para um plano superior, *suspendere* o nível. Pois bem: Hegel emprega a palavra com os três sentidos diferentes ao mesmo tempo. Para ele, a *superação dialética* é simultaneamente a negação de uma determinada realidade, a conservação de algo de essencial que existe nessa realidade negada e a elevação dela a um nível superior.

Isso parece obscuro, mas fica menos confuso se observamos o que acontece no trabalho: a matéria-prima é “negada” (quer dizer, é destruída em sua forma *natural*), mas ao mesmo tempo é “conservada” (quer dizer, é aproveitada) e assume uma forma nova, modificada, correspondente aos objetivos humanos (quer dizer, é “elevada” em seu valor). É o que se vê, por exemplo, no uso do trigo para o fabrico do pão: o trigo é triturado,



transformado em pasta, porém não desaparece de todo, passa a fazer parte do pão, que vai ao forno e – depois de assado – se torna humanamente comestível.

Boa parte da obscuridade de Hegel resultava do fato de ele ser *idealista*. Hegel subordinava os movimentos da realidade material à lógica de um princípio que ele chamava de Ideia Absoluta; como essa Ideia Absoluta era um princípio inevitavelmente nebuloso, os movimentos da realidade material eram, frequentemente, descritos pelo filósofo de maneira bastante vaga.

No caminho aberto por Hegel, entretanto, surgiu outro pensador alemão, Karl Marx (1818-1883), materialista, que superou – dialeticamente – as posições de seu mestre. Marx escreveu que em Hegel a dialética estava, por assim dizer, de cabeça para baixo; decidiu, então, colocá-la sobre seus próprios pés.

Marx teve uma vida muito atribulada: ligou-se bem cedo ao movimento operário e socialista, lutou na política ao lado dos trabalhadores, viveu na pobreza e passou a maior parte de sua vida no exílio (na Inglaterra). A solidariedade ativa que o ligou aos trabalhadores contribuiu, certamente, para que ele tivesse do *trabalho* uma compreensão diferente daquela que tinha sido exposta pelo velho Hegel, cuja existência transcorrera quase toda entre as quatro paredes da biblioteca e da sala de aula.

Marx concordou plenamente com a observação de Hegel de que o trabalho era a mola que impulsionava



o desenvolvimento humano, porém criticou a unilateralidade da concepção hegeliana do trabalho, sustentando que Hegel dava importância demais ao trabalho intelectual e não enxergava a significação do trabalho físico, material. “O único trabalho que Hegel conhece e reconhece” – observou Marx em 1844 – “é o trabalho abstrato do espírito.” Essa concepção abstrata do trabalho levava Hegel a fixar sua atenção exclusivamente na criatividade do trabalho, ignorando o lado negativo dele, as deformações a que ele era submetido em sua realização material, social. Por isso Hegel não foi capaz de analisar seriamente os problemas ligados à *alienação do trabalho* nas sociedades divididas em classes sociais (especialmente na sociedade capitalista).







III A ALIENAÇÃO

O trabalho – admite Marx – é a atividade pela qual o homem domina as forças naturais, humaniza a natureza; é a atividade pela qual o homem se cria a si mesmo. Como, então, o trabalho – de condição natural para a realização do homem – chegou a tornar-se o seu algoz? Como ele chegou a se transformar em “uma atividade que é sofrimento, uma força que é impotência, uma procriação que é castração”?

Uma primeira causa dessa deformação monstruosa se encontra na *divisão social do trabalho*, na apropriação privada das fontes de produção, no aparecimento das classes sociais. Alguns homens passaram a dispor de meios para explorar o trabalho dos outros; passaram a impor aos trabalhadores condições de trabalho que não eram livremente assumidas por estes. Introduziu-se, assim, um novo tipo de contradição no interior da comunidade humana, no interior do gênero humano.

A partir da divisão social do trabalho, a humanidade passava a ter uma dificuldade bem maior para pensar



os seus próprios problemas e para encará-los de um ângulo mais amplamente universal: mesmo quando eram sinceros, os indivíduos se deixavam influenciar pelo ponto de vista dos exploradores do trabalho alheio, pela “perspectiva parcial inevitável” das classes sociais (conforme a caracterização da *ideologia* por Lucien Goldmann).

“Divisão do trabalho e propriedade privada” – escreveu Marx – “são termos idênticos: um diz em relação à exploração do trabalho escravo a mesma coisa que o outro diz em relação ao produto da exploração do trabalho escravo.” As condições criadas pela divisão do trabalho e pela propriedade privada introduziram um “estranhamento” entre o trabalhador e o trabalho, uma vez que o produto do trabalho, antes mesmo de o trabalho se realizar, pertence a outra pessoa que não o trabalhador. Por isso, em lugar de realizar-se no seu trabalho, o ser humano se *aliena* nele; em lugar de reconhecer-se em suas próprias criações, o ser humano se sente ameaçado por elas; em lugar de libertar-se, acaba enrolado em novas opressões.

O vigor e a coerência da argumentação de Marx foram reconhecidos mesmo por escritores que não concordam com o ponto de vista dele. O padre Henri Chambre, por exemplo, admitiu que, partindo da concepção do homem como um ser que se cria através do trabalho, não se pode negar validade à crítica de Marx à propriedade privada: “Se o homem fosse apenas atividade criadora e produtora de si mesmo e do mundo que o cerca, é certo que toda apropriação privada se-



ria fonte de violência e dominação do homem sobre o homem”. Para um cristão, como Chambre, a ideia de que o homem se faz a si mesmo e humaniza o mundo pelo trabalho, sacrifica a espiritualidade do ser humano e o rebaixa à condição animal, além de ser uma manifestação de autossuficiência, um pecado de orgulho. Mas os marxistas têm boas razões para replicar que, na medida em que rejeitam a dialética, os cristãos se privam de um instrumento eficientíssimo na análise dos problemas humanos, perdem boas possibilidades de agir com eficácia no plano político e acabam desperdiçando energias na retórica dos bons conselhos, na pregação moralista e em projetos ingênuos (“idealistas”) de reforma dos costumes e das “mentalidades”.

Os marxistas acham que a única maneira de superar a divisão da sociedade em classes e dar início a um processo de “desalienação” do trabalho é levar em conta a realidade da *luta de classes* para promover a *revolução socialista*. Marx não inventou a luta de classes: limitou-se a reconhecer que ela existia e procurou extrair as consequências da sua existência. Antes de Marx, diversos autores já tinham enxergado a questão. James Madison, ex-presidente dos Estados Unidos, por exemplo, escreveu, em 1787: “Proprietários e não proprietários sempre formaram interesses diversos dentro da sociedade”. Marx, porém, foi mais longe do que Madison; com a ajuda de Friedrich Engels (1820-1895), Marx reexaminou a história social da humanidade e concluiu, em 1848, no *Manifesto comunista*, que toda



a história transcorrida até então tinha sido uma história de lutas de classes.

As lutas de classes assumem formas extraordinariamente variadas: às vezes são fáceis de ser reconhecidas, são mais ou menos diretas; às vezes, contudo, elas se tornam extremamente complexas e não cabem em interpretações simplistas. Nas sociedades capitalistas, as lutas de classes tendem a assumir formas políticas cada vez mais complicadas.

Examinando o modo de produção capitalista, em seu livro *O capital*, Marx notou que com ele se criou uma situação política nova, sem precedentes, na história das lutas de classes. O capitalismo é como aquele aprendiz de feiticeiro que colocou em movimento forças que em seguida escaparam ao seu controle: com o capitalismo, desenvolveu-se notavelmente a tecnologia, as forças produtivas tiveram um crescimento excepcional e o capitalismo vem tendo dificuldades cada vez maiores para aproveitá-las. A competição desenfreada dos capitalistas uns com os outros, em torno da busca do maior lucro, acarreta um grave desperdício de recursos. Na competição, os empresários mais poderosos vão impondo a lei deles, os mais fracos vão sendo sacrificados e acabam prevalecendo os monopólios. Por outro lado, para poder explorá-los, o capital reúne os operários em suas indústrias, mas essa massa trabalhadora aglomerada se organiza, toma consciência de sua força, passa a reivindicar com maior firmeza as coisas que lhe convêm, até poder liderar uma revolução social



e criar uma organização socialista para a sociedade. “A socialização do trabalho e a centralização de seus recursos materiais” – escreve Marx – “chegam a um ponto no qual não cabem mais no envoltório capitalista.”

Nunca tinha sido criada na história da humanidade, antes do capitalismo, uma situação como essa: pela primeira vez existe uma classe social – o proletariado moderno – que não lidera um movimento destinado a substituir um modo de produção baseado numa forma de propriedade privada por outro modo de produção baseado em outra forma de propriedade privada. Pela primeira vez os anseios e ideais igualitários, coletivistas, socialistas, comunistas, dispõem de um portador material capaz de colocá-los em prática, através de uma prolongada luta política. A superação da divisão social do trabalho deixou de ser um sonho: passou a ser um programa que – em princípio – pode ser executado.

E essa é, na análise de Marx, a segunda causa da deformação que ele viu na situação do trabalho (que, em vez de servir para o ser humano realizar-se, servia para aliená-lo). Se a primeira causa da “anomalia” era antiga – a propriedade privada, a existência das classes sociais –, a segunda, mais recente, estava no agravamento da exploração do trabalho sob o capitalismo. O mercado capitalista vive em permanente expansão, o capital tende a ocupar todos os espaços que possam lhe proporcionar lucros. E as leis do mercado vão dominando a sociedade inteira: todos os valores humanos autênticos vão sendo destruídos pelo dinheiro, tudo vira mer-



cadoria, tudo pode ser comercializado, todas as coisas podem ser vendidas ou compradas por um determinado preço. A força de trabalho do ser humano – é claro – não podia deixar de ser arrastada nessa onda; ela também se transforma em mercadoria e seu preço passa a sofrer as pressões e flutuações do mercado. Os trabalhadores, além de viverem sob a ameaça da perda do emprego, são obrigados a se organizar e a lutar para defender seus salários; e o fato de tomarem consciência de que já existe uma alternativa socialista e de que a organização da produção poderia ser diferente é um fato que só pode agravar o mal-estar que sentem no trabalho.

O agravamento da alienação do trabalho sob o capitalismo, contudo, não afeta apenas os operários; os capitalistas também são atingidos. A mesma busca desenfreada do lucro, que leva o capitalista a explorar o trabalho do operário, leva-o também a procurar tirar vantagem de suas relações – competitivas – com os outros capitalistas. Por isso, o mercado, que funciona em proveito da burguesia como classe, é sempre uma realidade incerta, inquietante, e às vezes ameaçadora, para os burgueses individualmente considerados.

Mesmo quando desenvolve técnicas cada vez mais aperfeiçoadas para controlar o funcionamento de suas empresas e as operações de seus negócios, a burguesia carece da capacidade de continuar a controlar a sociedade como um todo. Como classe, na atual etapa histórica, ela não consegue elevar seu ponto de vista a uma perspectiva *totalizante*.





IV A TOTALIDADE

Para a dialética marxista, o conhecimento é *totalizante* e a atividade humana, em geral, é um processo de *totalização*, que nunca alcança uma etapa definitiva e acabada. Mas o que quer dizer exatamente isso? O que significa *totalizante*? E o que significa *totalização*? Vamos trocar a coisa em miúdos.

Qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um *todo*. Em cada ação empreendida, o ser humano se defronta, inevitavelmente, com problemas interligados. Por isso, para encaminhar uma solução para os problemas, o ser humano precisa ter uma certa *visão de conjunto* deles: é a partir da visão do conjunto que podemos avaliar a dimensão de cada elemento do quadro. Foi o que Hegel sublinhou quando escreveu: "A verdade é o todo". Se não enxergarmos o todo, podemos atribuir um valor exagerado a uma verdade limitada (transformando-a em mentira), prejudicando a nossa compreensão de uma verdade mais geral.



Exemplo disso: alguém observa que o capitalista X é um homem generoso, progressista, sinceramente preocupado com seus operários. Essa observação pode ser correta. No entanto, é necessário entendê-la dentro de seus limites, para não perdermos de vista o fato de que ela nunca pode ser usada para pretender invalidar outra observação mais abrangente: a de que o sistema capitalista, por sua própria essência, impele os capitalistas em geral, quaisquer que sejam as qualidades humanas deles, a extraírem mais-valia do trabalho de seus operários.

A visão de conjunto – ressalve-se – é sempre provisória e nunca pode pretender *esgotar* a realidade a que ele se refere. A realidade é sempre mais rica do que o conhecimento que temos dela. Há sempre algo que escapa às nossas sínteses; isso, porém, não nos dispensa do esforço de elaborar sínteses, se quisermos entender melhor a nossa realidade. A síntese é a visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada. E é essa estrutura significativa – que a visão de conjunto proporciona – que é chamada de *totalidade*.

A totalidade é mais do que a soma das partes que a constituem. No trabalho, por exemplo, dez pessoas bem entrosadas produzem mais do que a soma das produções individuais de cada uma delas, isoladamente considerada. Na maneira de se articularem e de constituírem uma totalidade, os elementos individuais assumem características que não teriam, caso permanecessem fora do conjunto.



Há totalidades mais abrangentes e totalidades menos abrangentes: as menos abrangentes, é claro, fazem parte das outras. A maior ou menor abrangência de uma totalidade depende do nível de generalização do pensamento dos objetivos concretos dos homens em cada situação dada. Se eu estou empenhado em analisar as questões políticas que estão sendo vividas pelo meu país, o *nível de totalização* que me é necessário é o da visão de conjunto da sociedade brasileira, da sua economia, da sua história, das suas contradições atuais. Se, porém, eu quiser aprofundar a minha análise e quiser entender a situação do Brasil no quadro mundial, vou precisar de um nível de totalização mais abrangente: vou precisar de uma visão de conjunto do capitalismo, da sua gênese, da sua evolução, dos seus impasses no mundo de hoje. E, se eu quiser elevar a minha análise a um plano filosófico, precisarei ter, então, uma visão de conjunto da história da humanidade, quer dizer, da dinâmica da realidade humana como um todo (nível máximo de abrangência da totalização dialética).

É evidente que, na prática, a vida coloca diante de mim problemas que eu tenho de resolver, em geral, sem necessidade de recorrer a cada passo a considerações de *filosofia da história* (isto é, ao nível de totalização mais abrangente). De certo modo, contudo, mesmo no dia a dia, nós estamos sempre, implicitamente, totalizando; estamos sempre trabalhando com totalidades de maior ou menor abrangência.



Para trabalhar dialeticamente com o conceito de totalidade, é muito importante sabermos qual é o nível de totalização exigido pelo conjunto de problemas com que estamos nos defrontando; e é muito importante, também, nunca esquecermos que a totalidade é apenas um *momento* de um processo de totalização (que, conforme já advertimos, nunca alcança uma etapa definitiva e acabada). Afinal, a dialética – maneira de pensar elaborada em função da necessidade de reconhecermos a constante emergência do *novo* na realidade humana – negar-se-ia a si mesma, caso cristalizasse ou coagulasse suas sínteses, recusando-se a revê-las, mesmo em face de situações modificadas.

A modificação do todo só se realiza, de fato, após um acúmulo de mudanças nas partes que o compõem. Processam-se alterações setoriais, quantitativas, até que se alcança um ponto crítico que assinala a transformação qualitativa da totalidade. É a lei dialética da *transformação da quantidade em qualidade*. Voltaremos a falar dessa lei. Por enquanto, o que devemos sublinhar é que a modificação do todo é mais complicada que a modificação de cada um dos elementos que o integram. E devemos sublinhar outra coisa: cada totalidade tem sua maneira diferente de mudar; as condições da mudança variam dependendo do caráter da totalidade e do processo específico do qual ela é um momento.

Vejamus um exemplo. Observemos a sociedade brasileira. Podemos analisá-la em três níveis distintos. Num primeiro nível, podemos estudar seu regime ju-



rídico-político, suas leis, suas instituições, seu sistema administrativo, a estrutura do seu Estado. Num segundo nível, podemos mergulhar mais fundo e procurar examinar a história da sociedade brasileira, a relação existente entre sua vida política, seus problemas sociais e sua economia; podemos encará-la como *formação socioeconômica*. E, finalmente, num terceiro nível, mais geral e mais abstrato, podemos fixar nossa atenção no *modo de produção* que se acha na base da formação socioeconômica existente.

Na prática, não é possível separar inteiramente as questões que se apresentam num desses níveis das questões que se manifestam nos outros dois; afinal, concretamente, elas são elementos de uma mesma realidade global, que é a sociedade brasileira. No entanto, focalizada no plano de cada uma das diversas totalizações mencionadas, essa realidade nos revela aspectos distintos, que nos ajudam a compor sua verdadeira fisionomia e a orientar de maneira mais realista nossa atividade tendente a transformá-la.

Em 1964, quando foi deposto o presidente João Goulart, e em 1968, quando foi decretado o Aí-5, o Brasil sofreu uma importante modificação (em dois episódios): mudou o seu regime jurídico-político. Era necessário reconhecer a mudança qualitativa *dessa totalidade*, para extrair todas as consequências que se impunham, no plano estratégico (e não ficar se iludindo com a ideia de que tinha ocorrido uma mera “quartelada” cujos efeitos seriam passageiros). Ao mesmo tem-



po, porém, era preciso observar que, como formação socioeconômica, o Brasil não sofrera nenhuma alteração significativa em 1964 ou em 1968. A formação socioeconômica, como totalidade, não muda no mesmo ritmo que o regime jurídico-político.

Ao longo destas últimas décadas, num ritmo bem mais lento que o do regime jurídico-político, a nossa formação socioeconômica está se modificando; em certos aspectos, com o crescimento econômico, com o avanço da industrialização, com a modernização conservadora (promovida de “cima” para “baixo”), a nossa formação socioeconômica já mudou bastante e assumiu, inclusive, características *qualitativamente* novas. O que se passa, entretanto, com o modo de produção capitalista no Brasil? Ele apresenta sinais de que está na iminência de sofrer alguma alteração *qualitativa*? Está na iminência de ser modificado *como totalidade*? Em vão, os revolucionários impacientes, acicatados pela pressa pequeno-burguesa, cansam-se na busca de indícios de que a “grande crise” do modo de produção capitalista no Brasil está próxima; tudo indica que esse modo de produção continua bastante forte.

Temos, então, três totalidades, elaboradas em três níveis diversos, exprimindo três processos diferentes de totalização e nos revelando três aspectos distintos (todos os três importantíssimos) da mesma realidade brasileira.





A CONTRADIÇÃO E A MEDIAÇÃO

A esta altura da nossa exposição, o leitor pode indagar: como é que eu posso ter a certeza de que estou trabalhando com a totalidade correta, de que estou fazendo a totalização adequada à situação em que me encontro? A única resposta possível a esta pergunta se arrisca a ser decepcionante: não há, no plano puramente teórico, solução para o problema. A teoria é necessária e nos ajuda muito, mas por si só não fornece os critérios suficientes para estarmos seguros de agir com acerto. Nenhuma teoria pode ser tão boa a ponto de nos evitar erros. A gente depende, em última análise, da prática – especialmente da *prática social* – para verificar o maior ou menor acerto do nosso trabalho com os conceitos (e com as totalizações).

A teoria nos ajuda fornecendo importantes indicações. Em relação à totalidade, por exemplo, a teoria dialética recomenda que prestemos atenção ao “re-



cheio” de cada síntese, quer dizer, às contradições e mediações concretas que a síntese encerra.

Na investigação científica da realidade, começamos trabalhando com conceitos que são, ainda, sínteses muito abstratas. Marx dá o exemplo da *população*. A população é um todo, mas o conceito de população permanece vago se não conhecemos as classes de que a população se compõe. Só podemos conhecer concretamente as classes, entretanto, se estudarmos os elementos sobre os quais elas se apoiam, na existência delas, tais como o trabalho assalariado, o capital etc. Tais elementos, por sua vez, supõem o comércio, a divisão do trabalho, os preços etc. “Se começo pela população, portanto, tenho uma representação caótica do conjunto; depois, através de uma determinação mais precisa, por meio de análises, chego a conceitos cada vez mais simples. Alcançado tal ponto, faço a viagem de volta e retorno à população. Dessa vez, contudo, não terei sob os olhos um amálgama caótico e sim uma totalidade rica em determinações, em relações complexas.” Esse texto de Marx é de grande interesse para nós. O ponto de partida – observemos – não é um conceito rudimentar: é uma expressão que designa, ainda confusamente, uma realidade complicada. A análise, portanto, só pode ser orientada com base em uma síntese (mesmo precária) anterior. Uma certa compreensão do todo precede a própria possibilidade de aprofundar o conhecimento das partes.



Mas o texto ainda diz mais: por análise, eu de-componho e recomponho o conhecimento indicado na expressão que me serviu de ponto de partida. No fim, realizada a viagem do mais complexo (ainda abstrato) ao mais simples e feito o retorno do mais simples ao mais complexo (já concreto), a expressão *população* passa a ter um conteúdo bem determinado. O concreto, portanto, é o *resultado de um trabalho*. “O concreto” – insiste Marx – “é concreto porque é a síntese de várias determinações diferentes, é unidade na diversidade.”

A concepção de Marx, segundo a qual o conhecimento não é um *ato* e sim um *processo*, desenvolveu-se em polêmica contra a concepção *irracionalista*. Os irracionalistas consideram a *intuição* um instrumento privilegiado do conhecimento humano; para eles, o que é “sacado” intuitivamente já possui valor de verdade, de modo que não existe nenhum motivo para nós trilharmos o trabalhoso caminho indicado por Marx: a impressão genérica obtida no ponto de partida já nos basta. O irracionalismo desestimula o ser humano a realizar o paciente esforço de ir além da aparência, em busca da essência dos fenômenos. E as “totalidades” dos irracionalistas permanecem um tanto vazias, não têm um “recheio” definido.

A dialética é muito mais exigente do que o irracionalismo. Para reconhecer as totalidades em que a realidade está efetivamente articulada (em vez de inventar totalidades e procurar enquadrar nelas a realidade),



o pensamento dialético é obrigado a um paciente trabalho: é obrigado a identificar, com esforço, gradualmente, as contradições concretas e as mediações específicas que constituem o “tecido” de cada totalidade, que dão “vida” a cada totalidade.

“A dialética” – observa Carlos Nelson Coutinho – “não pensa o todo negando as partes, nem pensa as partes abstraídas do todo. Ela pensa tanto as contradições entre as partes (a diferença entre elas: o que faz de uma obra de arte algo distinto de um panfleto político) como a união entre elas (o que leva a arte e a política a se relacionarem no seio da sociedade enquanto totalidade).”

Os irracionalistas, implicitamente, dispensam-nos desse esforço. Quem achar que já “sacou” intuitivamente o todo não precisará examinar cuidadosamente as partes. Mas também não terá uma compreensão clara das conexões e conflitos internos e ficará com uma totalidade um tanto nebulosa.

Já Hegel criticava a concepção irracionalista que seu ex-amigo Schelling adotara da totalidade (do absoluto), dizendo que se tratava de uma noite na qual todas as vacas eram pardas.

Para que o nosso conhecimento avance e o nosso laborioso (e interminável) descobrimento da realidade se aprofunde – quer dizer: para podermos ir além das aparências e penetrar na essência dos fenômenos – precisamos realizar operações de síntese e de análise que



esclareçam não só a dimensão imediata como também, e sobretudo, a dimensão *mediata* delas.

A experiência nos ensina que em todos os objetos com os quais lidamos existe uma dimensão imediata (que nós percebemos imediatamente) e existe uma dimensão *mediata* (que a gente vai descobrindo, construindo ou reconstruindo aos poucos). Vejamos, por exemplo, este livrinho sobre a dialética que está nas mãos do leitor: é uma realidade imediata, palpável, legível; um conjunto de folhas impressas com símbolos gráficos. Mas não é só isso. Se o leitor parar um pouco para pensar sobre ele, verificará que o fato de o livro estar em suas mãos passa por uma série de *mediações*, é um fato que está *mediatizado* por outros fatos e por diversas ações humanas. A mediação mais próxima a ser reconstituída é a do deslocamento do livro: como foi que ele veio parar nas mãos do leitor? O leitor comprou-o numa livraria? Recebeu-o de presente? Está lendo o volume numa biblioteca? Há também uma mediação subjetiva: qual foi o motivo que levou o leitor a se interessar pelo livrinho? Por que este livro e não outro? Quando e como o leitor passou a ter a impressão ou a convicção de que o assunto do livro era digno de atenção e valia a pena lê-lo? Quais foram as experiências pessoais e os condicionamentos culturais que o levaram a isso?

Somente levando em conta essas (e outras) mediações é que poderemos avaliar corretamente toda a



significação do fato de o livro estar, agora, neste imediato momento, nas mãos do leitor.

As mediações, entretanto, obrigam-nos a refletir sobre outro elemento insuprimível da realidade: as *contradições*. Há muita confusão em torno da palavra *contradição*. Desde que Hegel expôs pela primeira vez os fundamentos do método dialético, uma das principais objeções formuladas contra ele – uma objeção até hoje repetida – é a de que o conceito de *contradição* usado pelos dialéticos estaria errado.

Durante séculos, a hegemonia do pensamento metafísico nos acostumou a reconhecermos somente um tipo de contradição: a contradição lógica. A lógica, como toda ciência, ocupa-se da realidade apenas em um determinado nível; para alcançar resultados rigorosos, ela limita o seu campo e trata de uma *parte* da realidade. As leis da lógica são certamente válidas, no campo delas; e – nesse campo de validade – a contradição é a manifestação de um defeito no raciocínio.

Existem, porém, dimensões da realidade humana que não se esgotam na disciplina das leis lógicas. Existem aspectos da realidade humana que não podem ser compreendidos isoladamente: se queremos começar a entendê-los, precisamos observar a conexão íntima que existe entre eles e *aquilo que eles não são*. Henri Lefebvre escreveu, com razão: “Não podemos dizer ao mesmo tempo que determinado objeto é redondo e é qua-



drado. Mas devemos dizer que o *mais* só se define com o *menos*, que a *dívida* só se define pelo *empréstimo*".

As conexões íntimas que existem entre realidades diferentes criam *unidades contraditórias*. Em tais unidades, a contradição é essencial: não é um mero defeito do raciocínio. Num sentido amplo, filosófico, que não se confunde com o sentido que a lógica confere ao termo, a *contradição* é reconhecida pela dialética como princípio básico do movimento pelo qual os seres existem. A dialética não se contrapõe à lógica, mas vai além da lógica, desbravando um espaço que a lógica não consegue ocupar.

Para desbravar esse novo espaço, a dialética modifica os instrumentos conceituais de que dispõe: passa a trabalhar, frequentemente, com *determinações reflexivas* e procura promover uma "fluidificação dos conceitos". Não se assuste com essas expressões, leitor; vamos explicá-las no próximo capítulo.







A “FLUIDIFICAÇÃO” DOS CONCEITOS

Marx pretendia escrever um livro, explicando sua concepção da dialética. Chegou a anunciar o projeto, em dezembro de 1875, numa carta a Joseph Dietzgen. Mas os trabalhos de preparação e redação de *O capital* não lhe deixaram tempo para isso.

O capital contém muitos elementos preciosos para estudarmos como Marx entendia e aplicava a dialética. Há, inclusive, estudos importantes sobre a dialética n’*O capital*: podemos lembrar, por exemplo, os estudos dos soviéticos Rudin, Rosental e Iliênkov, do polonês Rosdolsky, do tcheco Zeleny e do sueco Helmut Reichelt. Por mais importantes que sejam, contudo, esses estudos são interpretações polêmicas, que não podem substituir a exposição da dialética como método, anunciada em 1875 a Dietzgen e jamais escrita. É compreensível, portanto, que até hoje existam muitas discussões sobre a dialética de Marx. Quais são, pre-



cisamente, suas características essenciais? Quais são, precisamente, suas relações com a dialética de Hegel? Alguns pontos foram devidamente esclarecidos pelo próprio Marx, quando ele falou de diferenças fundamentais entre seu método e o de Hegel, decorrentes do fato de Hegel ser *idealista* e ele ser *materialista*. Hegel descrevia o processo global da realidade da seguinte maneira: a Ideia Absoluta assumiu a imperfeição (a instabilidade) da matéria, desdobrou-se em uma série de movimentos que a explicitavam e realizavam, para, afinal, com a trajetória ascensional do ser humano, iniciar – enriquecida – seu retorno a si mesma. Essa descrição – que é claramente *idealista* – supõe o conhecimento do ponto de partida e do ponto de chegada do movimento da realidade. Quer dizer: é a descrição do processo da realidade como uma totalidade fechada, “redonda”. Marx, como *materialista*, não podia aceitar essa descrição: para ele, o processo da realidade só podia ser encarado como uma totalidade aberta, quer dizer, através de esquemas que não pretendessem “reduzir” a infinita riqueza da realidade ao conhecimento.

Para dar conta do movimento infinitamente rico pelo qual a realidade está sempre assumindo formas novas, os conceitos com os quais o nosso conhecimento trabalha precisam aprender a ser “fluidos”. Hegel, com a dialética dele, lançou as bases para a “fluidificação” dos conceitos; em Hegel, no entanto, a “fluidificação” ficava limitada pelo caráter excessivamente abstrato do



quadro global (totalidade) da história humana. Isso se vê, por exemplo, no uso do conceito de *natureza humana*: em Hegel, o ser humano que promovia o movimento da história era uma abstrata “autoconsciência”, ligada à tal da Ideia Absoluta, praticamente desvinculada dos problemas que afetam o *corpo* dos homens, de modo que a “natureza humana”, tal como Hegel a entendia, era idealizada, tinha muito pouco de “natureza” e por isso lhe faltava uma dimensão histórica mais concreta. Marx, por sua vez, conseguiu “fluidificar” muito mais radicalmente o conceito de *natureza humana*. Para Marx, o homem tinha um corpo, uma dimensão concretamente “natural”, e por isso a *natureza humana* se modificava materialmente, na sua atividade física sobre o mundo: “ao atuar sobre a natureza exterior, o homem modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza”. O movimento autotransformador da *natureza humana*, para Marx, não é um movimento espiritual (como em Hegel) e sim um movimento material, que abrange a modificação não só das formas de trabalho e organização prática de vida, mas também dos próprios órgãos dos sentidos: o olho humano passou a ver coisas que não enxergava antes, o ouvido humano foi educado pela música para ouvir coisas que não escutava antes etc. “A formação dos cinco sentidos” – escreveu Marx – “é trabalho de toda a história passada.”

A *natureza humana*, por conseguinte, conforme o conceito que Marx tem dela, só existe na história, num



processo global de transformação, que abarca *todos* os seus aspectos. E a história, em seu conjunto, "não é outra coisa senão uma transformação contínua da natureza humana" (conforme se lê na *Miséria da filosofia*).

A essa altura da nossa explicação do conceito marxista de *natureza humana*, entretanto, uma pergunta se impõe: se a natureza humana se transforma globalmente e de modo contínuo ao longo da história, por que continuar a empregar o conceito de natureza humana? Como ele poderia corresponder a algo de *constante*, capaz de justificá-lo? Como poderia haver algo em comum entre nós, homens do século XX, e, por exemplo, os gregos do século V antes de Cristo?

Marx não reconhece a existência de nenhum aspecto da realidade humana situado *acima* da história ou *fora* dela; mas admite que determinados aspectos da realidade humana perduram *na* história. Exatamente porque o movimento da história é marcado por superações dialéticas, em todas as grandes mudanças há uma negação mas, ao mesmo tempo, uma preservação (e uma elevação em nível superior) daquilo que tinha sido estabelecido antes. Mudança e permanência são *categorias reflexivas*, isto é, uma não pode ser pensada sem a outra. Assim como não podemos ter uma visão correta de nenhum aspecto estável da realidade humana se não soubermos situá-lo dentro do processo geral de transformação a que ele pertence (dentro da totalidade dinâmica de que ele faz parte), também não podemos avaliar



nenhuma mudança concreta se não a reconhecermos como mudança de um *ser* (quer dizer, de uma realidade articulada e provida de certa capacidade de durar).

Marx não era Heráclito, o Obscuro. Ele sabia que, quando um homem se banha duas vezes num determinado rio, é inegável que da segunda vez o homem terá mudado, o rio também terá sofrido alterações, mas apesar das modificações o homem será o mesmo homem (e não um outro indivíduo qualquer) e o rio será o mesmo rio (e não um outro rio qualquer). Por isso, Marx empregou o conceito de *natureza humana*.

Para Marx, a "fluidificação" dialética dos conceitos não tinha nada a ver com o "relativismo" e não podia, em nenhum momento, ser confundida com ele. Num escrito de 1857, Marx lembrou o caso da arte grega do século V a.C. que refletia as condições sociais de Atenas, naquele momento, e no entanto continuava a ter algo a dizer a seres humanos que viviam em outros países, em outros tempos, com outro nível de desenvolvimento das forças produtivas, outras relações de produção, vinte e quatro séculos mais tarde. O exemplo da epopeia e da tragédia dos antigos gregos mostrava que a dimensão histórica de certas criações humanas não as impede de perdurar e nem as reduz a uma eficácia momentânea, limitada. A mesma vitalidade demonstrada pela arte grega, aliás, pode ser encontrada em certas ideias e observações de Aristóteles, em alguns dos conceitos criados por ele: as criações mais signi-



ficativas do espírito humano e da atividade prática do homem se incorporam ao processo da história da humanidade e são capazes, por assim dizer, de continuar “vivas” (mudam as condições históricas, muda a nossa maneira de avaliá-las, mas são elas – e não outras criações do passado – que permanecem presentes no nosso horizonte). Em certo sentido, por conseguinte, podemos dizer que nessas criações excepcionalmente bem-sucedidas dos seres humanos há alguma coisa de verdade absoluta; por isso, o desenvolvimento posterior do conhecimento humano não deixa que elas caiam no esquecimento (porque *precisa* delas). Nenhuma dessas criações pode ser adequadamente compreendida e assimilada pelas épocas que vieram depois delas sem um exame das condições específicas em que cada obra foi elaborada; cada uma delas possui uma ligação essencial com o *momento* da sua gênese; mas, na maneira de expressarem o momento histórico em que nasceram, elas conseguem acrescentar algo ao processo histórico como um todo. A “fluidificação” dos conceitos destinados a tratar dos dois lados dessa realidade só pode ocorrer através da *determinação reflexiva*: os conceitos funcionam como pares inseparáveis. Por isso, a dialética não pode admitir contraposições metafísicas, tais como *mudança/permanência*, ou *absoluto/relativo*, ou *finito/infinito*, ou *singular/universal*, etc. Para a dialética, tais conceitos são como “cara” e “coroa”: duas faces da mesma moeda.





AS LEIS DA DIALÉTICA

Nos últimos anos de vida de Marx, enquanto ele se esforçava para tentar acabar de escrever *O capital*, seu amigo Engels redigiu diversas anotações sobre questões que nos interessam, relativas à dialética. Marx apoiou Engels nas observações que este desenvolvia (e que continuou a desenvolver após a morte do autor d'*O capital*).

A grande preocupação de Engels era defender o caráter *materialista* da dialética, tal como Marx e ele a concebiam. Era preciso evitar que a dialética da história humana fosse analisada como se não tivesse *absolutamente nada* a ver com a natureza, como se o homem não tivesse uma dimensão irredutivelmente *natural* e não tivesse começado sua trajetória na natureza. Uma certa dialética na natureza (ou pelo menos uma pré-dialética) era, para Marx e para Engels, uma condição prévia para que pudesse existir a dialética humana.



Engels concentrou, então, sua atenção no exame dos princípios daquilo que ele chamou de “dialética da natureza” e chegou à conclusão de que as leis gerais da dialética (comuns tanto à história humana como à natureza) podiam ser reduzidas, no essencial, a três:

- 1) lei da passagem da quantidade à qualidade (e vice-versa);
- 2) lei da interpenetração dos contrários;
- 3) lei da negação da negação.

A primeira lei se refere ao fato de que, ao mudarem, as coisas não mudam sempre no mesmo ritmo; o processo de transformação por meio do qual elas existem passa por períodos lentos (nos quais se sucedem pequenas alterações quantitativas) e por períodos de aceleração (que precipitam alterações qualitativas, isto é, “saltos”, modificações radicais). Engels dá o exemplo da água que vai esquentando, até alcançar cem graus centígrados e ferver, quando se precipita a sua passagem do estado líquido ao estado gasoso.

A segunda lei é aquela que nos lembra que tudo tem a ver com tudo, os diversos aspectos da realidade se entrelaçam e, em diferentes níveis, dependem uns dos outros, de modo que as coisas não podem ser compreendidas isoladamente, uma por uma, sem levarmos em conta a conexão que cada uma delas mantém com coisas diferentes. Conforme as conexões (quer dizer, conforme o *contexto* em que ela esteja situada), prevalece, na coisa, um lado ou o outro da sua realidade



(que é intrinsecamente contraditória). Os dois lados se opõem e, no entanto, constituem uma unidade (e por isso essa lei já foi também chamada de *unidade e luta dos contrários*).

A terceira lei dá conta do fato de que o movimento geral da realidade *faz sentido*, quer dizer, não é absurdo, não se esgota em contradições irracionais, ininteligíveis, nem se perde na eterna repetição do conflito entre teses e antíteses, entre afirmações e negações. A afirmação engendra necessariamente a sua negação, porém a negação não prevalece como tal: tanto a afirmação como a negação são superadas e o que acaba por prevalecer é uma síntese, é a *negação da negação*.

Essas leis já se achavam em Hegel; Engels procurou resgatá-las do idealismo hegeliano e dar-lhes um sentido claramente materialista. Expondo, simplificada, algumas das noções básicas da dialética, Engels teve um imenso êxito e exerceu uma influência notável no pensamento de várias gerações de operários conscientes e militantes socialistas. A polêmica de Engels contra Dühring se tornou um marco na história das ideias do movimento operário.

A experiência que foi sendo adquirida pelo movimento socialista ao longo do século XX mostrou que as formulações de Engels – embora brilhantes e didáticas – possuem certas limitações.

As leis da dialética não se deixam reduzir a três e essa redução, tal como Engels a realizou, tem algo



de arbitrário. Os princípios da dialética se prestam mal a qualquer codificação. Um código, por definição, articula as leis, fixa as leis em artigos (artigo primeiro, artigo segundo etc.). Como poderiam, porém, ser fixadas em artigos as leis de uma filosofia da mudança, de uma concepção do mundo segundo a qual existe sempre alguma coisa de novo sob o sol?

Outra limitação: os exemplos usados por Engels para esclarecer o funcionamento das leis da dialética eram todos extraídos das ciências da natureza. Por quê? Porque nas ciências exatas – dizia ele – as quantidades podem ser medidas e a demonstração pode se tornar mais convincente. Esse procedimento, entretanto, acabou sendo aproveitado por tendências políticas e ideológicas que, no interior do movimento socialista, sabotaram o aprofundamento da dialética (por exemplo, as tendências das quais Stálin foi o representante mais poderoso). Falaremos, mais adiante, dos problemas que vieram a se manifestar, ao longo do século XX, na história da dialética. Por ora, vamos nos limitar, aqui, a lembrar que a dialética parte do reconhecimento do fato de que o processo de autocriação do homem introduziu na realidade uma dimensão nova, cujos problemas exigem um enfoque também novo. O terreno em que a dialética pode demonstrar decisivamente aquilo de que é capaz não é o terreno da análise dos fenômenos quantificáveis da natureza e sim o da história humana, o da transformação da sociedade.



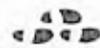
Evidentemente, o que acaba de ser dito a respeito das limitações das formulações de Engels sobre as leis da dialética não significa que as referidas leis sejam falsas e devam ser esquecidas; significa apenas que elas devem ser utilizadas com as devidas precauções. Engels era um pensador dialético de grandes méritos. Em sua obra existem elementos que podemos invocar em favor da advertência que fizemos, quanto à profunda diferença que existe entre a dialética na natureza e a dialética na história humana.

No *Anti-Dühring*, por exemplo, Engels dá um caso de passagem da quantidade à qualidade ocorrido na história (um caso observado por Napoleão Bonaparte). Napoleão analisou as lutas entre a cavalaria francesa, bem organizada e disciplinada, e a cavalaria dos mamelucos (que eram hábeis cavaleiros, dispunham de excelentes cavalos, mas eram indisciplinados). E tinha dito: "Dois mamelucos derrotavam seguramente três franceses; cem mamelucos enfrentavam, em igualdade de condições, cem franceses; trezentos franceses venciam trezentos mamelucos; e mil franceses derrotavam, inevitavelmente, 1500 mamelucos".

Esse exemplo é de enorme utilidade para nós. Se o compararmos ao exemplo da água que ferve aos cem graus e passa do estado líquido ao gasoso, perceberemos que ambos são casos de passagem da quantidade à qualidade, porém são fenômenos de naturezas muito diferentes. No caso da água, temos um fenômeno fi-



sico, que não depende da vontade humana. No caso do confronto das duas cavalarias, temos um processo que depende da organização, isto é, depende de fatores subjetivos, de decisões e escolhas. Um processo que comporta alternativas e depende de iniciativas.





VIII

O SUJEITO E A HISTÓRIA

Depois da morte de Marx (em 1883) e de Engels (em 1895), o desenvolvimento do pensamento dialético não se interrompeu e prosseguiu seu acidentado caminho. No final do século XIX, o socialista alemão Eduard Bernstein (1850-1932) passou a criticar os escritos de Marx, sustentando que o capitalismo estava mais forte do que nunca, que as previsões do *Manifesto comunista* (de 1848) tinham falhado, de modo que era preciso submeter a uma rigorosa revisão os princípios que Marx tinha defendido. E a dialética, segundo o *revisionista* Bernstein, era “o elemento pérfido na doutrina marxista, o obstáculo que impede qualquer apreciação lógica das coisas”. Bernstein preconizou, então, um abandono da dialética, da herança hegeliana do marxismo, e um retorno a Kant.

Na ocasião, as posições de Bernstein foram criticadas e recusadas pela direção do principal partido so-

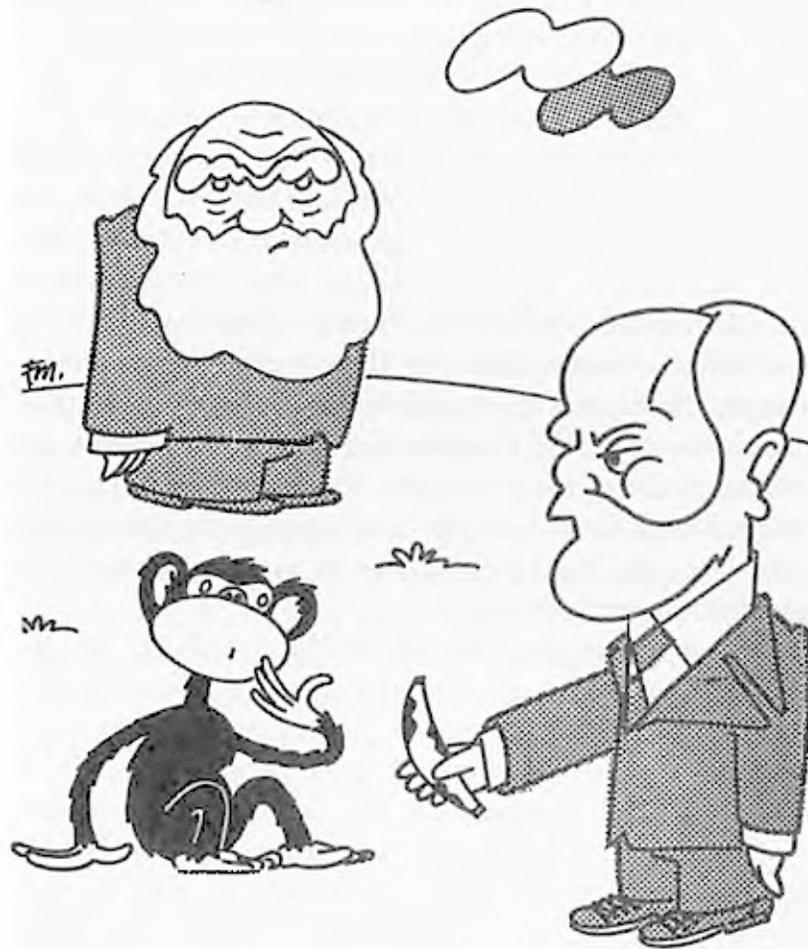


cialista do começo do século XX: o Partido Social-Democrático Alemão. As posições que venceram no debate foram as de Karl Kautsky (1854-1938). Mas Kautsky também não era um autêntico dialético: ele confundia a dialética com o evolucionismo e às vezes se mostrava muito mais um discípulo de Darwin do que um discípulo de Marx (e tendia a considerar a história da humanidade uma mera parte da história global da natureza).

A primeira geração de teóricos socialistas que veio depois da geração de Marx e Engels não conseguiu assimilar a dialética. O próprio genro de Marx, o cubano Paul Lafargue (1842-1911), publicou um livro intitulado *O determinismo econômico de Karl Marx*, que contribuiu para o fortalecimento, na consciência dos socialistas, de uma versão *antidialética* da concepção materialista da história.

Nas duas primeiras décadas do século XX, difundiu-se entre os socialistas a ideia – falsa – de que, segundo Marx, os “fatores econômicos” provocavam, de maneira mais ou menos automática, a evolução da sociedade (sem que os homens – sujeitos do efetivo movimento da história – tivessem um espaço significativo para tomarem suas iniciativas). Essa concepção facilitava a infiltração de tendências políticas *oportunistas* no movimento socialista: quem não enxerga nada que dependa da sua ação tende facilmente a instalar-se na passividade (tende a contemplar a história, em vez de fazê-la).





Kautsky e o evolucionismo. Ao fundo, Darwin.



Houve revolucionários que reagiram contra a deformação da concepção marxista da história. Rosa Luxemburgo (1871-1919) e Lênin (1870-1924) se destacaram na revalorização da dialética. Invocando uma frase de Engels no *Anti-Dühring*, Rosa sustentou que a história mundial se achava em face de um dilema: ou o socialismo vencia ou o imperialismo arrastaria a humanidade (como na Roma antiga) à decadência, à destruição, à barbárie. É possível que os termos do dilema tenham sido exagerados por Rosa, por influência da situação, do momento em que ela escrevia (Rosa estava presa, em 1915, e a Primeira Guerra Mundial tinha começado). De qualquer maneira, o dilema ajudou os militantes socialistas a compreenderem que a concepção marxista (dialética) da história não assegurava nenhum resultado preestabelecido.

Lênin, por seu lado, desde 1902, no livro *Que fazer?*, empenhou-se apaixonadamente, no plano da teoria política, em abrir espaços para a iniciativa do sujeito revolucionário (e especialmente para a iniciativa da vanguarda do proletariado). Em seus estudos da obra de Hegel, em 1914, Lênin atribuiu imensa importância à herança hegeliana do marxismo e advertiu que, sem assimilar plenamente os ensinamentos contidos na *Lógica* de Hegel, nenhum marxista poderia entender inteiramente *O capital* de Marx.

Os estudos da obra de Hegel e as reflexões sobre o método dialético foram de grande valia para Lênin em



sua análise do imperialismo e na elaboração estratégica que o levou a liderar a tomada do poder na Rússia, em 1917, pelos bolchevistas. O novo poder soviético despertou entusiasmo em círculos revolucionários e progressistas do mundo inteiro: era uma demonstração *prática das possibilidades concretas* que estavam ao alcance do sujeito humano disposto a transformar o mundo.

Importantes marxistas dos anos 1920 e 1930 encontraram nas ideias de Lênin e sobretudo em suas realizações práticas, elementos que os impulsionaram em seus esforços para levar adiante o desenvolvimento da dialética. Esboçou-se um vigoroso movimento teórico que pretendia superar definitivamente as deformações antidialéticas a que tinham sido submetidas certas concepções de Marx no começo do nosso século. As tentativas de confundir o marxismo com o “materialismo vulgar” ou com o “determinismo econômico” foram inteligentemente criticadas.

O húngaro Georg Lukács (1885-1971) advertiu: “Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa: é o ponto de vista da totalidade”. Somente o ponto de vista da totalidade, segundo Lukács, permite à dialética enxergar, por trás da aparência das “coisas”, os *processos e inter-relações* de que se compõe a realidade. Somente o ponto de vis-



ta da totalidade permite que se veja no real um “jorrar ininterrupto de novidade qualitativa”.

O italiano Antonio Gramsci (1891-1937) caracterizou o marxismo como um “historicismo absoluto”. Para ele, o fatalismo determinista pode se tornar uma força de resistência moral, pode ajudar o revolucionário a perseverar na luta, pode ajudar a organização revolucionária a manter a sua coesão interna nos períodos marcados por uma sucessão de graves derrotas. Nesse sentido, Gramsci se dispõe até a fazer-lhe um “elogio fúnebre”, reconhecendo a função histórica do determinismo, porém “enterrando-o com todas as honras”, pois se o determinismo persistir dificultará sempre o desenvolvimento do espírito crítico e da criatividade entre os revolucionários.

O materialismo histórico de Marx e Engels é constataativo e não normativo: ele reconhece que, nas condições de insuficiente desenvolvimento das forças produtivas humanas e de divisão da sociedade em classes, a economia tem imposto, em última análise, opções estreitas aos homens que fazem a história. Isso não significa que a economia seja o sujeito da história, que a economia vai dominar eternamente os movimentos do sujeito humano. Ao contrário: a dialética aponta na direção de uma libertação mais efetiva do ser humano em relação ao cerceamento de condições econômicas ainda desumanas.





Ag. Keystone

Georg Lukács



O alemão Walter Benjamin (1892-1940), aliás, lembrou que a história, tal como ela veio se desenrolando até o presente, está impregnada de violência, de opressão, de barbárie; e é exatamente por isso que a tarefa do teórico do materialismo histórico não pode ser pensar uma espécie de prolongamento “natural” dessa história, não pode ser promover a continuidade daquilo que essa história produziu, limitando-se a transmitir seus produtos de mão em mão. Um espírito dialético – escreveu Benjamin, através de uma sugestiva imagem – insiste em “escovar a história a contrapelo”.

Infelizmente, os esforços de Lukács, Gramsci, Walter Benjamin e vários outros intelectuais marxistas dos anos 1920 e 1930 foram contrariados por uma tendência antidialética que avançou muito no interior do movimento comunista após a morte de Lênin, em 1924. O principal representante dessa tendência antidialética foi Josef Stálin (1879-1953), que assumiu a direção do PC da URSS e do Estado soviético e exerceu uma enorme influência sobre o movimento comunista mundial.

Stálin era um político de grande talento, mas desprezava a teoria, não a levava a sério: instrumentalizava o trabalho teórico, com espírito pragmático, cínico. Em Marx, Engels e Lênin, a prática exigia um reexame da teoria e a teoria servia para criticar a prática em profundidade, servia para questionar e corrigir a prática. Em Stálin, isso mudou: a teoria perdeu sua capacidade



de criticar a prática e o trabalho teórico ficou reduzido a uma justificação permanente de todas as medidas práticas decididas pela direção do partido comunista.

Stálin considerava Hegel uma expressão “sociológica” do atraso da Alemanha na época da Revolução Francesa e de Napoleão. Ao contrário de Lênin, que estudava Hegel, Stálin tinha uma antipatia imensa pelo patrimônio da herança hegeliana. Em seu raciocínio, Stálin ignorava frequentemente as *mediações*, cuja importância tinha sido sublinhada tanto por Hegel como por Marx. Stálin pensava da seguinte maneira: Zínoviev, Kamenev, Trótsky, Bukhárin e outros têm opiniões “erradas” a respeito de questões importantes; expondo suas opiniões, defendendo-as, eles produzem efeitos daninhos, *objetivamente* tão nocivos como os efeitos que seriam provocados pela ação de sabotadores, espiões, agentes contrarrevolucionários e traidores; portanto, *objetivamente*, eles são sabotadores, espiões, traidores, agentes inimigos – e precisam ser *objetivamente* tratados como tais. Nas coisas que Stálin dizia ou escrevia apareciam, volta e meia, o advérbio “objetivamente” e o adjetivo “objetivo” (ou “objetiva”), precisamente porque ele não encarava dialeticamente a questão do papel da subjetividade na história e tendia a identificar (de modo positivista) “subjetivo” com “arbitrário” e “objetivo” com “científico”. Para se ter uma ideia de como esse modo de pensar e de agir era diferente do de Lênin, basta lembrarmos que Zínoviev, Kamenev,



Trótsky e Bukhárin divergiram de Lênin em questões importantíssimas e nem por isso Lênin os liquidou.

Tal como Engels, Stálin tinha talento para as simplificações didáticas; faltava-lhe, entretanto, a sólida base cultural e teórica de Engels. Stálin retomou de Engels o esquema das “três leis” da dialética, mas “corrigiu-o”. Em seu trabalho *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico* (1938), Stálin sustentou que o método dialético não possuía propriamente três leis gerais e sim “quatro traços fundamentais”, que eram: 1) a conexão universal e a interdependência dos fenômenos; 2) o movimento, a transformação e o desenvolvimento; 3) a passagem de um estado qualitativo a outro; 4) a luta dos contrários como fonte interna do desenvolvimento. Para Stálin, a expressão “negação da negação”, usada por Engels, era muito hegeliana, muito abstrata: não correspondia claramente a um processo que se realizava sempre “do simples ao complexo, do inferior ao superior”. Não bastava que a síntese (a “negação da negação”) fosse qualitativamente distinta tanto da afirmação (tese) como da negação (antítese): ela devia assumir um conteúdo nitidamente positivo, para poder ser aproveitada propagandisticamente na luta política. Nos esquemas de Stálin era assim mesmo: as categorias da reflexão, do estudo e da investigação científica deveriam estar sempre preparadas para ser postas a serviço da propaganda.



A deformação antidialética do marxismo, característica dos tempos de Stálin, influiu poderosamente na educação ideológica de pelo menos duas gerações de comunistas, no mundo inteiro. Essa influência está longe de ter sido suficientemente analisada em suas origens e suprimida em suas consequências. Nikita Khrushchov, quando era secretário-geral do PC da URSS, denunciou, em 1956, o sistema do “culto à personalidade” e as “graves violações da legalidade socialista”, mas não contribuiu em nada para a elaboração de uma interpretação marxista das causas e da exata natureza dos fenômenos que abordava. Os métodos de Stálin foram condenados em termos éticos e passaram a ser combatidos em termos políticos pragmáticos. Como, porém, eles se baseiam numa crassa subestimação da teoria, nunca poderão ser efetivamente superados enquanto não for plenamente recuperada a seriedade do trabalho teórico; e essa seriedade só estará comprovada no dia em que as deformações impostas à dialética marxista no período de Stálin tiverem sido submetidas a uma análise científica e filosófica, a uma investigação historiográfica profunda e convincente.







O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE

IX

As deformações que se desenvolveram na época de Stálin não constituem a única fonte de modos de pensar antidialéticos que se difundem entre os marxistas. Num mundo tão dividido como este em que vivemos, a mera adesão aos princípios teóricos do marxismo nunca pode, evidentemente, funcionar como vacina, imunizando as pessoas contra os males decorrentes de concepções estreitas, unilaterais, preconceituosas. O gênero humano está excessivamente fragmentado, é muito difícil compreendê-lo como *totalidade concreta* (e é muito difícil tomá-lo como base para uma abordagem verdadeiramente universal de certos problemas humanos gerais): os marxistas – da mesma forma que os representantes de outras correntes de pensamento – acabam, assim, muitas vezes, misturando interesses nacionais ou conveniências particulares com a *universa-*



lidade do autêntico ponto de vista marxista. O ingresso do movimento comunista mundial em uma nova fase, na qual se tornou impossível a manutenção da unidade monolítica dos tempos da Internacional Comunista (1919-1943), tornou igualmente muito difícil para os marxistas apoiarem-se numa compreensão do movimento comunista como *totalidade concreta* para resolverem todos os seus problemas teóricos.

Mesmo os indivíduos mais empenhados na luta pela transformação da sociedade se confundem, com frequência, quando falta coesão à *unidade* deles. A falta de coesão diminui, para eles, as possibilidades de *fazerem história* de modo consciente. Diminui as possibilidades de se organizarem e de se reconhecerem na ação da comunidade organizada a que se integraram.

O indivíduo isolado, normalmente, não pode fazer história: suas forças são muito limitadas. Por isso, o problema da organização capaz de levá-lo a multiplicar suas energias e ganhar eficácia é um problema crucial para todo revolucionário. É preciso que a organização não se torne opaca para o indivíduo, que ele não se sinta perdido dentro dela; é preciso que ela não o reduza a uma situação de impotência contemplativa ou a um *ativismo cego*. Se não, o indivíduo fica impossibilitado de atuar revolucionariamente e se sente *alienado* na atividade coletiva. A organização deixa de ser o lugar onde suas forças se multiplicam e passa a ser um lugar onde



elas são neutralizadas ou instrumentalizadas por *outras* forças, orientadas em função de *outros* objetivos.

(Lembremos a frase de Sartre colocada como epígrafe no começo deste livrinho: “A dialética, como lógica viva da ação, não pode aparecer a uma razão contemplativa. [...] No curso da ação, o indivíduo descobre a dialética como transparência racional enquanto ele a faz, e como necessidade absoluta enquanto ela lhe escapa, quer dizer, simplesmente, enquanto os outros a fazem”.)

Para um marxista contemporâneo – mesmo que seja posta de lado a questão da herança stalinista – é extremamente difícil enxergar uma “transparência racional” de sua própria ação no conflito entre a China e a União Soviética, na invasão da Tcheco-Eslováquia pelas tropas do Pacto de Varsóvia, na invasão do Camboja pelo Vietnã, na invasão do Vietnã pela China etc. Qualquer que seja o seu ponto de vista pessoal, ele é levado a ter a impressão de que os acontecimentos estão se precipitando fora do alcance do seu poder de intervir neles como indivíduo.

Por isso, se compreende que um marxista como Louis Althusser tenha chegado a se convencer de que a história é um processo sem finalidade(s) e sem sujeito(s), isto é, um processo mais ou menos automático, cujos movimentos são determinados por estruturas nas quais não existe, concretamente, espaço para as iniciativas do sujeito humano. Essa concepção – ressalvada a ho-



nestidade subjetiva do filósofo francês – reflete uma impotência em face da necessidade de pensarmos dialeticamente as coisas que existem à nossa volta. Se a história ainda está sendo feita, em medida inaceitável, pelos *outros*, então o problema está em passarmos a fazê-la mais decisivamente *nós mesmos*. E, se as formas de organização criadas para isso estão funcionando de maneira insatisfatória, o problema está em ativá-las ou em mudá-las, conferindo-lhes a eficácia que deveriam ter. Althusser preocupou-se sinceramente, ao longo de muitos anos, com essas questões; mas sua concepção da história, que é uma concepção antidialética, não o ajudou a encaminhar nenhuma solução para elas.

O processo de superação do capitalismo pelo socialismo tem assumido formas bem mais complexas do que Marx ou Engels poderiam imaginar. Provavelmente, tais formas ainda vão se tornar mais complicadas neste novo século. E o encaminhamento de soluções dialéticas eficazes para os problemas dessa superação vai depender de opções ainda não realizadas, de caminhos imprevisíveis.

Quaisquer que sejam os caminhos que venham a ser trilhados, entretanto, os indivíduos precisarão se empenhar em elevar o seu nível da consciência crítica, para poderem participar mais efetiva e conscientemente do movimento de transformação da sociedade; e para isso precisarão assimilar melhor e aprofundar o pensamento dialético. Os indivíduos, evidentemente, não



existem à margem da sociedade. O próprio Robinson Crusoe, antes de poder sobreviver isolado na sua ilha, precisou formar-se no convívio organizado com outras pessoas: teve de se *socializar*, aprendendo uma série de coisas imprescindíveis à sua capacidade de subsistir, sozinho. Uma criança, até para nascer, precisa de um pai e de uma mãe; e, se for abandonada e ninguém cuidar dela, morre. O indivíduo, então, *como* dizia Marx, é o ser social; e é tão intrinsecamente social que somente ao longo da sua história *em sociedade* é que o homem, depois de muitos séculos, chegou a se *individualizar* (já que, nas comunidades mais primitivas, os indivíduos não contavam e existiam exclusivamente em função da coletividade a que pertenciam).

Mas a vida social, nos tempos atuais, já pressupõe a existência de indivíduos que alcançaram um razoável grau de autonomia. Algumas comunidades alienadas ainda conseguem, em determinadas circunstâncias, absorver e diluir grande número de indivíduos (fanatizados) no interior delas; mas já avançou bastante nas pessoas a consciência de que cada uma delas tem responsabilidades em relação às outras (e à sociedade em geral), porém possui igualmente responsabilidades em relação a si mesma.

A experiência vem ensinando a um número cada vez maior de indivíduos que há problemas que dependem da pessoa e somente dela e cuja solução não pode ser transferida para nenhuma organização social.



Como escreveu o marxista tcheco Karel Kosik em sua *Dialética do concreto*: “Cada indivíduo – pessoalmente e sem que ninguém possa substituí-lo – tem de formar uma cultura e viver a sua vida”.

Essa compreensão que os indivíduos estão adquirindo cada vez mais concretamente do seu valor intrínseco não enfraquece neles o reconhecimento da necessidade de se associarem, mas cria importantes exigências, novas, quanto ao caráter das associações.

Por um lado, há um número crescente de indivíduos com maior riqueza e complexidade interior; e esses indivíduos experimentam uma necessidade mais imperiosa de superar seus limites como indivíduos, uma necessidade mais imperiosa de se completarem em alguma forma de existência *comunitária*, que os aproxime uns dos outros (sem prejuízo da individualidade deles). Por outro lado, a “racionalização” utilitária do capitalismo e o espírito exageradamente competitivo estimulado pelo *mercado* agravam muito as contradições entre os homens, diminuem a importância das velhas formas tradicionais de *comunidade* (família, vizinhança antiga), criam situações de solidão, desenvolvem frustrações, espalham muita agressividade e insegurança.

A falta de uma compreensão dialética desses problemas e a avidez dos indivíduos pela *comunidade* (por formas de convivência mais profundas) levam as pessoas, com frequência, a aderirem, apaixonadamente, a *sucedâneos* de formas de existência autenticamente



comunitárias (quer dizer, levam-nas a se integrarem em *pseudocomunidades*, em *caricaturas de comunidades*). É o que acontece, por exemplo, com algumas pessoas que passam a militar fanaticamente em organizações de tipo fascista, que se tornam propagandistas em tempo integral de seitas religiosas “salvacionistas”, que viram “formigas” num “formigueiro” qualquer. É também um fenômeno que se manifesta, com gravidade bem menor, no caso de certos grupos de jovens que se irmanam na “curtição” de uma mesma diversão ou de uma moda passageira intensamente vivida.

A falta da dialética e o anseio pela *comunidade*, combinados, podem igualmente influir – e com frequência influem mesmo – no comportamento dos revolucionários. Antes de poder transformar a sociedade na qual nasceu e atua, o revolucionário é em boa parte formado por ela, de modo que seria ingenuidade supor que ele possa permanecer completamente imune aos seus venenos. Muitas, muitíssimas vezes, as ideias revolucionárias se combinam, na mesma pessoa, com sentimentos bastante reacionários e com preconceitos surpreendentemente conservadores. Por isso, não são raros os casos de revolucionários que tendem a transformar a organização em que desenvolvem suas atividades políticas numa espécie de *ídolo sagrado*, que não pode ser submetido a críticas profundas e que deve merecer todos os sacrifícios. Essa atitude, *alienada*, causa graves prejuízos tanto aos indivíduos como



à organização: os revolucionários que “fetichizam” a organização em que atuam deixam de contribuir para que ela se renove e acabam facilitando o agravamento de suas deformações. Na medida em que não aprofundam suficientemente nem o espírito crítico nem a luta permanente pela democratização de todas as relações humanas, esses indivíduos mostram ser, em última análise, maus revolucionários.





SEMENTE DE DRAGÕES

Uma das características essenciais da dialética é o espírito crítico e autocrítico. Assim como examinam constantemente o mundo em que atuam, os dialéticos devem estar sempre dispostos a rever as interpretações em que se baseiam para atuar.

Quando a filha de Marx pediu ao pai para responder a um questionário organizado por ela e lhe perguntou qual era o lema que ele preferia, Marx respondeu: “Duvidar de tudo”.

Para homens engajados num combate permanente, como os marxistas, é difícil colocar em prática esse lema. Com frequência se manifesta entre os marxistas uma tendência que os leva a substituir a *análise concreta das situações concretas* por um conjunto de fórmulas especulativas, por um esquema geral no qual as coisas são enquadradas forçadamente, precipitadamente. Essa



tendência se manifestava já em Hegel, que era idealista, e continuou a se manifestar entre os marxistas.

Na medida em que se deixam influenciar pela tendência mencionada acima, os revolucionários passam a querer transformar o mundo sem se preocuparem suficientemente com a transformação deles mesmos. Com isso, perdem muito da capacidade autocrítica e não conseguem se renovar tanto quanto é necessário.

Diversos críticos, hostis à dialética, têm aproveitado essas deficiências para sustentar que o pensamento dialético despreza o rigor da análise e se presta a “acrobacias” intelectuais. José Guilherme Merquior ainda foi mais longe e chamou a dialética de “dama de costumes fáceis”. Os defensores da dialética não podem se limitar a explicar para o Merquior o verdadeiro alcance dos princípios de Hegel e de Marx; precisam saber *aplicar* esses princípios de maneira consequente, a uma realidade que – conforme reconhecemos – está sempre mudando.

A dialética não dá “boa consciência” a ninguém. Sua função não é tornar determinadas pessoas plenamente satisfeitas com elas mesmas. O método dialético nos incita a revermos o passado à luz do que está acontecendo no presente; ele questiona o presente em nome do futuro, o que está sendo em nome do que “ainda não é” (Ernst Bloch). Um espírito agudamente dialético como o poeta Bertolt Brecht disse uma vez: “O que é, exatamente por ser tal como é, não vai ficar





Marx e o "duvidar de tudo".



tal como está”. Essa consciência da inevitabilidade da mudança e da impossibilidade de escamotear as contradições incomoda os beneficiários de interesses constituídos e os dependentes de hábitos mentais ou de valores cristalizados.

A dialética intranquiliza os comodistas, assusta os preconceituosos, perturba desagradavelmente os pragmáticos ou utilitários. Para os que assumem, consciente ou inconscientemente, uma posição de compromisso com o modo de produção capitalista, a dialética é “subversiva”, porque demonstra que o capitalismo está sendo superado e incita a superá-lo. Para os revolucionários românticos de ultraesquerda, a dialética é um elemento complicador utilizado por intelectuais pedantes, um método que desmoraliza as fantasias irracionalistas, desmascara o voluntarismo e exige que as mediações do real sejam respeitadas pela ação revolucionária. Para os tecnocratas, que manipulam o comportamento humano (mesmo em nome do socialismo), a dialética é a teimosa rebelião daquilo que eles chamam de “fatores imponderáveis”: o resultado da insistência do ser humano em não ser tratado como uma máquina.

É verdade que, em muitos casos, o que tem sido apresentado como dialética não tem passado de mera instrumentalização de algumas ideias de Hegel ou de Marx, mal assimiladas e ainda mais mal utilizadas. Mas a reação potencialmente mais eficaz contra essa deformação é a que provém da autêntica dialética, que está



sempre alerta para enfrentar as imposturas cometidas em seu nome, com o espírito rebelde que lhe é peculiar.

A dialética – observa o filósofo brasileiro Gerd Bornheim – “é fundamentalmente contestadora”. Ninguém conseguirá jamais domesticá-la. Em sua inspiração mais profunda, ela existe tanto para fustigar o conservadorismo dos conservadores como para sacudir o conservadorismo dos próprios revolucionários. O método dialético não se presta para criar cachorrinhos amestrados. Ele é, como disse o argentino Carlos Astrada, “semente de dragões”.

Os dragões semeados pela dialética vão assustar muita gente pelo mundo afora, talvez causem tumulto, mas não são baderneiros inconsequentes; a presença deles na consciência das pessoas é necessária para que não seja esquecida a essência do pensamento dialético, enunciada por Marx na décima primeira tese sobre Feuerbach:

“Os filósofos têm se limitado a *interpretar* o mundo; trata-se, no entanto, de *transformá-lo*.”





SOBRE O AUTOR

Leandro Konder, nascido em Petrópolis, em 1936, tem doutorado em filosofia pela UFRJ (1987), é professor de filosofia da educação na PUC-Rio e autor de mais de vinte livros, entre os quais o romance *Bartolomeu* e os ensaios *O futuro da filosofia da práxis*, *Flora Tristan*, *A poesia de Brecht e a história e Fourier*, *o socialismo do prazer*.



A trajetória da dialética – de sua origem, na Grécia antiga, quando era a arte do diálogo e da discussão, até hoje. Um modo de pensar que, ao privilegiar as contradições da realidade, permite que o sujeito se compreenda como agente e colaborador do processo de transformação constante através do qual todas as coisas existem.

Heráclito, Diderot, Rousseau, Hegel, Marx, Lukács, Gramsci e Walter Benjamin são alguns dos pensadores que você vai encontrar neste livro.

Áreas de interesse: *Filosofia, Política*



editora brasiliense

