Do *logos* apropriado

Roberto Goto[*]

recebido: 06/2014
aprovado: 11/2014

Resumo: *Há, no marxismo, uma tensão entre a empresa de um conhecimento objetivo e impessoal – sem sujeito –, pelo qual a realidade seria apropriada e no qual se reproduziria e/ou se refletiria, e a impossibilidade de fazê-lo sem um trabalho exegético dos escritos de Marx, sobretudo no que diz respeito às ideias que fundamentariam aquele conhecimento, ou seja, que fundariam a ciência marxista. Na medida em que essa ciência é reivindicada e praticada concretamente por sujeitos bem específicos e distintos, cada qual se considerando na posse da (verdadeira) realidade e da verdadeira interpretação dos textos fundadores, a tensão se converte em viva e por vezes mortífera contradição. Parecendo levar em conta o logos heraclitiano, buscando a unidade entre o saber e o conhecer, de um lado, e o ser e o real, de outro, o marxismo não consegue ser mais do que uma apropriação particular desse logos, tentando remediar e redimir essa parcialidade com um dogmatismo patente em seus conflitos internos. Impõe-se, então, a dúvida a respeito da possibilidade de um diálogo que se realize de fato como irmão gêmeo da dialética marxista.*
Palavras-chave*: marxismo, ciência, apropriação, logos, diálogo.*

Abstract: *There is, in the Marxism, a tension between the enterprise of an objective and impersonal knowledge – without subject –, by which the reality would be appropriated and in which it would reproduced and/or reflected itself, and the impossibility to do that without an interpretation about the Marx's writings, over all concerning the ideas that would ground that knowledge, that is, would found the Marxist science. In view of very specific and distinguished subjects vindicate and put that science into practice, everyone considering in possession of the (true) reality and the true interpretation about the founding texts, the tension transforms itself into a lively and sometimes deadly contradiction. Seeming to take into consideration the Heraclitian logos, searching the unity between the wisdom and the knowledge, on*

[*] *Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).*
Em@il: goto@unicamp.br

one hand, and the being and reality, on the other hand, the Marxism doesn't get to be more than a particular appropriation of that logos, trying to remedy and to redeem its partiality with a dogmatism which is manifest in its internal disagreements. It imposes the doubt on the possibility of a dialogue that happens indeed as Marxist dialectics' twin brother.
***Keywords**: Marxism, science, appropriation, logos, dialogue.*

Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.
Heráclito

Na introdução de *Para a crítica da Economia Política,* escrita em 1857, Marx (1974, p. 122-123) adverte que o "método cientificamente exato" da Economia Política é aquele pelo qual o pesquisador se eleva do abstrato ao concreto, "para se apropriar do concreto [real], para reproduzi-lo como concreto pensado". O autor explica que, sendo o concreto "a síntese de muitas determinações", ele "aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação", o que podemos entender da seguinte forma: na ordem do pensamento, o concreto aparece no fim, ou seja, é produto e resultado na medida em que resulta de um processo de síntese, ao passo que na ordem do real ele é o começo, o ponto de partida, pois é a partir dele que se dão a intuição e a representação. É nesse contexto que aparece a crítica a Hegel, o qual, segundo Marx, caiu "na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, e se move por si mesmo".

Em *Ler o Capital*, obra escrita em 1965 com a colaboração de Jacques Rancière e Pierre Macherey, Louis Althusser (1979, p. 41) retoma esse reparo para assinalar e enfatizar que "Marx rejeita a confusão hegeliana da identificação do objeto real com o objeto de conhecimento, do processo real com o processo de conhecimento". Após citar a passagem já referida, comenta:

> Essa confusão, à qual Hegel dá a forma de um idealismo absoluto da história, em seu princípio é tão-somente uma variante da confusão que caracteriza a

> problemática do empirismo. Contra essa confusão, Marx defende a distinção entre o objeto real (o concreto-real, a totalidade real que "subsiste em sua independência no exterior da cabeça (Kopf) antes e depois" da produção do seu conhecimento) e o objeto do conhecimento, produto do pensamento que o produz em si mesmo como concreto-de-pensamento (Gedankenkonkretum), como totalidade-de-pensamento (Gedankentotalität), isto é, como objeto-de-pensamento, absolutamente distinto do objeto-real, do concreto-real, da totalidade-real, cujo concreto-de-pensamento, a totalidade-de-pensamento, o conhecimento proporciona. Marx vai ainda mais além, e mostra que essa distinção diz respeito não apenas a esses dois objetos, mas também a seus próprios processos de produção. Ao passo que o processo de produção de determinado objeto real, de certa totalidade concreto-real (por exemplo, uma nação histórica dada), se passa inteiramente no real, e se efetua segundo a ordem real da gênese real (a ordem de sucessão dos momentos da gênese histórica), o processo de produção do objeto do conhecimento se passa inteiramente no conhecimento, se efetua segundo uma outra ordem, em que as categorias pensadas que "reproduzem" as categorias "reais" não ocupam o mesmo lugar que ocupam na ordem da gênese histórica real, mas lugares inteiramente diversos que lhes são atribuídos por sua função no processo de produção do objeto do conhecimento. (ALTHUSSER, 1979, p. 42)

Como se vê, Althusser relaciona o equívoco hegeliano à "confusão que caracteriza a problemática do empirismo", problemática na qual o processo de conhecimento se caracterizaria como uma *extração*. Em tal caso,

> Conhecer é abstrair a essência do objeto real, cuja posse pelo sujeito chama-se então conhecimento. [...] A abstração empirista, que extrai a essência do objeto real dado, é uma abstração real, que põe o sujeito na posse da essência real. [...] a essência é abstraída dos objetos reais no sentido real de uma extração, como se pode dizer que o ouro é extraído (ou abstraído, portanto separado) da ganga de terra e de areia na qual ele é tomado e contido. (ALTHUSSER, 1979, p. 36)

Essa "concepção empirista do conhecimento", escreve o autor de *Ler o Capital* (p. 38), "tem como sósia a problemática

da visão religiosa da essência na transparência da existência", ou seja, "pode ser pensada como uma variante da concepção da visão, com a simples diferença de que a transparência não é dada nela de súbito, mas é separada de si mesma justamente por esse véu, por essa ganga de impureza, do inessencial que nos furta a essência, e que a abstração põe de lado, por suas técnicas de separação e desoxidação, para nos dar a presença real da essência pura e nua, da qual o conhecimento não é mais que a simples visão."

A "visão religiosa da essência na transparência da existência", por sua vez, tem a ver com o que Althusser chama de "mito religioso da leitura", que está na base de uma concepção que toma o mundo como um livro e, portanto, o conhecimento como a leitura desse livro que é o mundo. Uma vez que, no entender de Althusser (1979, p. 15-16), "a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto em que fale uma voz (o Logos), mas a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas", a ruptura de Marx com esse "mito religioso da leitura" foi uma "necessidade teórica" que assumiu "a forma rigorosa da ruptura com a concepção hegeliana do todo como totalidade 'espiritual', muito precisamente como totalidade expressiva" – na qual "cada parte é pars totalis, imediatamente expressiva do todo que nela habita em pessoa". Em Hegel encontra-se ainda uma "cumplicidade religiosa" entre "o Logos e o Ser; entre esse Grande Livro que era, em seu próprio ser, o Mundo e o discurso do conhecimento do mundo; entre a essência das coisas e sua leitura".

Segundo Althusser (1979, p. 43-44), em contraposição ao processo do conhecimento como extração e leitura da essência (uma concepção que liga e subordina Hegel à "problemática do empirismo"), Marx, fundando um novo "campo de problemática", propõe o processo de conhecimento como um processo de produção. Nesse processo, similar ao de produção de mercadorias, uma "força de pensamento" (à semelhança da força de trabalho) produziria o conhecimento a partir de uma "matéria-prima" (constituída de intuições e representações já dadas pela história e na sociedade), empregando "meios de produção" também histórica e socialmente determinados. Esse processo constituiria uma estrutura própria, um "modo de produção do conhecimento"

definido pela combinação de sua matéria-prima com seus "meios de produção" e por suas relações com outras estruturas da sociedade.

> Trabalhando sobre seu "objeto", o conhecimento não o faz então com o objeto real, mas com sua própria matéria-prima, que constitui, no sentido rigoroso do termo, o seu "objeto" (de conhecimento) que é, desde as formas mais rudimentares do conhecimento, distinto do objeto real – dado que essa matéria-prima está sempre-já, no sentido estrito que lhe dá Marx em O Capital, matéria-prima, isto é, matéria já elaborada, já transformada, precisamente pela imposição da estrutura complexa (sensível-técnico-ideológica) que a constitui como objeto do conhecimento, mesmo o mais falho – como objeto que ele vai transformar, cujas formas ele vai modificar, durante o seu processo de desenvolvimento, para produzir conhecimentos incessantemente transformados, mas que não deixam jamais de recair sobre o seu objeto no sentido de objeto de conhecimento (ALTHUSSER, 1979, p. 44).

Esse processo de produção do conhecimento, descreve Althusser (p. 43), passa-se inteiramente no pensamento, assim como, para Marx, o processo de produção de mercadorias ocorre em sua totalidade "na economia". Essa analogia tem o efeito de reforçar a imagem de um sistema de produção que é material tanto quanto espiritual: o sujeito que conhece não é transcendental, não existe como consciência absoluta, mas é o indivíduo social e historicamente determinado, que se define pelo lugar que ocupa e pela função que desempenha no sistema de produção do conhecimento – lugar e função que dependem das "condições da prática teórica" estabelecidas por esse mesmo sistema.

> Esse sistema de produção teórico, sistema material tanto quanto "espiritual", cuja prática se funda e se articula nas práticas econômicas, políticas e ideológicas existentes, que lhe fornecem direta ou indiretamente o essencial de sua "matéria-prima" – possui uma realidade objetiva determinada. É essa realidade determinada que define os papéis e funções do "pensamento" dos indivíduos singulares, que só podem "pensar" os "problemas" já apresentados ou em condições de ser apresentados; que, pois, põe em funcionamento a sua

> "força de pensamento", assim como a estrutura de um modo de produção econômica põe em funcionamento a força de trabalho dos produtores imediatos, mas no seu modo próprio (ALTHUSSER, 1979, p. 43).

Note-se, a propósito, como se estrutura o discurso althusseriano: "trabalhando sobre o seu 'objeto', o conhecimento..." O sujeito da frase é o próprio conhecimento, o que deve significar que não há propriamente sujeito do conhecimento, pelo menos não um sujeito que constitua o conhecimento. Ao contrário, aqueles que podemos tomar como sujeitos – os "indivíduos singulares", os que pensam, ou seja, os que dispõem de sua "força de pensamento" – é que são constituídos no e pelo processo do conhecimento. Podemos, dessa forma, entender o conhecimento, nessa nossa leitura do texto althusseriano, como um *processo*, um *produto* e, afinal, todo um *modo de produção* – realidades que não são definidas por sujeitos que se encontram fora delas e as constituem, mas esses só se constituem como sujeitos, ou melhor, como produtores de conhecimento, na medida em que se inscrevem e trabalham no interior desse sistema. É o sistema que os define e lhes reserva funções específicas, não o contrário.

Epistemologismo *versus* ontologismo

Em *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, Carlos Nelson Coutinho (1972, p. 184) critica essa posição de Althusser, nela vendo a redução do materialismo dialético "à pura teoria do conhecimento, à epistemologia", o que equivale, na concepção do autor brasileiro, a descartar ou eliminar a dimensão ontológica do marxismo. A "arbitrária 'leitura' de Althusser", dirá Coutinho (p. 197), fazendo referência à interpretação citada linhas atrás, "esconde um sério contrabando ideológico: ele substitui a ontologia e a gnosiologia materialistas do marxismo por uma nova versão da epistemologia neopositivista-estruturalista, colocando no lugar da Razão dialética um fetiche do intelecto manipulador".

Segundo Coutinho (1972, p. 195), ao atacar a "ilusão idealista" de Hegel, Marx "não põe em discussão a tese hegeliana da objetividade da Razão", mas a ela (à ilusão) "contrapõe – limpidamente – a concepção materialista do

reflexo: o pensamento *reproduz* uma realidade cuja existência e cujas leis independem desse mesmo pensamento". Por outras palavras, Marx alude ao "fato de que o pensamento *reproduz* o *sistema de leis ontológicas* exteriores ao pensamento; tais leis não são, como pensa Althusser, uma criação do sujeito, da 'prática teórica' ou do 'modo de produção do pensamento'", porém a reprodução da "essência (a universalidade) que existe no próprio real, independentemente do pensamento" (grifos do autor).

Uma resposta – ou parte de uma resposta – a essas críticas talvez possa ser encontrada no mesmo texto de *Ler o Capital*. O *epistemologismo* de Althusser não fica tão caracterizado quando lemos, por exemplo, a passagem em que ele recusa toda a problemática tradicional da teoria do conhecimento como "filosofia ideológica":

> Aludo precisamente ao que está grupado, na história da filosofia ideológica, sob a rubrica do "problema do conhecimento" ou da "teoria do conhecimento". Afirmo que se trata no caso de filosofia ideológica, pois essa posição ideológica do "problema do conhecimento" é que define a tradição que se confunde com a filosofia idealista ocidental (de Descartes a Husserl, passando por Kant e Hegel). Afirmo que essa posição do "problema" do conhecimento é ideológica na medida mesma em que esse problema foi formulado a partir de sua "resposta", como seu exato reflexo, quer dizer, não como um problema real, mas como o problema que era preciso formular para que a solução ideológica que a ele se queira dar fosse a solução correta. [...] No modo de produção teórico da ideologia (inteiramente diferente, sob esse aspecto, do modo de produção teórico da ciência), a formulação de um problema nada mais é que a expressão teórica das condições que permitem uma solução já produzida fora do processo de conhecimento, porque imposta por instâncias e exigências extrateóricas (por "interesses" religiosos, morais, políticos e outros), de se reconhecer num problema artificial, fabricado para lhe servir ao mesmo tempo de espelho teórico e de justificação prática. (ALTHUSSER, 1979, p. 55)

Já no que se refere à questão da relação entre o objeto de conhecimento e o objeto real, Althusser (1979, p. 73) não abre mão da categoria de *apropriação*, afirmando que, ao produzir o

conhecimento, o... conhecimento apropria-se, por meio do objeto de conhecimento, do objeto real. Nega-se (talvez coerentemente) a buscar e apresentar provas, garantias, ao estilo do empirismo, dessa apropriação. Por outras palavras, se lhe perguntássemos "o que prova, o que garante que há uma apropriação do real pelo conhecimento no processo de produção do conhecimento?", ele não só não responderia como recusaria a pergunta como um problema da "teoria do conhecimento", portanto como parte daquela "filosofia ideológica". Para ele, a questão é outra: trata-se de saber como funciona o discurso científico de modo a produzir o "efeito de conhecimento". Conclui que tal efeito "é produzido como efeito do discurso científico, que só existe como discurso do sistema, isto é, do objeto tomado na estrutura de sua constituição complexa.

Posteriormente, em sua *Sustentação de Tese em Amiens*, datada de 1975, Althusser negará que, com a distinção entre objeto real e objeto de conhecimento, tenha pretendido "fabricar uma 'teoria do conhecimento'"; dirá que tal distinção é necessária para se evitar tanto o nominalismo quanto o idealismo, acrescentando que o pensamento de Marx se define "pelo *primado do objeto real sobre o objeto do conhecimento*" (ALTHUSSER, 1978, p. 155; grifos do autor). Lembrará ainda, "com Marx", que

> o conhecimento do real 'modifica' alguma coisa no real, uma vez que lhe acrescenta justamente seu conhecimento, embora tudo se passe como se esta adição se anulasse no resultado. Como seu conhecimento pertence de antemão ao real, já que não é mais que seu conhecimento, ele só lhe acrescenta alguma coisa sob a condição paradoxal de nada lhe acrescentar, e uma vez produzido é da inteira competência do real e desaparece nele. O processo de conhecimento acrescenta a cada passo do real seu próprio conhecimento, mas a cada passo o real dele se apropria já que ele lhe pertence (ALTHUSSER, 1978, p. 156-157; grifos do autor)[1].

O antinominalismo dessa passagem – para não dizer seu "neorrealismo" – é evidente e explícito, impedindo ou pelo menos dificultando que se classifique a leitura althusseriana como "epistemológica" *tout court*, como quer Coutinho. A conciliação dessa leitura com o ponto de vista ontológico defendido pelo autor lukacsiano permanece no entanto

impraticável na medida em que Althusser (1978, p. 155) insiste na distinção entre objeto real e objeto de conhecimento (em termos spinozanos: "a ideia do círculo não é o círculo, o conceito de cão não ladra"), contrariando a reivindicação de uma unidade entre a realidade e o conhecimento sobre ela (ou, no caso, mais propriamente *dela*) – unidade que, apesar das cautelas de Coutinho (1972, p. 197), significa, em última instância, identidade: "O objeto do pensamento [...] é o próprio objeto real".

Compreende-se a posição – ou reação, quase sempre agressiva – de Coutinho: sua concepção filosófica o aproxima do que Althusser chama de "mito religioso da leitura", atribuindo-o a Hegel. Significativamente, onde Althusser vê uma ruptura radical de Marx com Hegel, Coutinho insiste em notar apenas uma inversão de sinal. No entanto, a análise dessas duas interpretações do texto de Marx permite observar que tanto a leitura epistemológica quanto a ontológica confluem num sentido, pelo menos se considerarmos *reprodução* e *apropriação* como termos e, mais concretamente, processos similares entre si: em relação a algum momento desses processos, cabe pensar na questão da *propriedade*. Por outras palavras, em algum momento do processo de produção do conhecimento, pelo qual o conhecimento reproduz ou se apropria do real (ou pelo qual o objeto real é reproduzido ou apropriado como objeto do conhecimento), algo ou alguém se apropria do conhecimento e, portanto, do real (na forma de conhecimento). Althusser o explicita: trata-se do próprio real – que se apropria do conhecimento que é dele mesmo. Nesse caso, ele joga com o duplo sentido que a preposição "de" assume na frase, o de pertinência e de pertencimento, propriedade: o real como objeto de conhecimento e também como seu "proprietário"; o conhecimento pertence ao real porque é dele que se trata, ele é que está sendo conhecido, e porque retorna a ele, volta a pertencer-lhe. Em suma, esse conhecimento, assim produzido, é duplamente próprio do real: apropriado *a* ele e apropriado *por* ele. Trata-se de uma resposta engenhosa e, ao mesmo tempo, de uma solução absolutamente insatisfatória para quem demanda, justamente, o concreto. Ela faz o leitor girar num círculo abstrato e abstratizante. Se saímos dele e transitamos para a prática social, o que encontramos

concretamente são grupos e indivíduos reivindicando para si a posse, a propriedade desse conhecimento que reproduz o real ou dele se apropria, inclusive o real constituído como processo de produção do conhecimento.

A autoaplicação dessa tese permite – justamente "em tese" – que cada autor se considere na posse da verdade (ou melhor: da realidade) na medida em que possua o conhecimento (esse que "reproduz" a realidade). Entretanto, há aqui um elemento paradoxal: quando se trata do conhecimento que toma a si mesmo como objeto, a referida confluência não impede nem elimina a divergência e a polêmica; nesse caso, ou a verdade (e com ela a realidade) não é una e única, permitindo – e mesmo exigindo – que o conhecimento (sobre o conhecimento) seja ele próprio múltiplo e diverso, ou, sendo una e única, só poderá haver um único conhecimento verdadeiro, ou seja, um único conhecimento digno desse nome; os outros seriam conhecimentos falsos e falsos conhecimentos, isto é, não seriam de fato conhecimentos. Acrescenta-se a isso a dúvida sobre se o conhecimento pode constituir – ou constitui, nas obras citadas – propriamente uma realidade sobre a qual ele mesmo possa se debruçar, reflexivamente.

Coutinho (1972, p. 167), apesar de criticar em Althusser a pretensão de alcançar uma "'leitura' correta de Marx", de apresentar sua obra "como uma exegese aparentemente rigorosa dos textos marxianos", não vai além da via exegético-interpretativa: sua tese de que "o objeto de pensamento é o próprio objeto real" não se baseia em outra prova que não o texto de Marx, mais precisamente em sua interpretação desse texto, a qual o autor, obviamente, considera como a única verdadeira (e não apenas como a mais verdadeira); em suma, Coutinho (também) pretende que o que ele diz está rigorosamente de acordo com o que Marx disse e escreveu. Se há algum argumento ontológico no raciocínio do autor brasileiro, não se trata de uma prova que faça apelo à realidade extratextual, ao concreto real, mas de algo próximo ao "argumento ontológico" no seu sentido teológico-realista, dos filósofos medievais: "O universal", sustenta Coutinho (1972, p. 195), "é um produto da própria realidade" – e, se assim é, não é porque a "própria realidade" o demonstra, mas porque Marx disse. Por outras palavras, se para os realistas medievais os universais têm existência real, para Coutinho sua tese (de que o objeto de

conhecimento é o próprio objeto real) é a própria verdade – isto é, a própria realidade – porque, sendo ela não só o reflexo ou a expressão do que Marx pensou, mas o pensamento mesmo de Marx, e não podendo Marx pensar senão o universal que é produto da própria realidade, então, "ontologicamente", ela (a tese) não pode senão ser o que verdadeiramente é – ou seja, real, a própria realidade.

Althusser (1978, p. 151), ao recorrer a Spinoza e apresentar o conhecimento verdadeiro como autorreferencial (*index sui*), um postulado que prescinde de postular-se, além de insistir na distinção entre objeto de conhecimento e objeto real, abre no discurso um espaço em que as ideias podem arejar-se, em que o pensamento pode aspirar a alguma liberdade, em oposição à dogmatização do marxismo. Não é casual, nesse contexto, que o autor (1978, 156) articule uma analogia entre a distinção acima e outra, feita por Lênin, que separa a "verdade absoluta" da "verdade relativa": assim como a distinção entre esses dois tipos de verdade é vaga, mas suficiente para "impedir a ciência de tornar-se um dogma", a tese althusseriana "sobre a diferença entre objeto real e objeto de conhecimento" é "bastante precisa para se demarcar do idealismo, porém bastante 'vaga', isto é, bastante justa em sua generalidade, para defender a liberdade ativa da ciência contra o seu isolamento nos resultados".

A insistência na distinção entre objeto de conhecimento e objeto real – enfim, o seu *epistemologismo* – parece proporcionar a Althusser um antídoto ao dogmatismo, ao contrário do que sustenta Coutinho (1972, p. 224) quando atribui ao pensador de expressão francesa o "risco de tornar-se o ideólogo de uma tendência conservadora [...] que se empenha em eliminar pela violência dos tanques as possibilidades de um concreto humanismo socialista" – em suma, a tendência a converter-se "no ideólogo do neo-stalinismo". Juízos desse tipo, alicerçados no enunciado de uma "lei tendencial", é que correm o risco de exprimir dogmatismo – o qual, no caso de Coutinho (p. 171), tem diretamente a ver com seu "ontologismo": a "lei tendencial" exposta pelo autor (segundo a qual "o movimento de inspiração marxista", quando "não é iluminado por uma justa consciência teórica", tende "a responder de modo irracionalista ou 'ativista' aos períodos de crise e de modo positivista e

agnóstico aos períodos de estabilidade capitalista") resulta inquestionável e incontestável (numa palavra, um dogma) na medida em que o autor parte da premissa de que ela (a lei) exprime – ou *é* – conhecimento e este reproduz/reflete – ou *é* – a própria realidade.

O fato de opor-se verbalmente ao dogmatismo, atribuindo-o ao adversário, não impede Coutinho, portanto, de praticá-lo. O dogmatismo é uma consequência de sua leitura ontológica dos textos de Marx. Mas não se pode, mesmo em vista da eventual necessidade de se evitar tal resultado, desconsiderar esse tipo de leitura: ele é, em verdade, uma das possibilidades legítimas de interpretação das ideias de Marx. Por outras palavras, não há como nem porque não admitir como válida a leitura que vê naquela passagem da *Introdução à Crítica da Economia Política* a defesa de um ponto de vista simetricamente inverso ao de Hegel – a realidade não é produto do Espírito, mas o conhecimento é que é produto da realidade –, porém mantendo a estrutura original do pensamento hegeliano, de tal modo que o deslocamento do acento ontológico, que antes operava do Espírito ao Real, agora se faz em sentido inverso, mas não deixa de ser feito – ou seja, o conhecimento, ao *reproduzir* o real, ganha ele próprio em realidade, é ele próprio real [2], o que pode ser formulado da seguinte forma: o conhecimento é o real que se reproduz (ou, considerando o devir, se reproduzindo) no pensamento.

Uma vez que essa tese ontológica permite de pleno direito aos marxistas que a abraçam considerar-se na posse não da pura e simples verdade, mas da realidade ela mesma (da qual justamente se apropriam operando as categorias ontológicas do marxismo), também não há como não reconhecer que o dogmatismo constitui, entre as implicações dessa tese, uma possibilidade sempre presente no marxismo e na leitura dos textos de Marx. A interpretação e a argumentação de Carlos Nelson Coutinho são uma amostra desse dogmatismo no interior mesmo do marxismo, praticado com a finalidade de expurgar do campo marxista supostamente autêntico os "positivistas", os "agnósticos" e os... dogmáticos – prática em que uma verbalização de conteúdo antistalinista combina-se com métodos (stalinistas?) de desqualificação e expurgo do adversário, baseados no pressuposto de que o autor da acusação ocupa o

lugar ontológica e ideologicamente correto, o lugar da verdade, ou melhor, da verdadeira realidade.

A teoria de Althusser, por seu turno, também não está isenta desses aspectos de pureza doutrinária e de espírito-de-igreja. A crítica de Coutinho a Althusser é em grande parte – embora não confessadamente – uma reação passional (outro paradoxo num discurso que pretende defender a Razão das investidas dos que ele classifica de "irracionalistas") às categorias althusserianas que distinguem e separam o jovem Marx do Marx maduro, a ideologia da ciência e o humanismo socialista do "anti-humanismo teórico" de Marx. Considerado esse contexto, percebe-se que os ataques de Coutinho a Althusser obedecem a uma tática defensiva: em última análise (e acima de tudo), para Coutinho trata-se de repor na linha de frente do marxismo – ou seja, no plano da ciência, ou de uma filosofia ou teoria marxista digna desse nome – o seu mestre Lukács e, indiretamente, todos os humanistas socialistas a quem Althusser havia retirado o chão da teoria e da ciência ao qualificar o humanismo socialista como ideologia, aquela que o jovem Marx sustentara enquanto ainda preso a categorias hegelianas e feuerbachianas, mas que não teria mais lugar na obra do Marx maduro, o Marx "científico".

Comum a Coutinho e a Althusser é, portanto, a preocupação de demarcar o campo próprio, autêntico e puro, do marxismo, preocupação efetivada numa prática que consiste não apenas em definir e marcar posições, mas sobretudo em ocupar territórios e estipular direitos de ocupação, separando o joio do trigo, isto é, o bom marxista do mau marxista, ou o marxista do não marxista. Assim, se Althusser exclui do terreno da ciência e da teoria (marxistas) os humanistas socialistas, como que rebaixando-os a uma condição de marxistas de segunda classe (pensadores de boas intenções, mas não mais que ideólogos[3]), Coutinho devolve-lhe o troco em moeda equivalente: procura expulsá-lo ora do território marxista e de esquerda (Althusser, nesse caso, não seria senão um "positivista", um "agnóstico"), ora do marxista autêntico, humano, (des)qualificando-o como ideólogo do stalinismo (terreno em que, como observa o próprio Althusser, viceja para os humanistas socialistas a perversão inumana do marxismo[4]).

Dialética *versus* diálogo

Se no interior do marxismo a existência de processos e procedimentos desse tipo não se apresenta como um dado capaz de dissuadir os contendores de suas convicções e posições respectivas, cabe indagar se nas relações do marxismo com o que lhe é exterior, ou seja, com correntes de pensamento que lhe são distintas, divergentes e mesmo adversas, a prática pode ser substancialmente diferente. A derrocada dos Estados socialistas (com suas "ditaduras do proletariado" e seu planejamento econômico centralizado) e a (re)valorização da ideologia dos direitos humanos, da cidadania, da justiça social etc. dispuseram diante dos marxistas o valor – e, ao que parece, a necessidade – do diálogo com o outro, o diferente.

Em *O futuro da filosofia da práxis*, Leandro Konder (1992, p. 139) parece reconhecer as limitações que as pretensões da ciência marxista impõem ao diálogo ao advertir os "marxistas"[5] sobre a necessidade de superar as "crispações dogmáticas" e de "respeitar o outro". Ao mesmo tempo, entretanto, sugere uma conaturalidade entre marxismo e diálogo ao sustentar que "a palavra *dialética* é irmã gêmea da palavra *diálogo*".

> O diálogo não elimina as contradições (ao contrário, as pressupõe), mas lhes dá um tratamento especial, cuidadoso, reflexivo, porque nele o exercício da crítica se completa com a autocrítica. O outro introduz no movimento do meu espírito uma referência capaz de conter o ímpeto voluntarista, o exagero veleitário [sic] que nasce do subjetivismo típico do isolamento. A 'liberdade' com que eu me afirmo na ação só consegue se tornar mais concreta na medida em que se completa com o reconhecimento da dimensão da 'necessidade', representada pelo outro. O outro me põe em contato com uma realidade que o isolamento pode me impedir de enxergar. (KONDER, 1992, p. 139; grifos do autor)[6]

O programa que Konder propõe, nesse contexto, contempla, de um lado, a superação do dogmatismo:

> O resoluto reconhecimento da necessidade de pontos de vista diversos, de tendências distintas, de correntes

> diferentes, de espaço assegurado para a expressão dos esforços de compreensão e transformação de uma realidade inesgotável (de um real irredutível ao saber) não é uma concessão que a esquerda deve fazer ao liberalismo burguês: é o único meio de que a esquerda dispõe para evitar o entorpecimento do seu pensamento e a deformação da sua atuação transformadora. (KONDER, 1992, p. 135).

Por outro lado, acena com o ultrapassamento ou alargamento do liberalismo pelos marxistas, aos quais atribui a tarefa de provar na prática – não apenas no discurso – sua capacidade de assimilar o pluralismo:

> Os "marxistas" estarão sob observação: cabe-lhes demonstrar na atividade política que a 'filosofia da práxis' lhes permite assegurar aos cidadãos, universalmente, direitos mais abrangentes e liberdades mais completas do que as propiciadas pela concepção liberal. (KONDER, 1992, p. 136)

Contudo, o elogio do outro não alcança o patamar no qual ele possa ser visto e tratado como um fim em si mesmo, irredutível ao eu; o outro é ainda concebido como uma função do eu – função essencial "na minha auto-renovação, no enriquecimento do meu conhecimento, na superação das crispações dogmáticas que podem estar ocorrendo comigo sem que eu me dê conta delas" (KONDER, 1992, p. 139) – o que não elimina a possibilidade da posição subalterna, como "Gramsci observou" há sessenta anos: "

> Na discussão científica, já que se supõe que o interesse seja a busca da verdade e o progresso da ciência, demonstra ser mais "avançado" aquele que adota o ponto de vista segundo o qual o adversário pode expressar uma exigência que deve ser incorporada, ainda que como um momento subordinado, à sua própria construção.[7]

Essas ambivalentes declarações de amor ao outro e às práticas dialógicas não gozam da virtude de dissipar ou resolver a contradição entre o dogmatismo, suprido pela premissa ontológica do conhecimento, e a exigência do diálogo – contradição na qual o texto de Konder resvala, sem contudo

encaminhar consciente e claramente sua solução. Em sua ambivalência, o autor parece crer na possibilidade de conciliar as duas posições, ou seja, que as ideias de Marx possam contribuir para um diálogo cuja premissa de realização é a de que o real é não só inesgotável como também "irredutível ao saber".

A explicitação dos termos da contradição talvez seja suficiente para indicar o tamanho da dificuldade. A ideia de "um real irredutível ao saber" corresponderia, no limite, ao que Carlos Nelson Coutinho chama de "agnosticismo" e "irracionalismo"[8]. Cabe perguntar se é possível a um marxista adotá-la levando em conta que tal adoção implica a renúncia à premissa ontológica de acordo com a qual o conhecimento reproduz a realidade na medida mesma em que a própria realidade se reproduz no conhecimento. Até prova em contrário, essa premissa representa o fundamento da identidade (ontoepistemológica) de Marx e dos marxistas: é sensato pensar que, abandonando-a, o marxista habilita-se para o diálogo, mas deixa de ser marxista. Por outro lado, se não renuncia a essa identidade, tenderá sempre a tomar o outro, em última análise, como um apêndice, um complemento subordinado às suas necessidades.

A prática concreta da dialética

O *logos* que constitui o diálogo e fundamenta o discurso em sua racionalidade é a condição de possibilidade do entendimento, não a expressão total ou totalizante do real, não o *Logos* que pode ser lido no livro do mundo, no texto da História, segundo a crítica althusseriana ao "mito religioso da leitura". No diálogo, o *logos* é a um tempo disputado e repartido, compartilhado. O diálogo é e vale como um processo pelo qual o *logos* se dá, evolui, mas nunca se completa e nunca pertence efetiva e definitivamente a ninguém. Jamais se tem o *logos* como resultado ou produto de um diálogo, pois o próprio *logos* é um meio, um rio em que mergulham e navegam os dialogadores; é o *logos* que lhes fornece o elemento e os elementos para dialogarem. O que vale no diálogo é muito menos o que se produz ou o que se consegue após algum tempo, do que o próprio dialogar, o próprio mergulhar e navegar no *logos*.

Da mesma forma como esse *logos* original não coincide com o *Logos* hegeliano, a dialética construída pela (e na) tradição hegeliano-marxista pouco ou nada tem a ver com o diálogo; se as palavras são "irmãs gêmeas" por obra e graça da etimologia, elas designam, no contexto da História – na "inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas" (portanto, na *práxis* concreta de agentes concretos, cujos resultados se produzem frequentemente à revelia de suas nobres e boas intenções) –, realidades nitidamente distintas e divergentes. Na trajetória que percorre de Heráclito e Platão a Hegel e Marx, ao passar de discurso e método abertos que sinalizam sempre o inacabamento do conhecimento, para a situação de doutrina que daria conta da totalidade do conhecimento e da realidade, o que a dialética perde é, justamente, seu gênio dialógico. O *logos* como patrimônio coletivo ("o-que-é-com", no dizer heraclitiano) é substituído pelo dogma, que se pretende verdade completa e definitiva na medida mesma em que consuma a apropriação particular daquele *logos* (originalmente dialógico) por um grupo de indivíduos. A essa índole dogmática liga-se o fato de a dialética, em sua versão hegeliano-marxista, não abrir mão, em última instância, dos princípios comezinhos da lógica formal.

Tome-se como exemplo – ou sintoma – o texto do necrológio de Proudhon escrito por Marx a pedido do advogado e jornalista J. B. Schweitzer[9], em 1865. Após narrar que manteve contatos pessoais com Proudhon durante sua estada em Paris em 1844, Marx (1977, p. 328) assume, em tom sarcástico, "a culpa de sua 'sofisticação' (como os ingleses denominam a adulteração de artigos do comércio). No decorrer de longos debates, que se prolongavam frequentemente por toda a noite, contaminei-o, causando-lhe grave dano, com o hegelianismo que, dada a sua ignorância do idioma alemão, ele não podia estudar devidamente."

Mais adiante, ao assinalar que "Proudhon tinha uma inclinação natural pela dialética", ressalva que ele "nunca chegou a compreender a dialética verdadeiramente científica, jamais foi além da sofística", o que "condizia com seu ponto de vista pequeno-burguês". Arremata a narração e o raciocínio com o julgamento que figura entre suas manifestações antológicas:

> O pequeno-burguês é uma contradição viva. Se, como Proudhon, e além disso um homem inteligente, logo aprenderá a jogar com suas próprias contradições e a desenvolvê-las conforme as circunstâncias, em paradoxos notáveis e espetaculares, ora escandalosos, ora brilhantes. O charlatanismo na ciência e a conciliação na política são inseparáveis desse ponto de vista. A tais indivíduos só resta uma força motora, a vaidade, e a única coisa que lhes interessa, como a todos os vaidosos, é o êxito do momento, a sensação do dia. (MARX, 1977, p. 331-332)[10]

A argumentação pode ser disposta em dois pares de proposições:
1º. A) Proudhon é um verdadeiro hegeliano; B) Proudhon é um hegeliano "sofisticado", vale dizer, falsificado, adulterado;
2º. A') Proudhon é verdadeiramente dialético; B') Proudhon só aparentemente é dialético, na verdade é sofístico.
Em ambos os casos, na prática textual do missivista, valem os princípios de identidade, não-contradição e terceiro excluído: em cada par, se uma proposição é verdadeira, a outra é necessariamente falsa, com exclusão de uma terceira. Na construção do argumento completo, também se observa estrita obediência aos cânones da lógica formal: se Proudhon, ignorante do idioma alemão, aprendeu muito mal as lições de mestre Marx, e se tornou um hegeliano falsificado (no mesmo sentido de uma mercadoria adulterada), então, embora tivesse uma "inclinação natural pela dialética", nunca alcançou ser um verdadeiro dialético, "jamais foi além da sofística". Em suma: se B, então B'.

Em sua marcha impecável, a lógica (formal) não só casa perfeitamente as duas proposições como deixa sua marca indelével na sua repulsa à contradição, atribuída hipostasiadamente ao pequeno-burguês como estigma associado ao charlatanismo e à procura da satisfação da vaidade a qualquer preço. Em sua *práxis* textual, Marx labuta por explicitar e explorar as contradições do adversário ideológico, manifestando contra elas sua alergia e sua hostilidade – o que pode muito bem ser tomado como sintoma de que não há, nesse contexto discursivo, uma "lógica dialética" que com toda boa vontade incorporaria e toleraria contradições.

Já na *práxis* histórica, a respeito da qual não faltam testemunhos, críticas e lamentos, tratou-se não apenas de recusar,

mas também de aniquilar os que se desviam e se afastam das verdades "dialéticas" – ou seja, as contradizem de alguma forma. Quando o marxismo alcança o poder político, esse aspecto, antes de ser deturpado, é realçado, como assinala Sartre (1975, p. 23): "O marxismo não é de nenhum modo uma filosofia alemã ou inglesa do século XIX que serviu de cobertura a um sistema ditatorial do século XX. Creio que é marxismo o que está no centro do sistema soviético, e que ele não foi desnaturado por este."

Portanto, subsiste a dúvida sobre o valor que o marxismo de fato atribui à prática de um diálogo cujo pressuposto essencial de efetivação consiste no reconhecimento do outro como propriamente outro, assim como da multiplicidade de pontos de vista e de conhecimentos, nenhum dos quais autorizado a arvorar-se em reprodução e/ou apropriação ontoepistemológica da realidade. Em suma, se o diálogo só se realiza sob a condição de que nenhum interlocutor se considere no direito de ocupar o lugar de proprietário (ou apropriador privilegiado) do *logos* – que é o-que-é-com –, resta saber que papel, nele, o marxismo estaria efetivamente disposto a desempenhar.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Sustentação de Tese em Amiens* (Sobre o processo de conhecimento sobre o processo de conhecimento). In: _____. *Posições-1*. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *A Favor de Marx.* Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ALTHUSSER, Louis; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. *Ler o Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v. 1.

COUTINHO, Carlos Nelson. As contradições de Althusser. In: _____. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

FEDOSSEIEV, P. N. et al. *Karl Marx*: biografia. Moscou, Lisboa: Progresso, Avante!, 1983.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História.* 3. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

KONDER, Leandro. *Hegel:* a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. *O futuro da filosofia da práxis*: o pensamento de Marx no século XXI. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril, 1974 (*Os Pensadores,* v. XXXV).

_____. Sobre Proudhon. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1976. v. I.

SARTRE, Jean-Paul; CONTAT, Michel. Auto-retrato de Sartre aos setenta anos. *Cadernos de Opinião,* Rio de Janeiro: Inúbia, n. 2, p. 9-27, 1975.

Notas

[1] *Por erro gráfico, consta no trecho "edição" por "adição".*

[2] *É o que Marx já dizia n'A Ideologia Alemã (p. 27), ao referir-se à ciência como um saber não apenas do real, mas ele próprio real: "É onde termina a especulação, isto é, na vida real, que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. É nesse ponto que termina o fraseado oco sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar".*

[3] *Cf. Althusser, "Marxismo e Humanismo", in A Favor de Marx, p. 196: "no contexto da concepção marxista o conceito de 'socialismo' é antes de tudo um conceito científico, mas o conceito de humanismo não é mais do que um conceito ideológico" (grifo do autor).*

[4] *Idem, ibidem, p. 210: O humanismo socialista se refere a "essa parte de 'desrazão' e de 'inumano' históricos que traz em si o passado da URSS: o terror, a repressão e o dogmatismo" (grifos do autor).*

[5] *As aspas são do próprio Konder, cujo livro é ao mesmo tempo uma recusa do rótulo "marxista" e uma tentativa de recuperar as ideias de Marx para a atualidade e a posteridade.*

[6] *Konder retoma o que escreve em obra anterior (Hegel: a razão quase enlouquecida, p. 97): "Nunca é demais relembrar que as palavras dialética e diálogo são irmãs gêmeas: nasceram na Grécia antiga e se formaram a partir do prefixo dia (que indica reciprocidade) e de lêgein ou logos (o verbo e o substantivo do discurso da razão)."*

[7] *Apud Konder, 1992, p. 140. O trecho aludido se encontra em Gramsci, Concepção Dialética da História, 1978, p. 31.*

[8] *É instrutivo contrapor essa ideia à confiança que Coutinho deposita no "humanismo marxista", o qual, segundo ele, "ao projetar o fim da alienação, propõe uma práxis capaz de reapropriar para o homem a totalidade da objetividade social, ou seja, capaz de revelar essa objetividade – que, à práxis manipulada, aparece como um conjunto de 'coisas' exteriores ao homem – como o produto da ação coletiva dos próprios homens. Ora, uma práxis desse tipo, que relaciona a totalidade do objeto com a totalidade do gênero humano, demanda um nível máximo de conhecimento possível: precisamente um conhecimento ontológico do real, capaz de superar não apenas todos os limites e unilateralidades próprios do pensamento imediatista da vida cotidiana, mas igualmente aqueles impostos no quadro da especialização científica. Um conhecimento, em suma, dirigido à totalidade intensiva do real." (Cf. Coutinho, 1972, p. 218-219; grifo do autor.)*

[9] *Johann Baptist von Schweitzer, editor do jornal Social-Demokrat, descrito como "discípulo de Lassalle" na biografia de Karl Marx produzida por um "colectivo de autores" - sob a direção de P. N. Fedosseiev - do Instituto de Marxismo-Leninismo, "anexo ao CC [Comitê Central] do PCUS" [Partido Comunista da União Soviética] (1983, p. 493).*

[10] *Na opinião do "colectivo de autores" da biografia de Marx (p. 494), este "traçou com mão de mestre o retrato de Proudhon, salientou os aspectos específicos da sua concepção de mundo e da sua actividade, mostrando com objectividade científica tanto os méritos deste seu adversário ideológico como os erros das suas concepções. O artigo Über P.-J. Proudhon [Sobre P.-J. Proudhon] é um brilhante exemplo de um ataque combinado contra as diferentes variedades do reformismo e do sectarismo. Marx conseguiu pôr em relevo os traços gerais que aparentavam Proudhon com os outros representantes do socialismo pequeno-burguês, principalmente com Lassalle, embora este nem sequer fosse mencionado".*