

A CRISE DA CRISE DO MARXISMO

Primeros
vóos



introdução a um debate contemporâneo

perry anderson

2.^a

edição

brasiliense
B

PERRY ANDERSON

**A CRISE DA CRISE
DO MARXISMO**

Introdução a um debate contemporâneo

**Editora Brasiliense
1985**

Copyright © Perry Anderson, 1983. Publicado por Verso Editions, Londres.

Título original: *In the Tracks of Historical Materialism*.
Copyright © da tradução: Editora Brasiliense S.A.

Tradução:

Denise Bottmann

Capa:

Alfredo Aquino

Revisão técnica:

Emir Sader

Revisão:

Conceição A. Gabriel

1ª edição 1984

2ª edição 1985

Editora Brasiliense S.A. R. General Jardim, 160 01223 –
São Paulo – SP Fone (011) 231-1422

ÍNDICE

Prefácio	7
Predição e desempenho	11
Estrutura e sujeito	37
Natureza e História	65
Post-scriptum	99

Nota sobre a numeração das páginas: os números indicados à direita no corpo do texto referem-se à numeração da página colocada no topo da página do livro em brochura.

PREFÁCIO

O texto deste pequeno livro exige uma explicação. Quando o Programa de Teoria Crítica da Universidade da Califórnia em Irvine convidou-me a dar três palestras dentro de uma série associada à Biblioteca Wellek, escolhi discutir apenas a situação contemporânea dessa teoria. Como nos meados dos anos 70 eu já havia tentado fazer um esboço da evolução do marxismo na Europa Ocidental a partir da Primeira Guerra Mundial, oferecendo algumas previsões quanto a suas prováveis direções futuras, pareceu-me oportuno passar em revista os desenvolvimentos intelectuais ocorridos desde então e verificar como haviam se comportado minhas conjeturas anteriores. O resultado não é propriamente uma continuação de *Considerations on Western Marxism*. Isso deve-se em parte ao fato de que o período tratado é muito curto – na verdade, apenas uma década. Tal intervalo não permite o tipo de retrospectiva bem estabelecida tal como é

possibilitada por meio século de história. As proporções e relações, a partir de uma distância tão exígua, estão sempre sujeitas a reduções – com as conseqüentes distorções. A forma das análises aqui apresentadas também difere do texto anterior. Apresentadas oral ente como palestras, numa estrutura acadêmica, elas empregam

8

um tratamento mais informal do que o de um texto destinado originalmente a publicação, incluindo o uso mais freqüente do pronome pessoal. Pareceu artificial alterá-lo depois da ocasião; mas continua sendo algo a ser desculpado. Outra particularidade do texto, como se verá, é a conformação inicial do tema, introduzido sob a rubrica de notas gerais sobre a noção mesma de “teoria crítica” e suas ambigüidades.

Pode-se notar outra divergência em relação às linhas do estudo anterior. Nessa ocasião, não seria possível um exame dos desenvolvimentos recentes dentro do marxismo sem levar em consideração desenvolvimentos filosóficos simultâneos fora dele, na medida em que afetaram, ou pareceram afetar, o seu destino. Por

essa razão, a segunda palestra é amplamente dedicada a uma discussão sobre o estruturalismo e o pós-estruturalismo franceses. Aqui minhas dívidas são duplas. Devo a inspiração geral para meu tratamento dessa área a Sebastiano Timpanaro, cuja combinação de erudição crítica e energia política é um exemplo para todos os socialistas da minha geração. Para reflexões mais locais, devo muito a Peter Dews. Seu próximo livro sobre o tema, *A Critique of French Philosophical Modernism*, incomparavelmente mais amplo em alcance e mais fino em textura, está redigido com uma autoridade e uma afinidade que não possuo: seu surgimento em breve tornará estas páginas mais ou menos obsoletas. Elas terão servido a seu propósito se de algum modo prepararem o caminho para ele, ainda que num registro um pouco discordante.

Para dar um fecho às palestras, incluí um pós-escrito que levanta uns poucos problemas não diretamente mencionados nelas – essencialmente assuntos que concernem à relação entre marxismo e socialismo. No conjunto, o livro tenta rastrear os movimentos do materialismo histórico nos anos passados, e que tomam mais de uma direção. Os resultados são necessariamente uma interpretação

apenas provisória. Como tal, sua intenção é simplesmente fornecer um guia grosseiro de algumas das mudanças no ambiente intelectual na passagem dos anos 70 para os anos 80. Sinto-me lisonjeado que apareçam em uma série vinculada ao nome de René Wellek, decano de literatura comparada e mestre da própria história do criticismo. Seu fluente internaciona-

9

lismo intelectual e sua empenhada defesa dos padrões clássicos de argumentação e avaliação racionais deveriam inspirar a admiração de todos os adeptos dos valores do marxismo – um corpo de pensamento distante do seu. E o que sempre suscitam em mim. No final das *Discriminations*, Wellek ofereceu aos seus leitores “A Map of Contemporary Criticism in Europe”. É algo semelhante que se tenta aqui, em relação ao materialismo histórico na América do Norte e na Europa Ocidental. Gostaria de agradecer especialmente a Frank e Melissa Lentricchia, Mark Poster e Jon Wiener pela oportunidade dessa tentativa e pelo calor de sua hospitalidade em Irvine.

PREDIÇÃO E DESEMPENHO

A expressão “teoria crítica”, que nos traz aqui esta noite, contém suas próprias ambigüidades particulares, ainda que produtivas. Em primeiro lugar, teoria de quê? Os usos oscilam entre dois pólos principais: de literatura, mais familiar, como nos recordam o nome e a coleção a que prestamos homenagem. Mas também da sociedade, como a existente numa tradição menos difundida, porém mais polêmica e aguda. Nesta segunda versão, as duas palavras que compõem a fórmula freqüentemente adquirem letras maiúsculas, como a marca de sua distância diacrítica em relação à primeira. O outro componente da expressão levanta questões semelhantes. Que espécie de crítica está sendo teorizada? A partir de que base, e sobre que princípios? Aqui está em jogo uma vasta ordem de posturas possíveis, como essa própria série, com seu catolicismo, mostra claramente. Na prática, a própria diversidade de posições dentro da crítica literária, com os

resultantes atritos e colisões entre elas, sempre tendeu a entrelaçar o literário e o social, como sabem os leitores de *History of Criticism*, de René Wellek. A conexão obrigatória entre ambos é freqüentemente atestada inclusive por aqueles que repudiaram do modo mais extenuante a noção mesma de “teoria”. Crítica da literatura,

12

proclamou afinal Leavis, é “crítica da vida”. Esse movimento involuntário, seja declarado ou sugerido, do literário para o social não tem sido revertido, de forma tão generalizada, num movimento do social para o literário. Não é difícil buscar as razões. Pois a crítica literária, seja “prática” ou “teórica”, é tipicamente isso, *crítica* – sendo que seu irreprimível impulso *avaliador* tende espontaneamente a transgredir as fronteiras do texto, em direção à vida associada fora dele. A teoria social como tal paradoxalmente carece de semelhante função de discriminação, estabelecida dentro de si. É um exemplo disponível à corrente principal da teoria da ação que por tanto tempo dominou a sociologia norte-americana. Enquanto a maioria das teorias literárias propõe, direta ou obliquamente, algum discurso sobre a sociedade, são relativamente escassas as teorias sociais que

contêm, mesmo indiretamente, um discurso sobre a literatura. É difícil imaginar uma poética parsoniana; mas é bastante fácil distinguir uma sociologia ou uma história atuando no *New Criticism*.

A teoria crítica que vou discutir é, a esse respeito, uma exceção. O marxismo, é claro, entra maciça e predominantemente na categoria daqueles sistemas de pensamento preocupados com a natureza e a direção da sociedade como um todo. Contudo, ao contrário da maioria dos seus rivais nessa área, ele também desenvolveu neste século um extenso discurso sobre literatura. Há uma série de razões para isso, mas sem dúvida uma delas pode ser encontrada na própria intransigência da *crítica* feita pelos fundadores do materialismo histórico à ordem capitalista em que viveram. Desde o começo com uma perspectiva radical e inabalavelmente crítica, o marxismo foi rapidamente levado por seu próprio ímpeto, por assim dizer, para o terreno da crítica literária. A correspondência entre Marx e Lassalle mostra quão natural foi esse movimento, no seu gesto inaugural. Isso não quer dizer que houvesse, então e depois, qualquer acordo fácil entre os discursos social e literário dentro do marxismo. Pelo

contrário, o registro de suas relações tem sido complexo, tenso e irregular, fendido por múltiplas rupturas, deslocamentos e pontos sem saída. Se nunca ocorreu uma ruptura completa desde aproximadamente os dias de Mehring, isso se deve sem dúvida alguma ao fato de que, para

13

além do seu ponto de partida *crítico* comum, sempre houve uma linha de fuga *histórica* última ao longo do horizonte de cada um. Não é, pois, inteiramente fortuito que a expressão contemporânea “teoria crítica” tenha duas conotações dominantes: de um lado, um corpo teórico generalizado sobre literatura, de outro, um corpo teórico particular sobre a sociedade, originado em Marx. É este último que costuma levar maiúsculas, uma ascensão a um nível superior efetivada essencialmente pela Escola de Frankfurt nos anos 30. Horkheimer, que codificou este sentido em 1937, tentava com isso recuperar o afiado gume filosófico do materialismo de Marx, excessivamente embotado – como viu sua geração – pela herança da Segunda Internacional. Politicamente, declarou Horkheimer, a “única preocupação” do teórico crítico era “acelerar um desenvolvimento que levaria a uma sociedade sem

exploração”.¹ Intelectualmente, contudo, ele visava – nas palavras posteriores de Adorno – a “tornar os homens conscientes teoricamente daquilo que distingue o materialismo”.² A principal investida das intervenções da Escola de Frankfurt ao longo dos anos desenrola-se justamente nessa direção – uma longa e apaixonada elucidação crítica da herança e das contradições da filosofia clássica e seus sucessores contemporâneos, a qual se dirigiu crescentemente, com os anos, para os domínios da arte e da literatura na obra de Adorno ou Marcuse, que assentaram suas carreiras no âmbito da estética. Contudo, é obviamente insuficiente definir o marxismo como uma teoria crítica em termos simplesmente do objetivo de uma sociedade sem classes, ou dos procedimentos de uma filosofia conscientemente materialista. A real propriedade da expressão para o marxismo encontra-se em outro lugar.

¹ Max Horkheimer, “Traditionelle and kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 2, 1937, p. 274. A seguir, ele observa que tal teórico poderia “encontrar-se em contradição com pontos de vista predominantes entre os explorados” – na verdade, “sem a possibilidade daquele conflito, não haveria necessidade da teoria por eles requerida, pois ela já estaria imediatamente disponível”.

² Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, p. 197.

O que é distintivo no tipo de crítica representada em princípio pelo materialismo histórico é que ele inclui, indivisível e ininterruptamente, autocrítica. Isto é, o marxismo é

14

uma teoria da história que, ao mesmo tempo, reivindica proporcionar uma história da teoria. Um marxismo do marxismo estava inscrito em sua constituição desde o início, quando Marx e Engels definiram as condições de suas próprias descobertas intelectuais como a emergência das contradições de classe determinadas da sociedade capitalista, e seus objetivos políticos não apenas como “um estado ideal de coisas”, mas como gerados pelo “movimento real das coisas”. Tal concepção não envolvia nenhum elemento de positividade complacente – como se a verdade, a partir de então, estivesse garantida pelo tempo, o Ser pelo Devir, e sua doutrina imune a erros graças à simples imersão na transformação. “As revoluções proletárias”, escreveu Marx, “criticam-se constantemente a si próprias, interrompem continuamente seu curso, voltam ao que parecia resolvido para recomeçá-lo outra vez, escarnecem com impiedosa minúcia das deficiências, fraquezas e misérias de seus primeiros esforços,

parecem derrubar seu adversário apenas para que este possa retirar da terra novas forças e erguer-se novamente, agigantado, diante delas”.³ Duas gerações mais tarde, Karl Korsch foi o primeiro a aplicar esta autocrítica revolucionária ao desenvolvimento do marxismo, *desde* os impetuosos dias de 1848, distinguindo – conforme colocou – “três estágios principais pelos quais passou a teoria marxista desde seu nascimento – assim inevitavelmente no contexto do desenvolvimento social concreto dessa época”.⁴ Essas palavras foram escritas em 1923. Sem estar inteiramente cômico disso, seu autor entrava com elas num quarto estágio na história da teoria marxista – um estágio cuja forma final estaria distante de suas expectativas e esperanças na época. Eu mesmo tentei explorar algo do que se mostrou ser essa forma, num ensaio sobre o curso e o padrão do marxismo ocidental desde o resultado da Primeira Guerra Mundial até o final do longo desenvolvimento que se seguiu à Segunda Guerra Mundial – o meio século entre 1918 e 1968.⁵ Essa análise, escrita em meados dos

³ Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”, in *Marx-Engels, Selected Works*, Moscou, 1951, p. 228.

⁴ Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, Londres, 1970, p. 51.

⁵ *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976.

anos 70, incluía

15

um diagnóstico e algumas predições. Esboçava um balanço provisório de um longo período que parecia terminar, e sugeria outras direções às quais a teoria marxista poderia ou deveria se encaminhar, num novo cenário. Um importante propósito dessas palestras será medir a acuidade da análise e das antecipações daquele texto, à luz dos desenvolvimentos subseqüentes.

Antes de empreender esta tarefa, contudo, é necessário fazer uma observação preliminar. Eu disse que o marxismo se destaca de todas as outras variantes da teoria crítica pela sua capacidade – ou pelo menos ambição – de compor uma teoria autocrítica capaz de explicar sua própria gênese e metamorfoses. Entretanto, essa particularidade requer algumas especificações adicionais. Não esperamos que a física ou a biologia nos forneçam os conceitos necessários para pensar seu surgimento como ciência. Para tal propósito, é preciso um outro vocabulário, ancorado em um contexto convencionalmente considerado mais de “descoberta” do que de “validação”. Para serem seguros, os princípios de

inteligibilidade da história dessas ciências não são simplesmente externos a elas. Pelo contrário, o paradoxo é que, uma vez constituídas, elas alcançam em geral um grau relativamente alto de evolução imanente, regulada pelos problemas respectivos colocados internamente e pelas suas sucessivas soluções. O que Georges Canguilhem, ele mesmo historiador das ciências da vida seriamente comprometido com o estudo das dimensões sociais “normativas” que as invadem, não hesita porém em considerar, como sua comum “atividade axiológica, a busca da verdade”,⁶ age como um regulador interno que, de modo crescente, se não completo, isola-as de uma ordem diretamente externa de determinações na história política e cultural. Poder-se-ia dizer que, apesar de as origens das ciências naturais escaparem inteiramente de seu próprio campo teórico, quanto mais elas se desenvolvem, menos dependem de qualquer outro campo teórico para explicar seu desenvolvimento. A “busca da verdade” institucionalizada e a estrutura dos

⁶ Georges Canguilhem, *Etudes d'Histoire de Philosophie des Sciences*, Paris, 1970, p. 19.

problemas definida pelo paradigma dominante bastam em larga medida para apresentar as razões de seu crescimento. Canguilhem, assim como Lakatos na filosofia anglo-saxônica da ciência, afirma nesse sentido a prioridade da história interna dos conceitos das ciências naturais, na sua seqüência de derivações, rupturas e transformações. Para Canguilhem, é típico que sua história externa, sempre presente, torne-se causalmente crucial apenas nas conjunturas em que o progresso “normal” recua.

Em contraposição, disciplinas tais como estudos literários – tradicionalmente descritas como humanidades – raras vezes têm reivindicado um progresso racional cumulativo desse gênero. Na sua origem, subordinam-se ao mesmo tipo de determinações externas, mas a seguir nunca as eludem do mesmo modo. Em outras palavras, elas não possuem nem estabilidade axiológica derivada da autonomia do verídico, nem mobilidade auto-reflexiva capaz de explicar seus padrões variáveis de investigação em termos de seus próprios conceitos. Uma disciplina que visava explicitamente a isso era, é claro, a sociologia do conhecimento desenvolvida por Scheler e Mannheim. Mas seu esforço se superou

a si mesmo, terminando num relativismo que efetivamente negava qualquer validade cognitiva às ideologias ou utopias que ela havia desmontado, solapando assim suas próprias pretensões. “O ‘todo’ do conceito indiscriminadamente total de ideologia”, notou Adorno, “termina em nada. Uma vez que tenha deixado de se diferenciar de qualquer consciência verdadeira, não é mais capaz de criticar uma falsa”.⁷ Corretamente enfatizou que a linha divisória a separar qualquer sociologia do conhecimento desse tipo do materialismo histórico era a “idéia de verdade objetiva”. Amanhã veremos a surpreendente importância desse lugarcomum aparentemente inóculo. Por ora, basta apenas assinalar que os requisitos para uma reflexão marxista sobre o marxismo devem por isso ser duplos. De um lado, o destino do materialismo histórico, em qualquer período dado, precisa antes de tudo ser situado dentro da intrincada trama das lutas de classe nacionais e internacionais que o carac-

17

terizam, e cujo curso deve ser apreendido pelos seus próprios instrumentos de pensamento. A

⁷ *Negative Dialectics*, p. 198.

teoria marxista, aplicada à compreensão do mundo, sempre pretendeu uma unidade assintótica com uma prática popular capaz de transformá-la. Portanto, a trajetória da teoria tem sido sempre determinada primariamente pelo destino dessa prática. Inevitavelmente, então, qualquer comentário sobre o marxismo da década passada será antes de tudo uma história política do seu ambiente externo. Parodiando o *slogan* da escola histórica alemã de Ranke, poder-se-ia falar de um permanente *Primat der Aussenpolitik*, em qualquer avaliação responsável do desenvolvimento do materialismo histórico como teoria – a esse respeito, o próprio contrário da ordem de prioridades da *Theory of Literature* de Wellek e Warren, onde as abordagens “intrínsecas” prevaleciam sobre as “extrínsecas”.⁸ Mas ao mesmo tempo, precisamente por causa de toda a distância que separa Marx de Mannheim (ou seus sucessores modernos), tal avaliação deve também confrontar os obstáculos, aporias, bloqueios *internos* da teoria na sua tentativa mesma de se aproximar de uma verdade geral da época. Uma história puramente redutiva do marxismo, aplainando-o na bigorna da política

⁸ René Wellek e Austin Warren, *Theory of Literature*, Londres, 1963. Comparem-se pp. 73-74 com 139-141.

mundial, contradiz a natureza do seu objeto. Houve socialistas antes de Marx: o escândalo por ele provocado, que ainda hoje choca muitos socialistas – para não falar dos capitalistas –, foi a aspiração de um socialismo *científico*, isto é, governado por critérios de evidência e verdade racionalmente controláveis. Uma história *interna*, de cegueiras e obstruções cognitivas, assim como de avanços e discernimentos, é essencial para uma real averiguação dos destinos do marxismo nesses anos, assim como dos destinos de outros. Sem isso, o rigor da autêntica autocrítica desapareceria: o apelo ao movimento mais abrangente da história tenderia da, ou para além da, explicação material, para a isenção ou justificação intelectual.

Passemos agora aos problemas em questão. A configuração do marxismo ocidental que se manteve por tanto

18

tempo depois da vitória e do isolamento da Revolução Russa foi – como tentei descrever – fundamentalmente produto das repetidas derrotas do movimento operário nos baluartes do capitalismo avançado da Europa Continental, depois da primeira ruptura pelos bolcheviques em

1917. Aquelas derrotas vieram em três ondas: primeiro, a insurgência proletária na Europa Central, logo após a Primeira Guerra Mundial – na Alemanha, Áustria, Hungria, Itália –, foi rechaçada entre 1918 e 1922, de modo tal que o fascismo em uma década emergiu triunfante em todos esses países. Segundo, as Frentes Populares do final dos anos 30, na Espanha e na França, foram desmontadas com a queda da República Espanhola e o colapso da esquerda na França, que preparou o caminho para Vichy dois anos depois. Finalmente, os movimentos da Resistência, liderados pelos partidos comunistas e socialistas de massas, se dispersaram através da Europa Ocidental em 1945-46, incapazes de traduzir sua ascendência na luta armada contra o nazismo em uma posterior hegemonia política duradoura. O longo desenvolvimento do pós-guerra subordinou então, gradual e inexoravelmente, o trabalho ao capital nas democracias parlamentares estabilizadas e nas emergentes sociedades de consumo da OCDE.*

Foi dentro dessa estrutura global de coordenadas históricas que se cristalizou uma nova espécie de

* OCDE: Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (N. do T.).

teoria marxista. No Leste, o estalinismo se consolidara na URSS. No Ocidente, as mais antigas e as maiores sociedades capitalistas do mundo, Grã-Bretanha e Estados Unidos, mantiveram-se inalteradas frente a qualquer contestação revolucionária vinda de baixo. Entre esses dois flancos, uma forma pós-clássica de marxismo floresceu naquelas sociedades onde o movimento operário era suficientemente forte para representar uma ameaça revolucionária autêntica ao capital – encarnando uma prática política de massas que formou o horizonte necessário de todo pensamento socialista –, mas não forte o bastante para destruir o capital – pelo contrário, a cada momento crucial de prova, sofrendo der-

19

rotas sucessivas e radicais. A Alemanha, Itália e França foram os três principais países onde o marxismo ocidental encontrou sua terra natal nas cinco décadas entre 1918 e 1968. A natureza desse marxismo só poderia estar marcada pelos desastres que o acompanharam e circunscreveram. Acima de tudo, ele estava marcado pelo rompimento dos laços que deveriam ligá-lo a um movimento popular pelo socialismo

revolucionário. Estes existiram no exterior, como mostram as carreiras dos seus três pais fundadores – Lukács, Korsch e Gramsci, cada qual ativo líder e organizador do movimento comunista em seus países, após o final da Primeira Guerra Mundial. Mas quando esses pioneiros terminaram no exílio ou na prisão, a teoria e a prática fatalmente, sob a pressão da época, se separaram. Os lugares do marxismo enquanto discurso se deslocaram gradualmente dos sindicatos e dos partidos políticos para institutos de pesquisa e departamentos universitários. Inaugurada com o surgimento da Escola de Frankfurt no final dos anos 20 e início dos anos 30, a mudança foi praticamente absoluta por volta do período da Guerra Fria nos anos 50, quando raramente havia um teórico marxista de algum peso que não fosse detentor de uma cátedra na academia, antes que de um posto na luta de classes.

Essa mudança de terreno institucional refletiu-se numa alteração do foco intelectual. Enquanto Marx em seus estudos mudou sucessivamente da filosofia para a política e desta para a economia, o marxismo ocidental inverteu sua rota. Análises econômicas importantes do capitalismo, dentro de um arcabouço marxista, sumiram aos poucos em

larga escala depois da Grande Depressão; o esquadramento político do Estado burguês decresceu desde o silenciamento de Gramsci; a discussão estratégica das vias para um socialismo factível desapareceu quase que inteiramente. O que ocupou o lugar, cada vez mais, foi uma revivescência do discurso *filosófico* adequado, ele próprio centrado em questões de método – isto é, de caráter mais epistemológico do que substantivo. O trabalho de Korsch de 1923, *Marxismo e Filosofia*, mostrou-se profético a esse respeito. Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Dela Volpe, Lukács, Bloch e Colletti produziram sínteses importantes essencialmente enfocadas sobre problemas do conhecimento, reformuladas

20

porém dialeticamente, redigidas num idioma de dificuldades técnicas proibitivas. Cada um recorreu, para seus propósitos, a legados filosóficos anteriores ao próprio Marx: Hegel, Espinosa, Kant, Kierkegaard, Schelling e outros. Ao mesmo tempo, cada escola dentro do marxismo ocidental desenvolveu-se em íntimo contato, muitas vezes em quase simbiose, com sistemas intelectuais contemporâneos de caráter não-marxista; emprestando conceitos e temas de

Weber no caso de Lukács, Croce no caso de Gramsci, Heidegger no caso de Sartre, Lacan no caso de Althusser, Hjelmslev no de Della Volpe, e assim por diante. O modelamento dessa série de relações laterais com a cultura burguesa, estranha à tradição do marxismo clássico, foi ele próprio uma função do deslocamento das relações antes estabelecidas entre aquele e a prática do movimento dos trabalhadores. Esse deslizamento por sua vez fez deslizar toda a tradição marxista ocidental em direção a um pessimismo subjacente, evidenciado nas inovações que trouxe à ordem temática do materialismo histórico – seja a teoria de Sartre sobre a lógica da escassez, a visão de Marcuse acerca da unidimensionalidade, a insistência de Althusser sobre a permanência da ilusão ideológica, o receio de Benjamin quanto ao confisco da história do passado, ou mesmo o desolado estoicismo de Gramsci.

Ao mesmo tempo, dentro de seus parâmetros novamente reduzidos, o brilho e a fecundidade dessa tradição foram notáveis sob qualquer ponto de vista. Não só a filosofia marxista atingiu um nível geral de sofisticação muito acima dos seus níveis médios do passado, como também os principais expoentes do marxismo ocidental foram

geralmente pioneiros em estudos dos processos culturais – nos níveis mais elevados das superestruturas –, como que por uma brilhante compensação da sua negligência frente às estruturas e infra-estruturas da política e da economia. A arte e a ideologia, acima de tudo, foram o terreno privilegiado da maior parte dessa tradição, sondado por sucessivos pensadores com uma imaginação e uma precisão nunca antes aí empregadas pelo materialismo histórico. Nos momentos finais do marxismo ocidental, pode-se realmente falar de uma verdadeira hipertrofia da estética – que veio a ser sobrecarregada por todos os valores reprimidos ou recusa

21

dos, em outros lugares, pela atrofia da política socialista vigente: imagens utópicas do futuro, máximas éticas para o presente eram deslocadas e condensadas nas ambiciosas meditações sobre arte com as quais Lukács, Adorno ou Sartre encerraram grande parte da obra de suas vidas.

Todavia, por mais exteriores que fossem os limites da tradição representada por tais teóricos, na e pela sua própria distância da prática política imediata, ela manteve-se à prova de qualquer

tentação de comprometimento com a ordem estabelecida. O marxismo ocidental como um todo recusou qualquer pacto reformista. Ele surgiu de um solo onde os partidos comunistas de massa dispunham da fidelidade da vanguarda da classe trabalhadora nos principais países da Europa Continental – partidos que, no final dos anos 20, eram ao mesmo tempo inimigos intransigentes do capital e estruturas estalinizadas que não permitiam nenhuma discussão ou divergência séria sobre os principais assuntos políticos, impedindo antecipadamente qualquer circuito revolucionário entre teoria e prática. Nessas condições, alguns dos maiores cérebros do marxismo ocidental – Lukács, Althusser, Della Volpe – optaram por permanecer como membros formais de seus respectivos partidos, enquanto desenvolviam, tanto quanto possível, um discurso distante dos dogmas oficiais, em oposição cifrada a eles. Outros, como Sartre, tentaram teorizar a prática desses partidos a partir de uma posição exterior. Outros ainda, como Adorno na Alemanha de pós-guerra, abstiveram-se de qualquer relação direta com política. Mas nenhum deles capitulou ao *status quo*, ou sequer o embelezou, ao longo dos piores anos da Guerra Fria.

Essa longa e atormentada tradição – conforme argumentei – estava finalmente se esgotando na virada dos anos 70. Houve duas razões para isso. A primeira foi o redespertar das revoltas de massa na Europa Ocidental – na verdade, bem no centro do mundo capitalista avançado –, onde a grande onda de inquietação estudantil em 1968 anunciava a entrada de contingentes maciços da classe trabalhadora em uma nova insurgência política, de um tipo nunca visto desde os dias dos conselhos espartaquistas ou turinenses. A explosão de Maio na França foi a mais espetacular delas, seguida pela onda de militância industrial na

22

Itália em 1969, pela decisiva greve dos mineiros na Inglaterra, que derrubou o governo conservador em 1974, e em poucos meses depois pela sublevação em Portugal, com sua rápida radicalização para uma situação revolucionária do tipo mais clássico. Em nenhum desses casos, o ímpeto da rebelião popular derivava dos partidos de esquerda estabelecidos, fossem social-democratas ou comunistas. O que pareciam prefigurar era a possibilidade de um fim no divórcio de meio século entre teoria socialista e prática operária maciça, que havia deixado uma

marca tão deformante no próprio marxismo ocidental. Ao mesmo tempo, o prolongado desenvolvimento do pós-guerra chegou a uma abrupta interrupção em 1974, questionando pela primeira vez em 25 anos a estabilidade sócio-econômica básica do capitalismo avançado. Subjetiva e objetivamente, portanto, as condições pareciam iluminar o caminho para o surgimento de um outro tipo de marxismo.

Minhas conclusões pessoais acerca de sua forma provável – conclusões que eram também recomendações, vividas num espírito de otimismo ponderado – foram quatro. Primeiramente, considerei que os decanos sobreviventes da tradição marxista ocidental eram pouco promissores, quanto à elaboração de qualquer trabalho ulterior de importância significativa, e que muitos de seus discípulos imediatos mostravam sinais de uma guinada para o que seria uma desastrosa fixação na China como modelo de sociedade pós-revolucionária alternativo ao da URSS, e exemplo para experiências socialistas no Ocidente. Em segundo lugar, eu sugeria que a retomada de uma ligação entre a teoria marxista e a prática de massas nos países avançados recriaria algumas das condições que outrora formavam o

cânone clássico do materialismo histórico, na geração de Lenin e Rosa Luxemburgo. Considerei que uma tal reunificação da teoria e da prática teria duas conseqüências: inevitavelmente desviaria todo o centro de gravidade da cultura marxista para o conjunto de problemas básicos postos pelo movimento da economia mundial, pela estrutura do Estado capitalista, pela constelação de classes sociais, pelo significado e função da nação – todos os quais tinham sido sistematicamente negligenciados por muitos anos. Parecia se impor uma virada em direção ao concreto, uma retomada das preocupa-

23

ções do Marx maduro e de Lenin. Tal mudança necessariamente reviveria aquela dimensão que, acima de todas as demais, tinha desaparecido da tradição marxista ocidental desde a morte de Gramsci – especificamente, a discussão *estratégica* dos caminhos pelos quais um movimento revolucionário poderia romper as barreiras do Estado burguês, avançando para uma real democracia socialista. Imaginei que, uma vez que havia uma renovação do debate estratégico, era provável que a principal tradição adversária do estalinismo que sobrevivera, ainda que

radicalmente marginalizada, em direta continuidade com o marxismo clássico – a que descendia de Trotsky –, tenderia a adquirir uma nova relevância e vitalidade, libertada do conservadorismo em que freqüentemente tendia a se coagular, devido à sua defesa de um passado subjugado.

Em terceiro lugar, eu predisse que qualquer renascimento de um feitiço mais clássico da cultura marxista estaria virtualmente destinado a incluir a sua difusão pelos bastiões anglo-americanos do imperialismo, que de modo geral haviam resistido com tanto êxito ao materialismo histórico, na época do marxismo “ocidental”. Afinal, os problemas mais críticos para a teoria socialista sempre haviam sido colocados, e forçosamente sem receber resposta, no Reino Unido e nos EUA, respectivamente o mais antigo e o mais poderoso dos estados capitalistas. As revoltas universitárias no final dos anos 60, quaisquer que fossem suas outras limitações, pareciam sustentar a promessa de uma futura *intelligentsia* socialista capaz de ultrapassar qualitativa e quantitativamente tudo o que cada sociedade havia conhecido no passado. Por fim, em quarto lugar, eu argumentava que qualquer desenvolvimento ulterior do

materialismo histórico não apenas teria que reexaminar, firme e tranqüilamente, a herança dos pensadores clássicos, de Marx e Engels a Lenin, Rosa Luxemburgo e Trotsky, buscando identificar, criticar e resolver suas omissões ou confusões características. Ele teria também que chegar a um acordo sobre as aquisições fundamentais da *historiografia* marxista – principalmente na área anglo-americana – desde a Segunda Guerra Mundial, que até agora havia permanecido fora do perímetro cultural da teoria marxista, dominada que estava pela disciplina da filosofia. O confronto e a integração de ambas em-

24

volveria uma reconsideração de todo o estatuto e significado do *passado*, num sistema de pensamento maciçamente montado, a nível cotidiano, para o presente ou para o futuro; e, com esse encontro entre elas, nenhuma história ou teoria ficaria inalterada.⁹

⁹ Ver *Considerations on Wester Marxism*, p. 101-102; 95-101; 102-103;109-112.

Tais eram minhas conjecturas na época. Como elas se comportaram, confrontadas com o curso real dos acontecimentos? Parece-me que a suposição mais geral foi confirmada – embora, como veremos, de uma forma que não causa tranquilidade nem satisfação. Isto é, a grande tradição marxista ocidental – com suas tonalidades epistemológicas ou estéticas, sombrias ou esotéricas – efetivamente chegou ao fim, e em seu lugar emergiu, com uma confiança e rapidez notáveis, um outro tipo de cultura marxista, primariamente orientada justamente para aquelas questões de ordem econômica, política ou social ausentes na sua predecessora. A produtividade desse marxismo foi formidável, deixando poucas dúvidas de que estávamos presenciando um período de crescimento e emancipação completa. Contudo, dentro dessa ampla perspectiva, a história – como de hábito – havia preparado algumas ironias e surpresas desconcertantes para as conjecturas que se arriscaram naquela época. Examinemos isso mais detalhadamente.

Como disse, a convicção de que a tradição marxista ocidental havia já concluído o seu percurso mostrou-se correta. Esse não era um

desdobramento difícil de prever. Em parte, o simples toque de finados biológico da geração mais velha estava destinado a cumprir seu papel. Entre o divisor de águas de 1968 e a época do meu ensaio, a morte arrebatou Della Volpe, Adorno, Goldmann, Lukács e Horkheimer. No final da década, seguiram-se Bloch, Marcuse e Sartre. Mas o processo de esgotamento em curso teve também outras fontes. Os dois teóricos mais jovens que eu discutira eram Althusser e Colletti, ambos ainda no seu apogeu naqueles anos. Mas, muito como se previra, nenhum produziu depois um trabalho de peso, recaindo em repetições ou rené-

25

gações. Em geral, seria possível pôr um ponto final na experiência original do marxismo ocidental pelos meados dos anos 70.

O que sucedeu a ela? Um súbito gosto, um novo apetite pelo concreto. Se passamos em revista aqueles tópicos-chave que permaneceram, na sua maioria, ignorados pela tradição marxista ocidental, e sobre cuja enumeração insisti em 1974, podemos ver que, na maior parte dos casos, eles estimularam uma atividade teórica

concentrada, produzindo freqüentemente sínteses notáveis, nos anos seguintes. As leis de movimento do modo de produção capitalista como um todo – que, se excetuarmos *Capitalismo Monopolista* de Baran e Sweezy, com seu enfoque quase keynesiano, era terreno abandonado pela investigação marxista desde a teorização de Grossmann às vésperas da Grande Depressão – eram agora exploradas por três obras decisivas: primeiramente, o desbravador *Capitalismo Tardio* de Ernest Mandel, seguido por seus estudos sobre *A Segunda Depressão* e *Ondas Longas na História do Capitalismo* em segundo lugar, o grande livro de Harry Braverman sobre a transformação do processo de trabalho no século 20, *Trabalho e Capital Monopolista*; e, em terceiro lugar, a ambiciosa e original *Teoria da Regulação Capitalista* do economista francês Michel Aglietta.¹⁰ Com trabalhos como esses, a discussão marxista do capitalismo contemporâneo uma vez mais alcançou, e em alguns aspectos vitais ultrapassou, o nível da época clássica de

¹⁰ Ernest Mandel, *Late Capitalism* (Londres, 1975), *The Second Slump* (Londres, 1978), *Long Waves of Capitalist Development – The Marxist Interpretation* (Cambridge, 1978); Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (Nova Iorque, 1975); Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation: the US Experience* (Londres, 1979).

Luxemburgo e Hilferding. As investigações históricas concretas foram, ao mesmo tempo, acompanhadas por uma renovação do intenso debate conceitual e metodológico, associado aos nomes de Morishima, Steedman, Roemer, Lippi, Krause e outros.¹¹ Quanto ao

26

âmbito político, as estruturas específicas do Estado capitalista moderno tinham sido uma das zonas obscuras do marxismo ocidental, pouquíssimo preocupado com a natureza precisa das sociedades ocidentais onde ele existiu. Atualmente, essa carência foi em grande medida atendida, com uma série de importantes estudos cumulativos. Estes incluem, é claro, os cinco livros de Nicos Poulantzas, investigando a gama completa dos tipos parlamentar, fascista e militar do Estado capitalista; o trabalho, mais empiricamente fundamentado, de Ralph Miliband na Inglaterra; os debates da escola da *Lógica do Capital* na Alemanha Ocidental e as contribuições

¹¹ Ver Michio Morishima, *Marx's Economics* (Cambridge, 1973); Ian Steedman, *Marx after Sraffa* (Londres, 1977); John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass., 1982); Marco Lippi, *Value and Naturalism in Marx* (Londres, 1979); Ulrich Krause, *Money and Abstract Labour* (Londres, 1982).

de Claus Offe; e o recente e crucial livro do sociólogo sueco Göran Therborn, *Como Dominam as Classes Dominantes?*¹² Ao mesmo tempo, os novos tipos de estratificação social no capitalismo avançado têm sido objeto de estudos simultaneamente mais rigorosos e mais imaginativos do que qualquer coisa produzida no passado pelo materialismo histórico, mesmo em sua época clássica: o trabalho de Erik Olin Wright nos Estados Unidos, o do italiano Carchedi e as investigações de Roger Establet e Christian Baudelot na França têm sido obras relevantes desse ponto de vista.¹³ A natureza e a dinâmica

¹² Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (Londres, 1973), *Fascism and Dictatorship* (Londres, 1974), *Classes and Contemporary Capitalism* (Londres, 1975), *The Crisis of the Dictatorships* (Londres, 1976), *State, Power, Socialism* (Londres, 1978); Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Londres, 1969), *Marxism and Politics* (Oxford, 1977), *Capitalist Democracy in Britain* (Oxford, 1982); John Holloway e Sol Picciotto (ed.), *State and Capital* (Londres, 1978); Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt, 1975); Goran Therborn, *What Does the Ruling Class Do When It Rules? – State Apparatuses and State Power under Feudalism, Capitalism and Socialism* (Londres, 1978), ver também seu importante livro seguinte, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londres, 1980).

¹³ Erik Olin Wright, *Class, Crisis and the State* (Londres, 1978), e *Class Structure and Income Determination* (Nova Iorque,

dos Estados pós-capitalistas no Leste, por longo tempo terreno proibido para uma pesquisa serena entre muitos da esquerda europeia, receberam tratamento novo e agudo, principalmente no ex-

27

traordinário *A Alternativa*, de Rudolf Bahro, mas também em forma mais especializada e acadêmica nos estudos de economistas como Nuti e Brus.¹⁴ E essa expansão da teoria marxista na economia, na política e na sociologia não foi acompanhada por uma redução paralela nos campos da filosofia ou da cultura – os bastiões peculiares do marxismo ocidental. Pelo contrário, esses anos também viram o crescente trabalho de Raymond Williams na Inglaterra, com estudos culturais materialistas no seu sentido mais amplo, e de Fredric Jameson nos Estados Unidos, no domínio mais

1979); Guglielmo Carchedi, *On the Economic Identification of Social Classes* (Londres, 1977); Christian Baudelot e Roger Establet, *L'École Capitaliste en France* (Paris, 1971); (com Jacques Malemort), *La Petite Bourgeoisie en France* (Paris, 1974); (com Jacques Toisier), *Qui Travaille por Qui?* (Paris, 1979).

¹⁴ Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* (Londres, 1978); Domenico Mario Nuti, “The Contradictions of Socialist Economics”, *The Socialist Register*, 1979; Włodzimierz Brus, *Socialist Ownership and Political Systems* (Londres, 1975).

especificamente literário; enquanto que em filosofia *Teoria da História de Karl Marx – Uma Defesa*, de G. A. Cohen, levando pela primeira vez os padrões de procedimento da filosofia analítica a se relacionarem com os conceitos básicos do materialismo histórico, é claramente o ponto de referência da década.¹⁵

Uma bibliografia relevante como esta evidentemente não se aproxima de um inventário abrangente, menos ainda crítico, da produção marxista dos anos passados. Há outras obras e nomes que poderiam igualmente ser mencionados; e os que foram citados estão tão sujeitos a seus próprios critérios limitativos quanto qualquer de seus predecessores. Contudo, mesmo esse rápido resumo de um complexo conjunto de mudanças intelectuais, que requer uma discriminação muito mais cuidadosa do que poderíamos fazer agora, indica pontos indiscutíveis. Embora possamos falar de uma ruptura topográfica real entre o marxismo ocidental e a formação emergente que

¹⁵ Ver Raymond Williams, *The Country and the City* (Londres, 1973), *Marxism and Literature* (Oxford, 1977), *Politics and Letters* (Londres, 1979), *Problems in Materialism and Culture* (Londres, 1980), *Culture* (Londres, 1981); Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, 1981); G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History – A Defence* (Oxford, 1978).

estive destacando, em outros aspectos houve talvez maior continuidade entre suas conexões do que eu concedi, mesmo que tenha sido bastante mediata. Assim, pode-se discernir a influência da maioria das antigas

28

escolas na base de muitos dos recém-chegados. A corrente althusseriana foi a que provavelmente resistiu da maneira mais forte: dos nomes que mencionei anteriormente, Poulantzas, Therborn, Aglietta, Wright e Establet têm diferentes dívidas para com ela. O legado da Escola de Frankfurt pode ser visto no trabalho de Braverman, através de Baran, e no de Offe, através de Habermas. A corrente lukacsiana mantém-se expressamente dominante no trabalho de Jameson. O de Carchedi revela sugestões dellavolpianas. Mas, ao mesmo tempo, a própria distribuição desses autores alude ao fato mais importante de que o padrão geográfico da teoria marxista foi profundamente alterado na década passada. Hoje, os centros *predominantes* de produção intelectual parecem residir no mundo de língua inglesa, mais do que na Europa germânica ou latina, como fora o caso respectivo dos períodos de entreguerras e pós-guerra. Tal alteração geográfica representa uma

mudança histórica interessante. Como eu tinha sentido bastante que poderia acontecer, as zonas tradicionalmente mais retrógradas do mundo capitalista em cultura marxista repentinamente se tornaram, de várias maneiras, as mais avançadas.

Um exame mais amplo de autores e obras demonstraria isso plenamente: a mera densidade da pesquisa econômica, política, sociológica e cultural em andamento na esquerda marxista na Inglaterra ou na América do Norte, com sua proliferação de revistas e discussões, eclipsa qualquer equivalente nas regiões mais antigas da tradição marxista ocidental. Mas, naturalmente, há uma razão adicional para a nascente hegemonia anglo-americana no materialismo histórico de hoje – uma razão que, por sua vez, comprovou outra das predições feitas nos meados anos 70. É o despertar da historiografia marxista para o seu lugar, há tanto tempo não reconhecido, dentro do panorama do pensamento socialista como um todo. Nessa área, o predomínio dos autores de língua inglesa tem sido evidente desde os anos 50, e por muitas décadas o marxismo como força intelectual, pelo menos na Inglaterra, era praticamente sinônimo de trabalho dos historiadores. Mesmo um dos importantes

pensadores de uma geração mais antiga e com outra formação, o economista Maurice Dobb, alcançou caracteristicamente sua maior influência com Estudos sobre o *Desen-*

29

volvimento do Capitalismo (publicados em 1947), essencialmente históricos, estendendo-se do final da Idade Média à corporação moderna, mais do que com sua prolífica produção sobre a economia política, enquanto tal, de Marx. Contudo, foram os colegas mais jovens de Dobb, reunidos no embrionário Grupo de Historiadores do Partido Comunista, do final dos anos 40 e início dos anos 50, que amadureceram como a brilhante pléiade de eruditos que, nos anos seguintes, transformaram tantas interpretações correntes do passado inglês e europeu: Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Edward Thompson, George Rudé, Rodney Hilton, Victor Kiernan, Geoffrey de Ste-Croix e outros. A maioria deles publicou seus trabalhos a partir da virada dos anos 60. Mas a consolidação do seu trabalho coletivo em um cânone cujo peso dominante ia bem além de sua disciplina formal foi realmente um fenômeno dos anos 70. Esta foi a década que presenciou a publicação de *A época do Capital* de Hobsbawm,

The World Turned Upside Down e *Milton and the English Revolution* de Hill, *Bond Men Made Free* e *The English Peasantry in the Later Middle Ages* de Hilton, *Class Struggle and the Industrial Revolution* de Foster, *Whigs and Hunters* de Thompson, *Lords of Human Kind* de Kiernan, agora seguidos pelo monumental *Class Struggle in the Ancient Greek World*.¹⁶ Talvez o livro mais poderoso e original de Raymond Williams, *The Country and the City*, também possa ser primariamente filiado aqui. Para alguns da minha geração, formados numa época em que a cultura britânica parecia completamente destituída de qualquer impulso marxista endógeno significativo – a retardatária da Europa, como constantemente denunciávamos, sob risco de acusação de “niilismo nacional” –, essa foi uma metamorfose realmente espantosa. A relação tradicional entre a Inglaterra e a Europa Continental parece, por enquanto, ter sido efetivamente invertida – a

¹⁶ Anos de publicação: *The Age of Capital*, Londres, 1975; *The World Turned Upside Down*, Londres, 1975; *Milton and the English Revolution*, Londres, 1977; *Bond Men Made Free*, Londres, 1973; *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, 1975; *Class Struggle and the Industrial Revolution*, Londres, 1974; *Whigs and Hunters*, Londres, 1975; *Lords of Humankind*, Londres, 1972; *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, 1981.

Unido mostrando-se por ora mais produtiva e original do que a de qualquer Estado Continental.

Enquanto isso, uma mudança mais restrita, mas não diferente, ocorreu na América do Norte. Aqui também a historiografia tem sido o setor de ponta, com uma série extremamente rica de trabalhos – não limitados à própria história americana – de Eugene Genovese, Eric Foner, David Montgomery, Robert Brenner, David Abraham e muitos outros.¹⁷ E em torno desenvolveu-se uma cultura socialista mais ampla, não toda ela marxista, de extraordinária variedade e qualidade,

¹⁷ Eugene Genovese, Roll, Jordan, *Roll – The World Slaves Made*, Nova Iorque, 1974, e *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Nova Iorque, 1979; Eric Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men*, Nova Iorque, 1970, e *Tom Paine and –Revolutionary America*, Nova Iorque, 1976; David Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans*, Nova Iorque, 1967, e *Workers’ Control in America*, Nova Iorque, 1979; Robert Brenner, “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, e “The Agrarian Roots of European Capitalism”, *Past and Present*, n° 70, fevereiro de 1976, e n° 97, novembro de 1982; David Abraham, *The Collapse of Weimar Republic: Political Economy and Crisis*, Princeton, 1981.

desde a sociologia histórica de Immanuel Wallerstein e Theda Skocpol até a economia política de James O'Connor, a continuação da obra de Paul Sweezy e Harry Magdoff, e a crítica cultural de Christopher Lasch.¹⁸ O panorama a esse respeito é hoje radicalmente distinto de qualquer coisa que se imaginasse 15 anos atrás. É um panorama onde o *Business Week* pode lamentar a ampla penetração do materialismo histórico nos *campi* norte-americanos, apenas quatro breves anos depois que o Time proclamou que finalmente Marx morrera, e onde podem-se produzir manuais na esquerda simplesmente para orientar o estudante curioso nas selvas – agora razoavelmente luxuriantes – do “marxismo acadêmico”, parafraseando um título recente.¹⁹

31

¹⁸ Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Vols. I e II, Nova Iorque, 1974 e 1980; Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge, 1979; James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, Nova Iorque, 1973; Harry Magdoff e Paul Sweezy, *The Deepening Crisis of US Capitalism*, Nova Iorque, 1981; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nova Iorque, 1978.

¹⁹ Bertell Ollman e Edward Vernhoff (ed.), *The Left Academy: Marxist Scholarship in American Campuses*, Nova Iorque, 1982.

A cultura marxista historicamente centrada que surgiu no mundo anglófono finalmente não permaneceu confinada a suas próprias províncias. A junção teórica entre história e filosofia, que eu aguardava ansiosamente em meados dos anos 70, ocorreu pontualmente, ainda que com uma violência longe da minha expectativa. A longa e apaixonada polêmica de Edward Thompson com Louis Althusser, *The Poverty of Theory*, virou definitivamente uma página intelectual. Qualquer que seja nossa opinião acerca dos méritos dessa disputa, é impossível, daqui por diante, que os marxistas procedam – como, em qualquer lado, fizeram durante muitos anos – como se sua história e sua teoria fossem duas esferas mentais separadas com pouco mais, entre si, que um turismo ocasional levemente curioso. Teoria agora é história, com uma seriedade e rigor nunca havidos no passado; assim como história é igualmente teoria, com todas as suas exigências, de uma forma que anteriormente sempre se evitava. A investida de Thompson contra Althusser ilustrou também a derrubada de mais uma barreira crucial: aquela que sempre confinara as principais escolas ou debates no marxismo ocidental aos contextos *nacionais*, assegurando ignorância ou silêncio mútuos, em

detrimento de qualquer discurso genuinamente internacionalista. Essa dupla aquisição – os novos intercâmbios entre história e teoria, e através das fronteiras nacionais – esteve entre as mudanças mais fecundas da década passada. Pode-se comprovar que não são apenas andorinhas sem verão, observando-se os estilos análogos de debate sobre a obra de Immanuel Wallerstein acerca do sistema capitalista mundial, devassada em termos essencialmente teóricos por Robert Brenner, entre outros, e sobre a obra de Brenner, por sua vez, acerca da transição para o capitalismo – foco de uma das controvérsias profissionais mais amplas desde a guerra, com respostas internacionais de historiadores na Alemanha e França, Inglaterra e Polônia.²⁰ De modo semelhante, a

32

²⁰ Ver Robert Brenner, “The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism”, *New Left Review*, n° 104, julho-agosto de 1977, e o simpósio sobre a obra de Brenner em *Past and Present*, n° 78-80 e 85, fevereiro-agosto de 1978 e novembro de 1979, com contribuições de Michael Postan e John Hatcher, Patricia Croot e David Parker, Heidi Wunder, Emmanuel Leroy Ladurie, Guy Bois, J. P. Cooper e Arnost Uma, agora reunidos com a formidável resposta de Brenner, em *The Brenner Debate – Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge, 1983.

discussão da teoria do valor na economia marxista não possui mais fronteiras nacionais, mesmo provisórias: os circuitos argumentativos movem-se livremente do Japão para a Bélgica, do Canadá para a Itália, da Inglaterra para a Alemanha ou Estados Unidos, como provam recentes simpósios.²¹

Até agora, portanto, as esperanças e hipóteses adiantadas no meu *Considerações sobre o Marxismo Ocidental* parecem ter sido amplamente realizadas. Mas qualquer tom de satisfação, e ainda mais de auto-satisfação, estaria deslocado. Pois em um aspecto absolutamente decisivo o fluxo da teoria nestes anos não correu na direção que eu previra. A reunificação da teoria marxista com a prática popular num movimento revolucionário de massas falhou consideravelmente em se materializar. A consequência *intelectual* deste fracasso foi, lógica e necessariamente, a carência geral de um pensamento *estratégico* real na esquerda dos países avançados – isto é, uma elaboração qualquer de uma perspectiva concreta ou plausível

²¹ *The Value Controversy*, Londres, 1981, com contribuições de Ian Steedman, Paul Sweezy, Erik Olin Wright, Geoff Hodgson, Pradep Bandyopadhyay, Makoto Itoh, Michel De Vroey, G. A. Cohen, Susan Himmelweit e Simon Mohun e Anwar Shaikh.

para uma transição da democracia capitalista para uma democracia socialista. Mais do que uma “miséria da teoria”, o que o marxismo posterior ao marxismo ocidental continua a partilhar com o seu predecessor é uma “miséria da estratégia”. É impossível apontar um único corpo de escritos desses anos que revele, mesmo tenuemente, o tipo de rigor conceitual, a combinação de resolução política e imaginação teórica que marcaram as grandes intervenções de Luxemburgo ou Lenin, Trotsky ou Parvus, nos anos anteriores à Primeira Guerra Mundial. Os determinantes desse déficit fundamental, que impede qualquer retrospecto triunfalista da década passada, colocam a questão acerca das condições sociais mais amplas em que se desenvolveu o marxismo nesses anos. Mas, antes de olhar

33

mos para esse contexto histórico mais abrangente, é necessário avaliar um fenómeno cuja relação última com o vazio estratégico ainda está por ser investigada, mas cuja realidade imediata parece estar na mais gritante contradição com qualquer pretensão a um renascimento do materialismo histórico nos anos 70. Refiro-me, é claro, ao que veio a ser chamado – entre aqueles mais afetados

ou interessados nisso – a “crise do marxismo”. Esse processo fez surgirem as eufóricas coberturas dos meios de massa norte-americanos e europeus em 1977, a revista Time tendo sido apenas uma dentre elas. Mas, apesar de a escala e a velocidade do fenômeno terem sido suficientemente dramáticas, o próprio termo sempre foi enganoso. O que realmente estava em questão era a crise de um certo marxismo, geograficamente confinado à Europa Latina – basicamente França, Itália e Espanha. Nesta área política e cultural, havia certamente algo próximo a um colapso da tradição marxista, nos fins dos anos 70, no mesmo momento em que o marxismo estava conquistando ou consolidando novas posições ao longo de uma vasta frente externa. Seria tolo subestimar a gravidade dessa derrota, não apenas para os países afetados, mas para o crédito geral de uma cultura socialista racional como um todo.

Quais foram as síndromes características dessa crise do marxismo latino? Podem-se distinguir dois padrões principais. De um lado, em meio a uma recrudescência de violentas febres anticomunistas na sociedade capitalista circundante, especialmente na França e na Itália,

houve uma abrupta e ampla renúncia ao marxismo em bloco, por pensadores de gerações mais antigas e mais recentes da esquerda. A reversão mais espetacular, a esse respeito, foi talvez a de Lucio Colletti, outrora o primeiro filósofo marxista na Itália, que no espaço de três ou quatro anos tornou-se inimigo agudo do marxismo. e leal defensor de um liberalismo mais ou menos convencional. Seu livro mais recente intitula-se apropriadamente *Tramonto dell' Ideologia*,²² numa inconsciente reminiscência de um texto celebrado pela sociologia americana de uns vinte anos atrás. Na França, Sar-

34

tre nos seus últimos anos seguiu sua trajetória própria da denúncia do comunismo à renúncia formal do marxismo, no seu caso em nome de um neo-anarquismo radical.²³ A mudança, ou

²² *Tramonto dell' Ideologia*, Roma, 1980.

²³ Ver as entrevistas dadas a *Lotta Continua*, 15 de setembro de 1977, e a *Le Nouvel Observateur*, 10-30 de março de 1980 (com o título “L’Espoir Maintenant”). A última foi publicada às vésperas de sua morte, depois do longo enfraquecimento de suas forças físicas, tão dolorosamente recordado por Simone de Beauvoir, que vê o texto como um espelho deformado, obra de um entrevistador manipulador, que na época ela criticara a Sartre. Estas circunstâncias limitam, mas não anulam, a

declínio, dessas eminências não foi, contudo, um caso isolado. Correspondeu a uma mudança muito mais ampla de disposições nos círculos filosóficos e literários antes associados à esquerda. Característicos dessa perspectiva foram os escritores e críticos do grupo *Tel Quel*, Philippe Sollers, Julia Kristeva e outros, que praticamente da noite para o dia trocaram estridentes afirmações de materialismo e o culto à ordem social da China por revalorizações do misticismo e exaltação da ordem social dos Estados Unidos.²⁴ André Glucksmann, rebelde das barricadas e protegido intelectual de Louis Althusser nos fins dos anos 60, tornou-se o publicista líder da “Nova” Filosofia – isto é, uma reiteração dos mais velhos temas do arsenal ideológico da Guerra Fria nos anos 50, tais como a igualdade entre marxismo e totalitarismo, e a identificação de socialismo com estalinismo.

Entretanto, houve um segundo tipo de resposta à mudança na temperatura política da Europa Latina no final dos anos 70. Não foi tanto um repúdio ou

mudança de direção dos seus últimos anos. Ver Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des Adieux*, Paris, 1981, p. 149-152.

²⁴ Ver, entre outros, Julia Kristeva, Marcelin Pleynet e Philippe Sollers, *Pourquoi les Ests-Unis?*, o número especial de *Tel Quel* dedicado aos Estados Unidos, nº71-73, outono de 1977.

um abandono total do marxismo, mas antes uma sua diluição ou diminuição, permeada por um ceticismo crescente quanto à própria idéia de uma ruptura revolucionária com o capitalismo. Sintomática dessa corrente foi a crescente distância de Althusser em relação à herança política do materialismo histórico como tal, expressa na recusa em reconhecer aí uma teoria do Estado ou uma política, indicando assim uma desmoralização radical de alguém cujas asserções sobre a supremacia

35

científica do marxismo tinham sido mais presunçosas e categóricas do que as de qualquer outro teórico do seu tempo. Em breve seria Althusser a propagar a noção de “uma crise geral do marxismo” – uma crise que ele não teve pressa em resolver.²⁵ Poulantzas, de sua parte, anteriormente um pilar de retidão leninista, redescobriu então as virtudes dos parlamentos e os perigos do poder dual: suas últimas entrevistas antes de sua morte falavam, mais do que deles, de

²⁵ Ver “The Crisis of Marxism”, *Marxism Today*, julho de 1978. (26) Ver a entrevista “Le Risposte che è Difficile Trovare”, *Rinascita*, 12 de outubro de 1979.

uma crise de confiança na “política” como tal.²⁶ A sombra de Michel Foucault, logo proclamando o “fim da política” como Bell ou Colletti haviam feito com a ideologia, sem dúvida recobria pesadamente essas indecisões parisienses. Na Itália, o próprio Partido Comunista estava cada vez mais ocupado por correntes semelhantes. Seu mais jovem filósofo dirigente, Massimo Cacciari, do seu assento na Câmara dos Deputados, contou aos trabalhadores italianos que Nietzsche havia ultrapassado Marx, mostrando-se a vontade de poder mais fundamental que a luta de classes, enquanto entre muitos de seus colegas se poderia encontrar um interesse por vezes simpático pelas idéias de Friedman ou Bentham.

Nenhuma mudança intelectual é sempre universal. Pelo menos uma exceção, para guardar a honra, ressalta-se contra a guinada geral de posições nesses anos. O mais antigo sobrevivente da tradição marxista ocidental por mim discutida, Henri Lefebvre, não se dobrou nem se desviou na sua oitava década de vida, continuando a produzir um trabalho imperturbável e original sobre temas

²⁶ Ver a entrevista com Foucault, dirigida por Bernard-Henry Lévy, sobre *History of Sexuality*, em *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12 de março de 1977.

tipicamente ignorados por boa parte da esquerda.²⁷ Contudo, o preço de tal constância foi um relativo isolamento. Examinando a cena intelectual em conjunto, somos defrontados com um estranho paradoxo. Ao mesmo tempo que o marxismo como teoria crítica tem vivido uma ascensão sem precedentes no

36

mundo de língua inglesa, ele tem sofrido um rápido declínio nas sociedades latinas, onde era o mais poderoso e produtivo no período de pós-guerra. Especialmente na França e na Itália, os dois principais territórios pátrios de um materialismo histórico vivo nos anos 50 e 60, o massacre dos ancestrais tem sido impressionante para alguém que, como eu, aprendeu muito de seu marxismo com aquelas culturas. Qual é o significado disso? Os movimentos transversais da teoria marxista na década passada permanecem por explorar. Os problemas por eles colocados serão nosso tópico de manhã.

²⁷ São de especial interesse os seus livros sobre urbanismo: *Le Droit à la Ville*, Paris, 1967, e *La Production de l'Espace*, Paris, 1974.

ESTRUTURA E SUJEITO

O tosco cadastramento do estado atual da teoria marxista, ontem efetuado, terminou com um enigma: isto é, o descenso abrupto – em alguns aspectos, até o ponto de colapso – do materialismo histórico como cultura ativa e produtiva na França e na Itália, num período em que, em outros lugares do mundo capitalista avançado, estava-se formando um novo panorama intelectual. Hoje pretendo explorar algumas hipóteses alternativas que poderiam lançar luz sobre o caráter e as causas dessa recessão latina dentro do mapa internacional do marxismo contemporâneo. Para isso, limitar-me-ei essencialmente à sua dimensão francesa. Isso não envolve nenhuma limitação fundamental, penso eu, porque a cultura italiana – e *a fortiori* a espanhola – tem-se subordinado cada vez mais, desde a guerra, às direções e ênfases derivadas de Paris, mesmo que tenham sido sempre qualificadas e mediadas por outras oriundas da

Alemanha, grande parte do debate na filosofia italiana definindo-se de fato pela intersecção de ambas. E mais: nas aproximadamente três décadas após a Libertação, a França veio a gozar de uma soberania cosmopolita no universo marxista global, que lembra, a seu próprio modo, algo da ascendência francesa na época do Iluminismo. O declínio dessa dominação

38

no final dos anos 70 não foi, portanto, apenas uma questão nacional. Havíamos registrado alguns dos sintomas daquele declínio – a verdadeira *débandade*, desde 1976, de tantos pensadores franceses centrais da esquerda. As conseqüências foram drásticas. Paris é hoje a capital da reação intelectual européia, de modo muito semelhante ao que Londres era há 30 anos. Porém, nossa questão é: quais foram as causas dessa histórica derrota local do materialismo histórico?

Argumentei anteriormente que o marxismo, como teoria crítica que pretende fornecer a inteligibilidade reflexiva de seu próprio desenvolvimento, atribui em princípio prioridade a explicações extrínsecas de seus êxitos, fracassos ou impasses. Ao mesmo tempo, frisei que esta

nunca é uma primazia absoluta ou exclusiva, que poderia isentar a teoria de qualquer responsabilidade última. Pelo contrário, a necessidade complementar de uma história *interna* da teoria, medindo sua vitalidade enquanto programa de pesquisa dirigido pela busca da verdade, característica de qualquer conhecimento racional, é o que separa o marxismo de qualquer variante do pragmatismo ou do relativismo. Portanto, observando o problema colocado pela desmoralização e recuo do marxismo francês, começarei considerando primeiramente uma hipótese relacionada com sua evolução intrínseca. A hipótese é simplesmente esta: depois que o marxismo francês usufruiu, por longo período, de uma ascendência cultural largamente incontestada, aquecendo-se ao calor refletido pelo remoto prestígio da Libertação, ele finalmente encontrou um adversário intelectual capaz de enfrentá-lo e vencê-lo. Seu oponente vitorioso foi a ampla frente teórica do estruturalismo, e a seguir seus sucessores pós-estruturalistas. Assim, as crises do marxismo latino seriam o resultado não de um declínio circunstancial, mas de uma derrota frontal. Poder-se-ia argumentar que a evidência dessa derrota é a ascendência triunfante das idéias e temas

estruturalistas e pós-estruturalistas, onde quer que os temas e idéias marxistas tivessem sido antes dominantes – uma alteração praticamente “epistêmica” do tipo da que Michel Foucault propusera-se a teorizar.

A plausibilidade dessa hipótese é reforçada por uma consideração adicional. Neste aspecto, contrariamente às

39

mudanças misteriosamente abruptas e totais de um patamar cognitivo para outro (Foucault) ou de uma “problemática” para a seguinte (Althusser), a passagem de dominantes marxistas a estruturalistas e pós-estruturalistas na cultura francesa do pós-guerra não implicou uma descontinuidade completa de temas ou questões. Pelo contrário, certamente havia um problema central em torno do qual *todos* os contendores se concentraram; e pode parecer que tenha sido justamente a superioridade do estruturalismo – no primeiro momento – no *próprio terreno* do marxismo que lhe assegurou a vitória decisiva sobre ele. Qual era esse problema? Essencialmente, a natureza das relações entre estrutura e sujeito na história e sociedade

humanas. Então, o enigma acerca do estatuto e posição respectiva de ambos não era um ponto de incerteza local ou marginal na teoria marxista. Na verdade, sempre constituiu um dos problemas mais centrais e fundamentais do materialismo histórico como explicação do desenvolvimento da civilização humana. Podemos ver isso imediatamente ao refletirmos sobre a permanente oscilação, a potencial disjunção nos próprios textos de Marx entre sua atribuição do papel de motor primário da transformação histórica à contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, de um lado – pense-se na famosa “Introdução” de 1859 à *Contribuição à Crítica da Economia Política* –, e, de outro, à luta de classes – pense-se no *Manifesto Comunista*. A primeira refere-se essencialmente a uma realidade estrutural, ou mais propriamente interestrutural: a ordem daquilo que a sociologia contemporânea chamaria de integração sistêmica (ou, para Marx, desintegração latente). A segunda refere-se às forças subjetivas em conflito e confronto pelo domínio das formas sociais e processos históricos: o âmbito daquilo que a sociologia contemporânea chamaria de integração social (que é igualmente desintegração ou reintegração). Como se articulam na teoria do materialismo histórico estes

dois diferentes tipos de causalidade, ou princípios explicativos?

A isso, o marxismo clássico, mesmo no auge de suas forças, não forneceu nenhuma resposta coerente. As antinomias políticas, originadas pelo constante afastamento ou suspensão da questão, sem dúvida foram discutidas ampla e apaixonadamente: economicismo de um lado, voluntarismo

40

de outro. As intervenções de Lenin antes da guerra podem ser entendidas como um esforço contínuo para controlar e combater essas duas deduções possíveis da herança de Marx – cujas expressões políticas eram as tendências contrastantes do reformismo e do anarquismo, respectivamente na direita e na extrema-esquerda da Segunda Internacional. Mas suas intervenções foram apenas práticas e conjunturais, sem fundamentação teórica. As mesmas questões não resolvidas assediaram tanto a historiografia quanto a política marxistas. A extensa discussão contemporânea do trabalho de Edward Thompson, por exemplo, estava em larga medida enfocada sobre o papel da ação humana na formação ou

eliminação das classes, no advento ou superação de estruturas sociais, seja de um capitalismo industrial ou de um socialismo para além dele. Outro caso particularmente eloqüente da presença deste problema, na raiz das diferenças entre duas importantes interpretações marxistas rivais do mesmo processo histórico, pode-se encontrar nas construções opostas de Robert Brenner e Guy Bois, sobre a transição da época feudal para o capitalismo agrário nas origens da Europa moderna – uma centrada basicamente na correlação variável das forças classistas na zona rural do fim da Idade Média, outra na lógica invariante da baixa das taxas de renda senhorial na economia feudal.²⁸

Para nossos objetivos agora, o ponto relevante é que esta inveterada tensão – às vezes lesão – dentro do materialismo histórico não assumiu nenhuma forma diretamente política ou historiográfica na França do pós-guerra. Mais precisamente, ela emergiu como o problema central que envolveu o campo da *filosofia*. As razões disso encontram-se essencialmente na configuração global dos anos posteriores à

²⁸ Ver o confronto em *The Brenner Debate*, e, mais genericamente para a posição de Bois, ver sua *Crise du Féodalisme*. Paris, 1976.

Libertação. A cena política na esquerda estava dominada pela presença maciça e indissolúvel do Partido Comunista Francês, incontestavelmente a maior organização da classe trabalhadora e a principal ameaça à burguesia francesa, e já ao mesmo tempo um sistema de comando rigidamente burocratizado que impedia qualquer debate ou discurso

41

teórico de tipo bolchevique acerca de sua própria estratégia. A profissão historiográfica, por outro lado, logo ficou sob o controle da Escola dos *Annales*, então progressista nas suas simpatias sociais, mas intelectualmente não só muito distante do marxismo, como grandemente desinteressada do problema da ação humana como tal, que ela identificava com meros eventos superficiais, na sua busca de processos mais profundos ou durações mais longas na história. Por outro lado, ainda, a formação filosófica mais influente era fenomenológica e existencialista, nas suas origens de pré-guerra, com raízes em Kojève, Husserl e Heidegger. Como tal, era uma ontologia enfática, e mesmo exasperada, do sujeito. Mas estava alinhada com a esquerda, e buscava então chegar a um acordo com a realidade estrutural do

Partido Comunista à sua frente, numa época de turbulentas lutas de classe na França. O resultado foi o esforço continuado em repensar as relações entre sujeito e estrutura, na forma de alguma síntese entre marxismo e existencialismo, esforço empreendido por Sartre, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir no final dos anos 40 e início dos anos 50. Os debates que os dividiram, no seu empreendimento inicialmente conjunto, foram de rara qualidade e intensidade, compondo um dos mais ricos episódios da história intelectual de toda a época do pós-guerra. Embora determinados primariamente pela divergência de seus julgamentos políticos e pontos de partida epistemológicos, esses debates refletiam também horizontes sociológicos da França de então: Merleau-Ponty era leitor de Weber, Sartre de Braudel. O ponto culminante foi certamente a publicação da *Crítica da Razão Dialética*, de Sartre, em 1960 – uma obra inicialmente concebida como resposta direta às críticas e objeções dirigidas a ele por Merleau-Ponty, durante seus famosos intercâmbios nos meados dos anos 50, e cujo tema exclusivo é o labirinto de intervenções entre práxis e processo, indivíduos e grupos, grupos e o prático-inerte, numa história desencadeada e impregnada pela escassez.

É importante lembrar que a *Crítica* de Sartre traz, como prefácio, a uma “Teoria dos Conjuntos Práticos” de 600 páginas, um pequeno ensaio, *Questão de Método*, publicado inicialmente em 1957. Pois, embora seu autor descrevesse a intenção comum a ambos como a constituição de

42

uma “antropologia histórica, estrutural”, os enfoques na verdade diferiam significativamente. *Questão de Método* concernia essencialmente aos instrumentos teóricos necessários para a compreensão do sentido total da vida de um indivíduo, enquanto aquilo que Sartre chamou de “universal singular”, propondo a integração dos conceitos marxistas, psicanalíticos e sociológicos num método interpretativo unitário. Isso apontava para a biografia. Por outro lado, a *Crítica* propriamente tencionava fornecer uma explicação filosófica das “estruturas formais elementares” de qualquer história possível, ou uma teoria dos mecanismos gerais da construção e subversão de todos os grupos sociais. A história propriamente, a “totalização diacrônica” de todas estas “multiplicidades práticas e todas as suas lutas”,²⁹ seria o objeto de um prometido segundo volume.

²⁹ *Critique of Dialectical Reason*, Londres, 1976, p. 817, 822.

Em outras palavras, o horizonte da *Crítica* era um esforço para compreender, não a verdade de uma pessoa, mas – como Sartre colocou – “a verdade da humanidade como um todo” (mesmo se, para ele, houvesse uma continuidade epistemológica básica entre ambas). Isso apontava para uma história global, cujo término declarado seria uma compreensão totalizante do sentido da época contemporânea. A maior promessa que talvez um escritor já fizera no século 20 não seria mantida. Sartre escreveu um segundo volume, de tamanho igual ao primeiro, mas deixou-o inacabado e inédito. Com aquele significativo gesto de desistência e com o silêncio daí decorrente, estava sendo decidida – como veremos agora – grande parte do destino intelectual subsequente da esquerda francesa. Doze anos depois, Sartre encerrou sua carreira com um estudo sobre Flaubert, cujas proporções monumentais não podiam ocultar – e, ao seu próprio modo, sequer anunciar – a modéstia de seu retorno ao microprojeto biográfico de *Questão de Método*.

Nesse ínterim, todo o terreno – as altas terras com suas escarpas e penhascos – da contestação teórica tinha sido evacuado. Pois, em 1962, Lévi-Strauss publicara *O Pensamento Selvagem*. Inflexível no

encalço da *Crítica da Razão Dialética*, ele não só apresentava uma antropologia

43

inteiramente alternativa, em todos os sentidos da palavra, mas concluía com um ataque direto ao historicismo de Sartre, em nome das propriedades invariantes de todas as mentes humanas e da dignidade igual de todas as sociedades humanas. Com uma rasura, ele destruiu assim todas as pretensões tanto da razão dialética quanto da diacronia histórica construídas por Sartre – idéias que Lévi-Strauss simplesmente identificou com a mitologia do pensamento “civilizado” em oposição ao “selvagem”, sem nenhuma superioridade intrínseca. Sartre, até então um interlocutor tão ágil e fecundo, um polemista tão infatigável, não respondeu.

“O objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, é dissolvê-lo”,³⁰ concluiu Lévi-Strauss, emitindo o *slogan* da década. Quando finalmente veio uma res posta marxista, em 1965, não era uma refutação, mas uma subscrição da asserção estruturalista. Os dois

³⁰ *The Savage Mind*, Londres, 1966, p. 254-255, 247. (trad. modificada).

livros de Althusser, *Marx e Reading Capital*, ao invés de se engajarem contra o ataque de Lévi-Strauss à história ou contra sua interpretação do humanismo, endossaram-nos e incorporaram-nos a um Marx que era agora reinterpretado como um anti-humanismo teórico, para o qual a diacronia era apenas o “desenvolvimento das formas” do próprio conhecimento sincrônico. Sartre, confiou Althusser às páginas do semanário do Partido Comunista Italiano, era um falso amigo do materialismo histórico, na verdade mais distante dele do que seu ostensivo crítico Lévi-Strauss.³¹ A novidade e a ingenuidade do sistema althusseriano eram por si sós inegáveis: defendi sua contribuição em outra ocasião.³² Adquiriram muito rapidamente um amplo prestígio e influência na esquerda francesa, deslocando, praticamente na sua totalidade, correntes teóricas anteriores – representadas não só por Sartre, mas também por Lefebvre, Gold-

³¹ Ver a sua intervenção, em duas partes, publicada com os títulos “Teoria e Método” e “Gli Instrumenti del Marxismo”, em *Rinascita*, 25 de janeiro e 1º de fevereiro de 1964, criticando os pontos de vista expostos por Umberto Eco acerca das principais correntes na cultura contemporânea. As bibliografias usuais da obra de Althusser constantemente passam por cima deste texto.

³² *Arguments within English Marxism*, Londres, 1980.

mann e outros – da formação de uma geração mais nova de marxistas. Mas, mesmo no auge da sua produtividade, o althusserianismo sempre se constituiu sob uma dependência íntima e fatal de um estruturalismo que o precedera e que lhe sobreviveria depois. Lévi-Strauss havia se empenhado categoricamente em cortar o nó górdio da relação entre estrutura e sujeito, retirando este último de qualquer campo de conhecimento científico. Ao invés de resistir a essa mudança, Althusser radicalizou-a, com uma versão de marxismo onde os sujeitos foram inteiramente abolidos, exceto como efeitos ilusórios de estruturas ideológicas. Mas num tal leilão objetivista, ele estava destinado a ser superado por um lance mais alto. Um ano depois, seu antigo aluno Foucault, proclamando uma retórica inflamada do “fim do homem”, reduziu por sua vez o próprio marxismo a um efeito involuntário, e apenas derivativo, de uma antiquada *episteme* vitoriana.³³ O avanço do estruturalismo, longe de ser desviado ou detido pela nova versão do marxismo, foi acelerado por

³³ *The Order of Things*, Londres, 1970, p. 261-262.

ela, pouco importando suas declarações de distanciamento.

A evidência mais impressionante do padrão de hegemonia resultante foi fornecida pelo teste dos acontecimentos do Maio francês. Aqui, seria plausível pensar, o estruturalismo como posição teria se desbaratado nas mãos de uma dinâmica histórica que ele pretendia afastar ou negar. Poderia haver uma irrupção mais espetacular de sujeitos individuais e coletivos do que a revolta de estudantes, trabalhadores e tantos outros em 1968? Se algum dos discursos reinantes antes de Maio tivesse sido capaz de responder a essa extraordinária explosão política da luta de classes, e pudesse sobreviver teorizando-a, o que se teria como candidato indicado, ainda assim, seria a variante marxista desenvolvida por Althusser. Pois, ainda que inadequada para outras vias de transformação, ela pelo menos possuía uma teoria da contradição e sobredeterminação, e com isso uma teoria do tipo de “unidade disruptiva”,³⁴ que justamente daria origem a uma situação revolucionária numa sociedade

³⁴ Ver *For Marx*, Londres, 1969, p. 99-100.

dividida em classes, tal como a que quase ocorreu na França. De fato, ocorreu exatamente o contrário. Althusser tentou adaptar tardiamente sua teoria, concedendo espaço ao papel das massas, que, reconhecia agora, “faziam história”, mesmo que os “homens e mulheres” não a fizessem.³⁵ Mas, visto que a direção global das investigações de Althusser não foi corrigida nem desenvolvida, a introdução do problema do sujeito histórico na maquinaria da causalidade estrutural, especificado em *Reading Capital*, simplesmente redundou em incoerência. Não apareceu nenhuma nova síntese comparável a seu trabalho anterior. O resultado foi a progressiva extinção e dissolução do marxismo althusseriano, como corrente, em meados dos anos 70.

Em contraposição, o estruturalismo propriamente dito, ao contrário de todas as expectativas, passou pelo teste de Maio e, como uma fênix, ressurgiu do outro lado – extenuado e na verdade retocado com nada mais, nada menos, que um equívoco prefixo cronológico: onde antes existira o estruturalismo, havia agora o pós-estruturalismo. A relação entre ambos, a semelhança de parentesco ou a descendência comum que os une,

³⁵ *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971, p. 21-22.

através do frágil demarcador temporal, é algo ainda a ser definido. Esse demarcador pode se mostrar como a característica mais reveladora de ambos. Mas poucos duvidaram da existência de vínculos entre eles. Na verdade, duas das figuras mais importantes do primeiro eram igualmente predominantes no segundo: Lacan, cujos *Escritos* – reunidos em 1966, com muito *réclame* estruturalista – já antecipavam boa parte da crítica interna do estruturalismo desenvolvida depois de 1968; e Foucault, que se transportou, sem problemas ou tumultos, de uma para a outra constelação, sempre em dia com a ocasião. O próprio Derrida, um pensador pós-estruturalista mais puro, cuja primeira trilogia de trabalhos publicada em 1967 preparou as posições para a “inversão de vereditos” geral depois de Maio, com todas as suas objeções capciosas e entediantes a Lévi-Strauss, só poderia render homenagem a Foucault como aquele que buscava um “novo estatuto do discurso”, onde “tudo começa com estrutura, configuração ou rela-

cão”, mas ao mesmo tempo com o “abandono de toda referência a um centro, a um sujeito, a uma origem ou a uma *archia* absoluta”.³⁶

Durante os anos 70, então, a relegação do marxismo para as margens da cultura parisiense tornou-se ainda mais pronunciada. Flaubert de Sartre, quando finalmente surgiu, tinha praticamente o ar de um trabalho póstumo – não à vida do autor, mas ao ciclo cultural em que fora concebido. A atividade escrita de Althusser diluiu-se em exíguos fragmentos e glosas. Enquanto isso, o estruturalismo e sua prole continuaram prodigiosamente produtivos. Nos vinte anos desde a publicação de *O Pensamento Selvagem*, surgiram a tetralogia antropológica sobre os mitos de Lévi-Strauss, a onda de recoleta dos ensaios e seminários sobre psicanálise de Lacan (vinte volumes prometidos), os compactos estudos de Michel Foucault sobre loucura, medicina, prisões e sexualidade, acompanhados de comentários de procedimentos, o trabalho proteiforme de Barthes sobre literatura e as inumeráveis desconstruções de Derrida em filosofia, para não falar da crescente obra de Deleuze e outros. Raras vezes os sinais exteriores

³⁶ *Writing and Difference*, Londres, 1979, p. 286.

de uma vitória pareceram tão conclusivos. Mas ainda fica a pergunta: em que consiste essa vitória? De que modo e em que medida o estruturalismo e o pós-estruturalismo têm respostas melhores ao problema sobre o qual edificaram seu êxito e com o qual ilustraram sua ascendência sobre o marxismo na França – o da relação entre estrutura e sujeito? Aqui vem à tona uma abundante literatura, impossível de ser explorada com o cuidado e a nuance apropriados.

Limito-me, portanto, à demarcação de um espaço básico onde o estruturalismo e o pós-estruturalismo podem se reunir, numa série de movimentos possíveis ou operações lógicas dentro de um campo comum. Nenhum dos pensadores que mencionei, ou que citarei, realizou, um por um, todos esses movimentos, e tampouco há concordância completa entre quaisquer dois deles. Porém, todos os seus principais temas e asserções incluem-se nos limites desse território compartilhado. A primeira operação – digo primeira, por

que inaugurou o surgimento do estruturalismo como tal – implica o que podemos chamar de

exorbitação da linguagem. A disciplina originária, da qual o estruturalismo extraiu praticamente todos os seus conceitos distintivos, foi a lingüística. Foi nela que De Saussure desenvolveu a oposição entre *langue* e *parole* (“língua” e “fala”), o contraste entre ordem sincrônica e ordem diacrônica, e a noção de signo como unidade entre significante e significado, cuja relação com seu referente era essencialmente arbitrária ou não motivada, em qualquer língua dada. O avanço científico representado pelo *Curso Geral de Lingüística* de Saussure foi decisivo em sua área. A aplicação dos seus conceitos fora da disciplina para a qual ele os forjara começou nos estudos literários, de forma ainda moderada, com a obra de Jakobson e a escola de Praga. Aí os materiais lingüísticos ainda estavam sendo tratados, mesmo que por definição, como trabalhos particulares de literatura, e situavam-se mais do lado da *parole* de Saussure do que do lado da *langue*, por ele considerada abordável unicamente através de análises sistemáticas. De Jakobson, o instrumental saussuriano passou a Lévi-Strauss, e foi com sua ousada generalização para o domínio antropológico que nasceu o “estruturalismo” como movimento. Ele declarou que “os sistemas

de parentesco” eram “uma espécie de língua”, adequados às formas de análise pioneiramente estabelecidas por Troubetzkoy e Jakobson para a fonologia. Desenvolvendo tal identificação, ele defendeu que as regras de casamento e os sistemas de parentesco eram adequados àquelas, porque formavam “um conjunto de processos que permitem o estabelecimento de um certo tipo de comunicação entre indivíduos e grupos. O fato de que, neste caso, o fator mediador sejam as mulheres do grupo, ao invés das palavras, que circulam entre clãs, linhagens e famílias (...), não altera em nada o fato de que o aspecto essencial do fenômeno é idêntico em ambos os casos”.³⁷

Uma vez feita a equação, era um pequeno passo estendê-la a todas as principais estruturas da sociedade, como Lévi-Strauss as entendia: a própria economia foi então in-

48

cluída, sob a rubrica de uma troca de bens que formava um sistema simbólico comparável à troca de mulheres nas redes familiares e à troca de palavras na linguagem. A próxima grande ampliação do modelo lingüístico foi,

³⁷ *Structural Anthropology*, Londres, 1964, p. 60.

naturalmente, a reformulação da teoria psicanalítica por Lacan. “O inconsciente”, anunciou ele, “é estruturado como uma linguagem”.³⁸ A aplicação aqui era de fato mais radical do que supõe sua famosa máxima. Pois o peso real da obra de Lacan não está tanto no fato de o inconsciente ser estruturado “como” uma linguagem, mas que a linguagem como tal forma o domínio de transferência do inconsciente, como a Ordem Simbólica que institui o Outro insuperável e irreconciliável e, com isso, ao mesmo tempo, o desejo e sua repressão através da cadeia de significantes. Depois de tais ampliações fundamentais da área de jurisdição da linguagem, inevitavelmente seguiu-se uma porção de aventuras e anexações menores: roupas, carros, culinária, e outros itens da moda ou do consumo foram sujeitos ao diligente escrutínio semiológico, derivado da lingüística estrutural. O passo final nesse caminho seria dado por Derrida, que – marcando a ruptura pós-estruturalista – rejeitou a noção de linguagem como um sistema estável de objetivação, mas radicalizou suas pretensões como soberana *universal* do mundo moderno, com o decreto verdadeiramente imperial

³⁸ E.g. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Londres, 1977.

de que “não há nada fora do texto”, “nada antes do texto, nenhum pretexto que já não seja texto”.³⁹ O Livro do Mundo, que a Renascença, na sua ingenuidade, tomara como metáfora, torna-se a última palavra literal de uma filosofia que anularia toda metafísica.

Por ironia, foi o próprio Saussure quem preveniu exatamente contra as analogias e extrapolações abusivas de seu âmbito, que vieram a se tornar tão incontrolláveis nas últimas décadas. A linguagem, escreveu ele, é “uma instituição humana de tal ordem que todas as outras instituições humanas, com exceção da escrita, só podem nos iludir em sua

49

essência real, se confiarmos na analogia entre elas”.⁴⁰ Na verdade, ele frisou a sua incomensurabilidade com o parentesco e a economia – precisamente os dois sistemas com

³⁹ *Of Grammatology*, Baltimore, 1976, p. 158; *Dissemination*, Chicago, 1981, p. 328.

⁴⁰ “Notes Inédites de Ferdinand de Saussure”, em *Cahiers Ferdinand de Saussure*, nº 12, 1954, p. 60. De longe a melhor análise das origens e tensões do pensamento de Saussure encontra-se em Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, Londres, 1976, p. 135-158, que discute esta e outras passagens semelhantes.

que, assimilados à linguagem, Lévi-Strauss fundara o estruturalismo como teoria geral. Saussure observara que as instituições familiares como a monogamia ou a poligamia eram objetos impróprios para a análise semiológica, porque estavam longe de não serem imotivados como o signo. As relações econômicas eram igualmente inabordáveis por suas categorias, porque o valor econômico estava “enraizado em coisas e nas suas relações naturais” – “o valor de um lote de terreno, por exemplo, está relacionado com sua produtividade”.⁴¹ Todo o esforço de Saussure, ignorado por seus devedores, foi enfatizar a *singularidade* da linguagem, e tudo o que a separava das outras práticas, ou formas sociais: “Estamos profundamente convencidos”, declarou, “de que todo aquele que pisa no terreno da linguagem está, pode-se dizer, privado de todas as analogias celestes e terrestres”.⁴² De fato, as analogias que seriam rapidamente descobertas por Lévi-Strauss ou Lacan, na sua ampliação das categorias lingüísticas para a antropologia ou a psicanálise, cedem ao menor exame crítico. O parentesco não pode ser comparado à linguagem

⁴¹ Saussure, *Course in General Linguistics*, Londres, 1960, p. 73, 80.

⁴² “Notes Inédites de Ferdinand de Saussure”, p. 64.

como sistema de comunicação simbólica no qual mulheres e palavras são respectivamente “trocadas”, como sustentaria Lévi-Strauss, dado que nenhum locutor transfere o vocabulário para nenhum interlocutor, mas pode reutilizar livremente todas as palavras “dadas”, tantas vezes quanto desejar posteriormente, ao passo que os casamentos – ao contrário das conversas – são geralmente obrigatórios: as esposas não são recuperáveis por seus pais após a cerimônia. A terminologia de “troca” autoriza menos ainda uma supressão da economia: se se pode supor que, na maioria das sociedades, há pelo menos

50

uma grosseira equivalência de palavras e mulheres com locutores e famílias, isso é evidentemente falso em relação aos bens. Em outras palavras, nenhuma economia pode, de forma alguma, ser primariamente definida em termos de troca: a produção e a propriedade são sempre prioritárias. A fórmula triádica de Lévi-Strauss opera, na verdade, para encobrir todas as relações de poder, exploração e desigualdade inerentes, não só às economias mais primitivas, para não falar da nova civilização do capital, mas também a toda ordem familiar ou sexual

conhecida por nós, onde a conjugalidade está presa à propriedade, e a feminilidade à subordinação. Considerações familiares desse gênero são igualmente pertinentes no caso de Lacan. Longe do inconsciente estruturado como, ou semelhante a, uma linguagem, a construção de Freud a respeito do inconsciente como o objeto da investigação analítica define-o precisamente como incapaz da gramática gerativa que, para uma lingüística pós-saussuriana, compreende as estruturas profundas da linguagem, ou seja, a competência para formar sentenças e empregar corretamente as regras de suas transformações. O inconsciente freudiano, insuspeito até de negativas, é estranho a toda sintaxe.

Essas objeções locais, por conclusivas que sejam para as disciplinas em questão, não dizem, porém, a razão geral por que a linguagem não é um modelo adequado para qual quer outra prática humana. Talvez possamos ver mais claramente a distância entre elas se lembrarmos o argumento de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, segundo o qual a linguagem fornece uma experiência apodítica de uma realidade totalizante e dialética, anterior e exterior à consciência e à vontade de qualquer sujeito enunciador, cujas

elocuições, ao contrário, jamais são totalizações conscientes das leis lingüísticas.⁴³ A presunção básica do estruturalismo sempre foi a de que essa assimetria é paradigmática para a sociedade e a história em geral. Mas na verdade a relação entre *langue* e *parole* é uma bússola particularmente aberrante para mapear as diversas posições da estrutura e do sujeito no mundo exterior à linguagem. Isso pelo menos por

51

três razões básicas. Primeiro, as estruturas lingüísticas, dentre as instituições sociais, têm um coeficiente excepcionalmente baixo de mobilidade histórica. Alterando-se de forma muito lenta e, com poucas e recentes exceções, inconscientemente, elas são nesse aspecto completamente opostas às estruturas econômicas, políticas ou religiosas, cujas velocidades de transformação – uma vez transposto o limiar da sociedade de classes – em geral têm sido incomparavelmente maiores. Em segundo lugar, todavia, essa imobilidade característica da língua como estrutura é acompanhada por uma *inventividade*, igualmente excepcional, do sujeito em seu interior: o reverso da rigidez da *langue* é a

⁴³ *The Savage Mind*, p. 252.

volátil liberdade da *parole*. Pois a elocução não possui qualquer coerção *material*: as palavras são livres,* no duplo sentido do termo. Não custam nada para serem produzidas, e podem ser multiplicadas e manipuladas à vontade, dentro das regras de sentido. Todas as outras principais práticas sociais estão sujeitas às leis da escassez natural: pessoas, bens ou poderes não podem ser gerados *ad libitum* e *ad infinitum*. Mas a própria liberdade do sujeito enunciador é curiosamente inseqüente: ou seja, seus efeitos sobre a estrutura, em contrapartida, são em circunstâncias normais praticamente nulas. Mesmo os maiores escritores, cujo gênio influenciou culturas inteiras, alteraram relativamente pouco a língua. Isso ao mesmo tempo indica a terceira particularidade da relação estrutura-sujeito na língua: a saber, o sujeito da fala é axiomáticamente *individual* – “não falem todos juntos” é a forma costumeira de se dizer que a fala plural é não-fala, que não pode ser ouvida. Em contraste, os sujeitos relevantes no domínio das estruturas econômicas, políticas, culturais ou militares são primeiro e antes de tudo *coletivos*: nações, classes, castas, grupos, gerações. Justamente porque é assim, a ação

* O duplo sentido a que se refere Anderson é aqui intraduzível. *Free* significa livre e gratuito. (N. do T.).

destes sujeitos é capaz de efetivar profundas transformações daquelas estruturas. Essa distinção fundamental é uma barreira insuperável para qualquer transposição de modelos lingüísticos para processos históricos mais amplos. Em outras palavras,

52

o movimento de ampliação do estruturalismo é um agigantamento especulativo da linguagem que carece de qualquer título fiador.

Quais são as conseqüências dessa absolutização da linguagem *dentro* do estruturalismo? O efeito imediato mais importante é o que podemos chamar – e essa é a segunda operação modal em seu espaço específico – de *atenuação da verdade*. Saussure distinguira no signo o significante e o significado – como pensou, a “imagem acústica” e o “conceito”. De um lado, ele enfatizou o caráter arbitrário do signo, relativo a algum referente que ele “nomeou” – em outras palavras, o caráter destacável do “conceito” em relação ao seu “som”; de outro lado, ele acentuou que, na medida em que a língua não era simplesmente um processo de nomeação, cada significante adquiria seu valor semântico apenas em virtude da sua

posição diferencial dentro da estrutura da *langue* – em outras palavras, a imbricação dos conceitos no sistema sonoro como um todo. O valor lingüístico, escreveu ele, “é determinado simultaneamente nesses dois eixos”.⁴⁴ “Uma palavra pode ser intercambiada por algo dessemelhante, uma idéia”, e “pode ser comparada com algo da mesma natureza, outra palavra”.⁴⁵ O resultado, na sua complexa concepção de signo, é um equilíbrio precário entre significante e significado. Esse equilíbrio estava fadado a ser rompido desde que a língua fosse tomada como um modelo de múltiplas utilidades fora do domínio da comunicação verbal propriamente. Pois a condição dessa transformação em um paradigma portátil foi o seu encerramento num sistema auto-suficiente, não mais sustentado por nenhuma realidade extralingüística.

Assim, o estruturalismo como projeto esteve, desde o começo, empenhado numa repressão aos eixos referenciais da teoria do signo de Saussure. O resultado só podia ser uma gradual megalomania do significante. Lévi-Strauss iniciou

⁴⁴ *Cours de Linguistique Générale* (Edition Critique), Vol. I, ed. Rudolf Engler, Wiesbaden, 1968, p. 259.

⁴⁵ *Course in General Linguistics*, p. 115.

a escalada de suas reivindicações com a tese improvável de que a língua fora inventada em bloco pelo homem, como um sistema completo já excedente em relação aos seus pos-

53

síveis usos. “O homem, desde a sua origem, dispõe de um estoque integral de significantes que ele tem dificuldade em alocar ao significado dado como tal, sem que por isso sejam conhecidos”, escreveu ele.⁴⁶ O resultado foi uma permanente “superabundância do significante em relação ao significado em que ele pode se colocar”. Lacan, mais uma vez, foi responsável pelo passo seguinte, quando simplesmente identificou as redes de significantes com suas posições diferenciais dentro da *langue*, rebaixando o significado ao mero fluxo de coisas ditas como paroles. Onde Lévi-Strauss invocara um “significante flutuante” sobre um significado implicitamente estável, Lacan indicava agora o “incessante deslizamento do significante *sob* o significado”,⁴⁷ este tomado como uma metáfora do sujeito; donde a impossibilidade efetiva de

⁴⁶ “Introduction à l’Oeuvre de Marcel Mauss”, em M. Mauss (ed.), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, p. xlix.

⁴⁷ *Ecrits*, Londres, 1977, p. 154.

significar qualquer sentido intencional estável, devido ao dinamismo inter-relativo da cadeia dos próprios significantes, coextensivo ao inconsciente, que desfaz permanentemente a identidade ilusória do ego representado por eles. A partir daí, só restou a Derrida rejeitar a própria noção de signo como unidade diferenciada do significante e do significado, anulando completamente qualquer autonomia residual do significado. A língua agora se torna um processo onde “todo significado está também na posição de um significante,⁴⁸ – ou seja, um sistema puro e simples de significantes flutuantes, sem absolutamente nenhuma relação determinável com qualquer referente extralingüístico.

A conseqüência de tal contração da língua no interior de si mesma é, certamente, cortar qualquer possibilidade de verdade como correspondência entre as proposições e a realidade. Foram Foucault e Derrida que assumiram mais resolutamente a lógica decorrente: assim fazendo, estavam aptos a recuar para antes de Saussure, até a herança filosófica do último Nietzsche, na sua implacável denúncia da ilusão de verdade e da fixidez do sentido. Para

⁴⁸ *Positions*, Chicago, 1981, p. 20.

Derrida, qualquer conceito de verdade deve ser equiparado com a metafísica compulsiva da presença, rompida por Nietzsche

54

na sua – eu cito – “alegre afirmação do jogo do mundo e da inocência do devir... sem culpa, sem verdade e sem origem”.⁴⁹ Em Foucault, a ênfase recai menos sobre a liberação do cognitivo para o lúdico, e mais sobre a tirania do próprio verídico. Assevera ele que a vontade de verdade produz seu saber através de “uma falsificação primária e perpetuamente reiterada que estabelece a distinção entre o verdadeiro e o falso”.⁵⁰ O desengate da engrenagem para uma ignorância em roda livre, proclamada, ainda que nunca inteiramente praticada, pelos posteriores, permanece estranha à geração mais antiga de pensadores estruturalistas. Tanto Lévi-Strauss como Lacan, quando a ocasião o exige, até afetam aspirações científicas, aguardando ansiosamente a matematização de suas respectivas disciplinas. Mas num exame mais detido, a lógica circular de uma língua autoreferente, que traz a cada uma de suas

⁴⁹ *Writing and Difference*, p. 292.

⁵⁰ *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, 1977, p. 203. Aqui também a fonte explícita é Nietzsche.

disciplinas, tem seus efeitos previsíveis. Assim, Lévi-Strauss diz – “o que importa?” –, quando suas interpretações dos mitos são forçadas ou arbitrárias, já que elas mesmas podem ser lidas justamente como mitos; “é em última análise irrelevante se, neste livro, os processos mentais dos índios sul-americanos adquirem forma através do meu pensamento, ou se é o meu pensamento que se estabelece através dos deles”.⁵¹ Aqui é o erro que desde o início está excluído, na identidade autoapresentada da mente humana. De modo inteiramente coerente, Lévi-Strauss, nas mesmas páginas, exalta Wagner como o verdadeiro “criador da análise estrutural dos mitos”, que conduziu suas investigações pelo meio superior da *música* – superior porque inteiramente interior a si própria, a arte que em princípio jaz além do sentido ou da representação. Em Lacan, a solução é semelhante, ao reter um vestígio do conceito do Real para além do Simbólico, mas apenas como o “impossível” que não pode ser significado – um âmbito do inefável que, ele enfatiza, não tem nada em comum com a simples “realidade”, “a fantasia pronta-para-ouso”. Em contrapartida, Lacan também me

⁵¹ *The Raw and the Cooked*, Londres, 1969, p. 13, 15.

receu as censuras de Derrida, por ter preservado a noção de verdade; mas por verdade ele entende a capacidade do sujeito de articular o desejo, mais do que a de atingir o conhecimento. Essa expressiva redefinição de verdade às vezes reúne-se a Lévi-Strauss. Pois não se trata de exatidão literal no caso da “palavra plena” do sujeito psicanalítico, que *não pode senão* falar “verdadeiramente” – isto é, sintomaticamente –, não importa o que ele ou ela digam.⁵² Aqui, novamente, sem falsidade a verdade deixa de existir – como Foucault observou corretamente. A *distinção* entre o verdadeiro e o falso é a premissa ineliminável de qualquer conhecimento racional. Seu lugar principal é a evidência. Não é casual que esta tenha sido tão generalizadamente desdenhada no espaço do estruturalismo. O campo de trabalho evanescente e o mapa fictício dos sistemas de parentesco de Lévi-Strauss; as sessões psicanalíticas de dez minutos de Lacan; a credulidade de Foucault na Nau dos Insensatos e na fábula do Grande Internamento⁵³ são menos

⁵² *Ecrits*, Paris, 1966, p. 649, 409. As primeiras palavras de *Télévision*, Paris, 1973, dizem: “Sempre digo a verdade”, p. 9.

⁵³ Quanto ao último, ver H. C. Erik Middelfort, “Madnes and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel

limitações pessoais ou lapsos dos praticantes em questão, do que licenças normais e naturais num jogo de significações para além da verdade e da falsidade.

A crítica à representação, inerente à noção de uma linguagem autotélica, tem uma incidência previsível sobre o estatuto de causalidade no espaço do estruturalismo. Com isso chegamos ao terceiro movimento importante, visível dentro desse espaço, e que pode ser chamado a *causalização da história*. Uma vez que o modelo lingüístico torna-se um paradigma geral nas ciências humanas, a noção de causas determináveis começa a sofrer um enfraquecimento crítico. A razão encontra-se na própria natureza da relação entre *langue* e *parole* na lingüística estrutural. A supremacia da *langue* como sistema é a pedra angular da herança saussuriana: a *parole* é a ativação subsequente de alguns de seus

Foucault”, in Barbara Malament (ed.), *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, Filadélfia, 1980, p. 247-265 – uma crítica acima de tudo lesiva à adesão pró-forma do autor ao respeito convencional devido a Foucault.

recursos pelo sujeito enunciador. Mas a prioridade de uma sobre a outra é de um tipo particular: é tanto incondicional como indeterminante. Quer dizer, um ato de fala individual, para ser comunicação, só pode pôr em prática certas leis lingüísticas gerais. Mas ao mesmo tempo as leis jamais podem explicar o *ato*. Existe um abismo intransponível entre as regras gerais de sintaxe e a locução de sentenças particulares – cuja forma ou ocasião jamais pode ser deduzida da soma total da gramática, do vocabulário ou da fonética. A língua como sistema fornece as *condições de possibilidade* formais da fala, mas não tem qualquer mecanismo de aplicação sobre suas *causas* reais. Para Saussure, o padrão das palavras enunciadas – a bobina da *parole* se desenrolando – situava-se necessariamente fora de todo o domínio da ciência lingüística: ele se relacionava com uma história mais geral, e requeria outros princípios de investigação. Contudo, a extrapolação do modelo lingüístico pelo estruturalismo pós-saussuriano geralmente procedeu a uma fusão tácita de dois tipos de inteligibilidade. As condições de possibilidade foram sistematicamente apresentadas “como se” fossem causas. Os dois exemplos mais abrangentes dessa confusão tendencial seriam os

estudos das mitologias nas sociedades primitivas por Lévi-Strauss, e as tentativas de Foucault de construir uma arqueologia do saber nas sociedades civilizadas.

Em cada caso, montou-se uma maciça maquinaria analítica, cujo principal objetivo é mostrar a *identidade* do campo em questão – a função invariante dos totens ou as estruturas invariantes dos mitos, a unidade das *epistemes* ou a rigidez das formações discursivas. Todavia, uma vez construídas, elas não deixam a menor brecha epistemológica para a *diversidade* dos mitos ou enunciações específicas, e menos ainda para o *desenvolvimento* de uma para a outra. O resultado é que, ao invés de uma autêntica explicação, a análise estrutural tende constantemente a se inclinar para a classificação: a “contigüidade”, como notou Edward Said, eclipsa a “seqüencialidade”.⁵⁴ A impossibilidade de distinção entre essas duas operações intelectuais é o selo de

57

garantia da teorização de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, que conclui com a

⁵⁴ *Beginnings*, Baltimore, p. 302.

asserção de que não há diferença essencial entre a “lógica concreta” das sociedades primitivas – isto é, suas taxonomias do mundo natural – e a “lógica abstrata” da ciência matematizada nas sociedades civilizadas,⁵⁵ pois ambas são expressões das mesmas tendências universais do pensamento humano. O poder explicativo da ciência moderna é igualado à mágica classificatória do totemismo, por um procedimento que, por sua vez, subscreve a *démarche* básica do próprio Lévi-Strauss. Isso não significa que não se possa encontrar nenhuma explicação nos escritos estruturalistas; mas, quando elas aparecem, são curiosamente frágeis ou marginais, incapazes de enfocar ou sustentar o peso das descrições globais, em meio às quais surgem. Confrontado com a enorme proliferação das meditações de Lévi-Strauss sobre os mitos ameríndios, o esquema disperso de sua eventual redução – à função única de mascarar ou mediar contradições reais, surgidas da dualidade entre Natureza e Cultura, no domínio do imaginário – tem pequeno peso de originalidade. De modo semelhante, o último trabalho de Foucault sobre os sistemas penitenciários do século XIX inclui a tese de que sua função real não era suprimir, e sim gerar uma subclasse criminosa, que serviria para

⁵⁵ *The Savage Mind*, p. 269.

justificar um policiamento global da população como um todo, pelo “*continuum* carcerário” da ordem social contemporânea, onde as escolas, hospitais, fábricas ou regimentos revelam todos o mesmo princípio organizador. Quem os policia, permanece anônimo. Aqui é menos a modéstia e mais o melodrama da hipótese que a torna um desvio lateral no conjunto da obra, cujo efeito depende de sua densidade descritiva, mais do que de sua força explicativa. A causalidade, mesmo quando é admitida, nunca adquire um papel central convincente no terreno da análise estruturalista.

O que acontece então com a história propriamente dita? Um total determinismo inicial paradoxalmente termina pelo restabelecimento de uma absoluta contingência final, numa imitação da própria dualidade entre *langue* e

58

parole. O exemplo mais impressionante dessa ironia é a obra de Derrida, que funde a história inteira da filosofia ocidental em uma única metafísica homogênea, definida pela identidade ubíqua da sua busca da “presença”, enquanto que, por outro lado, qualquer sentença ou parágrafo

individual dos representantes de tal metafísica é fissurado e corroído pela heterogeneidade irreduzível da *différance*. A escritura é, pois, simultaneamente implacável e indecível, inelutavelmente a mesma na sua estrutura geral e inexplicavelmente diferente e deferente nas suas textualizações particulares. A mesma antinomia recorre pontualmente no pensamento de Lévi-Strauss e Foucault. Lévi-Strauss termina *From Honey to Ashes** repudiando qualquer “recusa da história”; mas o lugar que ele lhe atribui é meramente aleatório. “A análise estrutural”, escreve ele, concede à história “aquilo que de direito pertence à contingência irreduzível”, ela arma o laço para “o poder e a futilidade do acontecimento”.⁵⁶ As transformações históricas mais profundas – as Revoluções Neolítica e Industrial – podem então ser teorizadas por Lévi-Strauss nos termos de um jogo múltiplo de roleta, onde a combinação vitoriosa que torna possíveis as transformações é obtida por uma coalizão de jogadores em várias rodas, mais do que por um jogador individual – ou seja, por um grupo de

* *Do mel às Cinzas (Du Miel aux Cendres)*.

⁵⁶ *From Honey to Ashes*, Londres, 1973, p. 475 (trad. modificada).

sociedades, ao invés de apenas uma.⁵⁷ O desenvolvimento diacrônico, em outras palavras, é reduzido à sorte derivada de uma combinatória sincrônica. Foucault, também incapaz de explicar as súbitas mudanças entre as sucessivas *epistemes* no seu recente trabalho, cada uma das quais tratada como unidade homogênea, teve como último recurso celebrar ainda mais o papel do acaso como dirigente dos acontecimentos, que – argumentou em *A Ordem do Discurso* – não mais deveriam ser encarados em termos de causa e efeito, mas como seriais e imprevisíveis. Na prática, o trabalho subsequente de Foucault converteu essas prescrições metodológicas em uma ontologia – uma vontade panúrgica de poder, pulsando

59

através de todas as estruturas sociais e psíquicas de qualquer espécie. A derivação a partir de Nietzsche indica a conexão entre acaso e poder, assim interpretados, no pensamento de Foucault. Uma vez hipostasiado como um novo Primeiro Princípio, estilo Zaratustra, o poder perde qualquer determinação histórica: não há mais detentores específicos do poder, nem nenhum

⁵⁷ *Race and History*, Paris, 1952, p. 37-39.

objetivo específico a que sirva o poder. Como *pura* vontade, seu exercício é sua própria satisfação. Mas desde que tal vontade é onipenetrante, ela deve gerar seu contrário. “Onde há poder, há resistência” – mas esta resistência é, ela também, um contrapoder.⁵⁸ No fluxo ilimitado da conação, evocado pelo último Foucault, desaparece a causalidade como nexos inteligíveis de necessidade entre as relações sociais ou os acontecimentos históricos: a competição mútua é incondicionada, e seu resultado só pode ser contingente. Nesta versão, o poder é a vacuidade do acontecimento. Relações de poder são “reversíveis” – como coloca Foucault – no mesmo sentido e pelas mesmas razões teóricas por que as significações textuais são “indecifráveis” para Derrida. O oxímoro de Said resume o que pode ser propriamente chamado de filosofia estruturalista da história – o “acidente legislado”.⁵⁹

⁵⁸ “Não há relação de poder sem resistência”, pois “a resistência ao poder” é “o conterrâneo do poder”: *Power/Knowledge*, Brighton, 1980. p. 142

⁵⁹ *Beginnings*, p. 311; ou, na frase de Nietzsche exaltada por Foucault, “a mão férrea da necessidade sacudindo o copo de dados do acaso”: ver *Language, Counter-Memory, Practice*, p. 155.

Pode ser mais fácil ver agora por que o estruturalismo teria engendrado o pós-estruturalismo com tanta facilidade e congruência. Pois a passagem de um para o outro representa o movimento final logicamente viável no espaço que vimos delimitando. Pode ser chamado de *inversão das estruturas* mesmas. Por que o objetivismo aparentemente ascético de meados dos anos 60 – o momento, diga-se, de *A Ordem das Coisas* – desembocaria tantas vezes no subjetivismo orgiástico de meados dos anos 70 – o momento de *Anti-Édipo* –, sem ruptura fundamental da continuidade entre autores e idéias? A resposta encontra-se no problema colocado para qualquer estruturalismo meticuloso pelo seu

60

ponto de partida cognitivo. Pois, se as estruturas sozinhas existem num mundo para além de todos os sujeitos, o que assegura a sua objetividade? O estruturalismo no seu apogeu nunca foi mais estridente do que quando anunciou o fim do homem. Foucault cunhou o tom caracteristicamente profético quando declarou em 1966: “O homem está em processo de deterioração, ao passo que o ser da linguagem

continua a brilhar ainda mais luminosamente em nosso horizonte”.⁶⁰ Mas o que é o “nós” que percebe ou possui tal horizonte? No vazio do pronome repousa a aporia do programa. Lévi-Strauss optou pela solução mais consistente. Ecoando – e mesmo amplificando cosmicamente – Foucault em suas visões do “crepúsculo do homem”, ele postulou um isomorfismo básico entre natureza e pensamento, igualmente refletido nos mitos e na análise estrutural deles. O pensamento repete a natureza porque é ele próprio natureza, e o método estrutural repete as operações do mito que ele estuda; ou, nas palavras de Lévi-Strauss, “mitos significam o pensamento que os expande usando o mundo do qual ele é parte”.⁶¹ Em meio a uma pletora de acusações à filosofia, o que reaparece nas *Mitológicas* é então uma das figuras mais antigas do idealismo clássico – a identidade sujeito-objeto.

Mas a identidade também é, certamente, uma ficção: pois o que Lévi-Strauss não consegue explicar é o surgimento de sua própria disciplina. Como as estruturas mais inconscientes do primitivo tornam-se as descobertas conscientes do

⁶⁰ *The Order of Things*, p. 386.

⁶¹ *The Raw and the Cooked*, p. 341.

antropólogo? A discrepância entre os dois repõe a questão: o que garante que elas são descobertas, e não fantasias arbitrárias? No culto à música, com que começa e termina sua tetralogia, desiste-se de qualquer resposta: “o supremo mistério da ciência do homem”, a música para Lévi-Strauss detém “a chave para o progresso”⁶² de todas as outras ramificações. Aqui o êxtase wagneriano não era mais uma simples idiosincrasia pessoal. *O Nascimento da Tragédia*, apoteose de Wagner e teorização da música como

61

matriz da linguagem, é também a fonte do tema de um frenesi dionisíaco original, como o Outro da ordem apolínea, que sempre esteve subjacente à obra de Foucault. Para ele também, a dificuldade era explicar a capacidade do arqueólogo em descobrir os arquivos do saber, ou em reconstruir as diferenças temporais entre eles, dada a clausura – “muito bem amarrada, muito coerente”⁶³ – da própria *episteme* moderna. O que então barrou o caminho a um relativismo

⁶² *The Raw and the Cooked*, p. 18.

⁶³ *The Order of Things*, p. 384, onde Foucault opta pela solução ingênua de que a “lógica” da *episteme* moderna leva à sua própria supressão, num simples evolucionismo.

completo? Inconfessável enquanto tal, a continuidade da pesquisa de Foucault na verdade se baseou, desde o início, no apelo a uma experiência primordial indômita, anterior e subversiva a todas as ordens sucessivas da Razão Ocidental, e a cujos olhos se desnuda o caráter de estrutura repressiva comum a todas aquelas ordens. “Ao longo da história do Ocidente, a *necessidade de loucura*”, escreveu ele no seu primeiro livro importante, “está ligada à *possibilidade de história*”.⁶⁴ A loucura como pura alteridade – o som que deve ser silenciado para que a linguagem da socialidade racional se desenvolva como sua negação loquaz – recua no último Foucault, assim como o próprio conceito de repressão torna-se suspeito de ser mais um artil da Razão. Mas o princípio tácito do Outro originário persiste sob novas aparências. Em seu trabalho mais recente, é a inocência do “corpo e seus prazeres”⁶⁵ na sua unidade, oposta à simples “sexualidade” socialmente confeccionada e dividida, que desempenha a mesma função – a de uma acusação inominável.

⁶⁴ *Folie et Dérison: Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Paris, p. vi, grifo do autor.

⁶⁵ *The History of Sexuality*, Londres, 1978, p. 157.

Com Derrida, consuma-se a auto-anulação do estruturalismo, latente no recurso à música e à loucura, em Lévi-Strauss e em Foucault. Sem absolutamente nenhum compromisso com investigar as realidades sociais, Derrida sentiu-se pouco constrangido em desmontar as construções de ambos, acusando-os de uma “nostalgia das origens” – respectivamente rousseauísta e pré-socrático – e indagando

62

que direito tinham de assumir nas suas premissas a validade dos seus discursos. De um lado, perguntou: “Se o mitológico é mitomórfico, todos os discursos sobre os mitos se equivalem?” Por outro lado, indagou como uma “história da loucura”, “na medida em que se mantém e subsiste antes de ser apreendida e paralisada nas redes da razão clássica”, poderia ser escrita “a partir do interior da linguagem da mesma razão clássica, utilizando os conceitos que foram os instrumentos históricos da apreensão da loucura?”.⁶⁶ O vício comum de todas as tradições intelectuais prévias fora “neutralizar ou reduzir” a “estruturalidade da estrutura”, “dando-lhe um centro ou referindo-a a um momento de presença,

⁶⁶ Writing and Difference, pp. 287 e 34.

–uma origem fixada” que “escapava à estruturalidade”, de modo a limitar “o jogo das estruturas”.⁶⁷ O que Derrida percebeu agudamente foi que o suposto de qualquer estrutura estável sempre dependeu do mudo postulado de um centro que não era inteiramente “sujeito” a ela: em outras palavras, um sujeito distinto frente a ela. Seu ato decisivo foi liquidar o último vestígio de tal autonomia. O resultado, porém, não foi atingir uma estrutura de ordem superior, agora purificada inteiramente, mas o exato contrário: o efeito foi radicalmente desestruturante. Pois uma vez que as estruturas foram libertadas de todo e qualquer sujeito, entregues inteiramente ao seu movimento próprio, elas perderam o que as define como estruturas – ou seja, quaisquer coordenadas objetivas de organização. Para Derrida, estruturalidade pouco mais é além de um cumprimento cerimonioso ao prestígio de seus predecessores imediatos: agora seu jogo desconhece qualquer limite – é “acaso absoluto”, “indeterminação genética”, “a aventura seminal do traço”.⁶⁸ Com isso, a estrutura se inverte em sua antítese, e nasce o pós-estruturalismo propriamente dito, ou o que pode ser definido

⁶⁷ *Writing and Difference*, p. 278-279.

⁶⁸ *Writing and Difference*, p. 292.

como um subjetivismo sem sujeito.

A lição é que estrutura e sujeito, nesse sentido, têm sido sempre categorias interdependentes. Um ataque indiscriminado ao sujeito estava destinado, em seu devido tempo, a subverter também a estrutura. O término da operação

62

só poderia ser uma subjetividade finalmente desenfreada. Adorno anteviu esse desdobramento, observando muitas vezes que qualquer teoria que visasse completamente a negar o poder ilusório do sujeito tenderia a reforçar ainda mais essa ilusão do que o faria uma teoria que superestimasse o poder do sujeito.⁶⁹ O pensador estruturalista que resistiu, mais que qualquer outro, a esse movimento foi Lacan, justamente porque havia partido com um compromisso mais firme em

⁶⁹ “A objetividade da verdade realmente demanda o sujeito. Uma vez destacada do sujeito, ela se torna vítima da pura subjetividade”: *Against Epistemology*, Oxford, 1982, p. 72. A citação acima é a fórmula feliz de Gillian Rose, em *The Melancholy Science – An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londres, 1978, p. 128. Observe-se, contudo, que, nas suas reflexões sobre a dialética de ambas, Adorno enfatizou que “a questão da parcela de cada uma não pode ser estabelecida genérica e invariavelmente”: *Against Epistemology*, p. 156.

relação ao sujeito – tanto devido à sua profissão psicanalítica, onde tal categoria não podia ser tão facilmente descartada, quanto à sua formação filosófica anterior, essencialmente mais hegeliana do que nietzscheana ou heideggeriana. Mas sua concepção de sujeito, que abolia o papel do ego e anulava o princípio de realidade, como Freud os formulara, para atribuir poderes plenipotenciários a um solitário *id* – desmaterializado –, ilumina o caminho para sua supressão. Deleuze e Guattari superariam tal concepção atacando a própria Lei do Simbólico, como repressão removível, em nome do Imaginário e seus objetos esquizofrênicos. As máquinas desejanças desintegradas do *Anti-Édipo*, destituídas de unidade e identidade, são o *dénouement* final da inversão das estruturas psíquicas em uma subjetividade pulverizada, para além de ordem ou medida.

Se essa foi, então, a curva aproximada da trajetória do estruturalismo para o pós-estruturalismo, nossa pergunta inicial responde-se a si mesma. As dificuldades não-resolvidas e os becos sem saída na teoria marxista, que o estruturalismo prometera superar, nunca foram superados pormenorizadamente no seu espaço

rival. A adoção do modelo da linguagem como “chave para todas as mitologias”, longe de esclarecer ou decodificar as relações entre estrutura e sujeito, levou de um absolutismo retórico da primeira a um fetichismo fragmentado do segundo, sem sequer avançar

64

uma teoria acerca das suas relações. Tal teoria, historicamente determinada e setorialmente diferenciada, só poderia ser desenvolvida considerando-se dialeticamente a sua interdependência.

NATUREZA E HISTÓRIA

O quebra-cabeças que discuti ontem foi a causa do retrocesso do marxismo latino, numa época de avanço geral da cultura marxista em todo o resto do mundo ocidental. A hipótese que de início parecia a mais atraente – sua derrota intelectual nas mãos de uma alternativa superior, a cultura estruturalista que ganhou ascendência em Paris a partir dos meados dos anos 60, mostrou-se implausível, após um exame mais detido do espaço estruturalista. O campo de batalha formal entre ambos, o problema das relações entre estrutura e sujeito, nunca foi suficientemente ocupado pelo estruturalismo para apresentar uma contestação efetiva a um materialismo histórico autoconfiante. Uma explicação intrínseca, a partir da lógica das idéias da época, põe aqui um *fin de non recevoir*, levando-nos de volta à história extrínseca da política e da sociedade em geral. Se consideramos este plano do nosso problema, podemos perceber imediatamente algo que tende a

confirmar a conclusão de que, em toda a atmosfera polêmica do período, ocorreu pouco enfrentamento direto e autêntico entre os dois antagonistas. É essa a impressionante heteronomia política do estruturalismo como fenômeno. Em ponto algum, desde o começo dos anos 60 até o começo dos anos 80, ele ou seus

66

seguidores defenderam por si mesmos qualquer ponto de vista social independente. Pelo contrário, o que distinguiu o estruturalismo e o pós-estruturalismo foi a extraordinária labilidade das conotações políticas que assumiram sucessivamente. Essa história externa é basicamente uma história de adaptação passiva às modas e disposições predominantes da época.

Inicialmente, a maioria dos principais pensadores estruturalistas rendia homenagem formal ao marxismo, numa época em que este ainda gozava na França de uma ascendência de pós-Libertação. Lévi-Strauss declarou que suas pesquisas eram apenas estudos superestruturais, complementares à explicação marxista da “indubitável primazia das infra-estruturas”.⁷⁰ Foucault começou

⁷⁰ *The Savage Mind*, p. 130.

elogiando Pavlov e a psiquiatria soviética. Os dois principais pólos de referência contemporâneos para Barthes eram Brecht e Sartre. O íntimo colaborador de Lacan, Pontalis, era um membro de *Les Temps Modernes* durante o período da aproximação da revista com o Partido Comunista Francês. Pelos meados dos anos 60, isso já se alterara sob o clima consolidado do auge do gaullismo. A amena semiologia da moda de Barthes era agora um eco distante das suas cáusticas *Mitologias*. O credo político de Foucault deu uma guinada para um funcionamento tecnocrático, até asseverando que “um funcionamento ótimo da sociedade pode ser internamente definido, sem que seja possível dizer ‘para quem’ é melhor que as coisas sejam assim”.⁷¹ A seguir, depois dos acontecimentos de Maio, quando o estruturalismo virou pós-estruturalismo, Foucault muito facilmente encontrou seu lugar entre a corrente neo-

⁷¹ Ver suas declarações em Paolo Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milão, 1969, p. 126; para os comentários caracteristicamente ingênuos sobre causalidade, observem-se p. 105-106. A melhor discussão dos pronunciamentos políticos de Foucault pode ser encontrada no rigoroso ensaio de Peter Dew, “The Nouvelle Philosophie and Foucault”, *Economy and Society*, vol. 8; n° 2, maio de 1979 p. 125-176.

anarquista dominante em boa parte da esquerda francesa, tornando-se um importante porta-voz do esquerdismo libertário, em companhia de Deleuze e Lyotard, enquanto os colaboradores de Derrida em *Tel Quel* defendiam

67

o maoísmo. Hoje, Lévi-Strauss fala do marxismo como uma ameaça totalitária mesmo no reino animal; Foucault aplaude a literatura do gulaguismo; Sollers e Kristeva, de *Tel Quel*, redescobriram as virtudes do cristianismo e do capitalismo. Por conservadoras e coniventes que possam ser essas posições, elas têm pequeno peso e abrangência efetivos. O impressionante é mais a sua fatuidade do que a sua iniquidade. Reflexos de uma conjuntura política num pensamento basicamente não-político, elas podem se alterar novamente, quando a conjuntura se modificar. Dizem-nos algo geral sobre a história francesa nas últimas décadas, e pouco sobre o que é específico propriamente nas idéias do estruturalismo.

Isso talvez possa ser visto de maneira especialmente clara se olharmos para o outro lado

do Reno. Discutindo anteriormente o mapa variável do marxismo, não mencionei

a Alemanha, onde se obteve uma estabilidade muito maior do que nas regiões latinas e anglófonas. O materialismo histórico sempre ocupou uma posição particular na *Bundesrepublik**. Por um lado, o marxismo germânico tem tido a tradição mais longa e mais rica da Europa – beneficiandose não só das contribuições dos próprios alemães, mas da zona de atração e influência muito mais vasta, ocupada pela cultura de língua germânica na Europa Central e Oriental, que inclui Áustria, Suíça, Boêmia, Hungria e Polônia. Rosa Luxemburgo, Kautsky, Bauer e Lukács vieram dessas regiões fronteiriças. Foi aí também, certamente, que as descobertas de Freud provocaram seu primeiro impacto intelectual mais amplo. O período de Weimar presenciou o surgimento do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, e do teatro de Piscator e Brecht, em meio a uma cultura geral de esquerda com grande brilho e vitalidade, cujo respaldo social era o movimento operário mais forte do Ocidente, com o maior e mais dinâmico

* República Federal da Alemanha. (Em alemão no original. – N. do T.).

partido comunista. Depois do exílio e da guerra, a maior parte da Escola de Frankfurt poderia voltar à Alemanha Ocidental, como voltou Brecht para a Alemanha Oriental, e desenvolver seus trabalhos numa com-

68

tinuidade criativa dos temas e debates do anteguerra, únicos na Europa. Por outro lado, na época do fim da ocupação dos aliados, o comunismo alemão fora esmagado no Ocidente e o movimento operário subordinado solidamente ao capitalismo: em meados dos anos 50, o Partido Social-Democrata abandonaria formalmente qualquer fidelidade ao marxismo, e o Partido Comunista fora proscrito. A política alemã com Adenauer rivalizava com a dos Estados Unidos com Eisenhower, com seu conformismo e reacionarismo asfixiantes.

O conjunto do marxismo frankfurtiano, formado em outra época e temperado pela adversidade no exterior, não se dobrou à nova Restauração do “Milagre” alemão. Porém seu distanciamento em relação a um discurso ou um engajamento diretamente político, já notável antes da guerra, tornou-se quase absoluto. Mas dentro das

universidades, sua influência alimentou o surgimento de uma enorme camada de estudantes, cada vez mais militante, cuja rebelião em 1968 revelou que novamente o marxismo havia se disseminado e diversificado em uma numerosa geração mais nova de intelectuais socialistas. Na época, Horkheimer estava na sua senilidade suíça. Adorno, profundamente desconcertado com a irrupção de seus próprios alunos, morreu um ano depois. O confronto com a força do movimento estudantil ficou a cargo de Habermas, o principal pensador a surgir da recoleta de pós-guerra da tradição frankfurtiana. Ferido por críticas diretas a ele e seus colegas, ele acusou o SDS* de coercivo e irracionalista, e retirou-se da universidade. Escritor prolífico já nos anos 60, sua obra se desenvolveu e se expandiu solidamente na década seguinte, vindo a representar o projeto teórico mais abrangente e ambicioso da cena alemã contemporânea.

A apreciação dessa obra mostra que a ausência de qualquer referência a Habermas em *Considerações sobre o Marxismo Ocidental* foi de fato um erro básico de avaliação. Havia dois

* SDS – Juventude do Partido Social-Democrata Alemã. (N. do T.).

motivos para tal omissão. Um era a própria resposta de Habermas às sublevações do final dos anos

69

60, expressa em formulações improvisadas que pareciam desqualificá-lo como pensador político de valor. A segunda, e mais importante, era o caráter híbrido da sua obra filosófica como tal, mostrando importações difusas do pragmatismo e da teoria da ação americanos para uma herança frankfurtiana em alguns aspectos retrabalhada através de Hegel, ainda que do período de Iena, de um modo mais direto do que nunca. Isso parecia tornar dúbia sua inclusão no arcabouço de um marxismo mesmo ecumenicamente entendido.⁷² Tais motivos não eram implausíveis. Numa agradável entrevista recente, o próprio Habermas aludiu aos fundamentos de tais motivos, retratando como injustos os seus comentários

⁷² Outro caso semelhante colocou-se com o pensamento de Ernst Bloch – não menos injustamente omitido do meu breve estudo, devido à sua constante proximidade de formas de uma *Naturphilosophie* religiosa. Para uma excelente análise da complexa obra de Bloch, escrita com um espírito de simpatia crítica que revela a originalidade da sua contribuição para o cânone marxista ocidental, ver agora Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Londres, 1982.

psicologistas sobre o movimento estudantil, e ao mesmo tempo observando quão difícil lhe parecia determinar se sua obra seria ou não considerada marxista. (Conta ele que a sua primeira qualificação como tal, com a publicação de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* no começo dos anos 60, foi para ele uma surpresa.) Mas na mesma entrevista, enquanto discute livremente as ambigüidades contínuas de sua posição intelectual, exprime hoje um desejo franco e direto de afiliação ao materialismo histórico, em si suficiente para invalidar julgamentos convencionais anteriores acerca de sua evolução.⁷³ Na verdade, por trás de tais declarações está um respeitável corpo de trabalho que busca, segundo a expressão de Habermas, “reconstruir” o materialismo histórico, continuando com a transformação crítica, por ele efetuada, da tradição de Frankfurt. A escala e o perfil arquitetônicos do edifício teórico resultante – sintetizando investigações epistemológicas, sociológicas, psicológicas, políticas, culturais e

⁷³ “Hoje eu aprecio ser considerado marxista”: “Interview with Jürgen Habermas”, *New German Critique*, nº 18, outono de 1979, p. 33. O teor geral do texto, a melhor avaliação biográfica do desenvolvimento de Habermas, pode ser proveitosamente comparado com as afirmações de Althusser no mesmo período: ver nota 25, na p. 35.

de pesquisa – não possuem nenhum equivalente efetivo na filosofia contemporânea, de qualquer inspiração. O ponto de partida para qualquer avaliação da obra de Habermas deveria compreender adequadamente a superioridade dessa façanha. As idéias que se entrelaçaram para formar seu sistema filosófico precisam, contudo, ser situadas com alguns parâmetros comparativos.

Pois, se olharmos para as coordenadas características do pensamento de Habermas, a primeira coisa a atingir qualquer observador atento é quão próximas muitas delas estão do estruturalismo francês. As mesmas premissas e preocupações recorrem constantemente, ainda que a cada vez de fontes diferentes e com diferentes conclusões. O ponto de partida da posição característica de Habermas, como se estivesse no limiar entre o marxismo e o não-marxismo, foi seu argumento de que Marx se equivocara ao atribuir um primazia fundamental à produção material, na sua definição da humanidade como espécie e na sua concepção da história como evolução de formas societárias. Habermas

sustentava que a “interação social” era uma dimensão igualmente irreduzível da prática humana. Tal interação sempre foi simbolicamente mediada, constituindo o domínio específico da atividade comunicativa – enquanto oposta à atividade instrumental da produção material. Onde a produção era dirigida ao controle crescente sobre a natureza exterior, a interação gerou aquelas normas que adaptaram a natureza interior – disposições e necessidades humanas – à vida social. Não havia correspondência necessária entre ambas: o progresso econômico e científico não assegurava necessariamente liberação política e cultural. A “dialética da vida moral”, como ele a chamou, tinha sua autonomia própria.

Essa linha básica original do programa habermasiano – uma doutrina de tipos “separados mas iguais” da atividade humana – sofreu então uma série de voltas cruciais à medida que seu trabalho se desenvolveu. Ocorreram três deslocamentos conceituais em particular. Primeiro, a noção de interação social – em sua consciência, bastante vaga, mas denotando genericamente o âmbito de formas culturais e políticas no seu sentido mais amplo como opostas

à economia – tendeu crescentemente a abrir caminho para a de

71

comunicação, como se fossem simplesmente equivalentes, e a última mais precisa. Mas evidentemente há muitas formas de interação social que não são comunicação, a não ser em sentido puramente abusivo ou metafórico: a guerra, uma das mais evidentes práticas da história humana, é o exemplo mais óbvio, enquanto que o trabalho associado na produção material é em si interação social do tipo mais elementar. Em seguida, porém, a comunicação veio a ser cada vez mais identificada com a linguagem, como se ambas fossem intercambiáveis – apesar da conhecida multiplicidade de tipos não-lingüísticos de comunicação, desde o que se dá através dos gestos até o plástico ou musical. Uma vez efetuado esse deslizamento da comunicação para a linguagem, o próximo passo foi subsumir a própria produção a uma rubrica comum derivada da comunicação. Isso se realizou com a extensão da noção de “processos de aprendizagem” dos sistemas culturais para os econômicos, como a categoria evolucionária básica para explicar o

desenvolvimento de um para outro nível das forças produtivas; no curso da história humana. O terceiro estágio foi então atribuir a primazia total das funções comunicativas sobre as produtivas, na definição da humanidade e do desenvolvimento histórico: ou seja, nos termos de Habermas, da “linguagem” sobre o “trabalho”. Já na época de *Knowledge and Human Interests*, Habermas declarou – cunhando uma nota vichiana – que “o que nos destaca da natureza é a única coisa cuja natureza podemos conhecer: a linguagem”.⁷⁴ Na época do seu *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, em meados dos anos 70, a asserção recebe uma fundamentação ontogenética. Enquanto que os homínidos executavam o trabalho com instrumentos, mostrando-o como uma atividade pré-humana, a espécie *homo sapiens* se caracterizava pela inovação da linguagem e da família, que somente ela poderia instituir. Mais ainda, esse privilégio da comunicação sobre a produção não é simplesmente constitutivo daquilo que supostamente se tornaria plenamente “humano”; ele continua a operar como o princípio dominante da transformação histórica desde então. Pois no longo desenvolvimento

⁷⁴ *Knowledge and Human Interests*, Londres, 1972, p. 314.

das duas ordens de processos de aprendizagem, desde a sociedade paleolítica à capitalista, foram as regulações morais, mais que as forças econômicas, que determinaram transformações fundamentais – foram elas que, na verdade, aprontaram ou permitiram os reordenamentos sucessivos das relações econômicas, associados à evolução da civilização, e não vice-versa. Como escreve Habermas: “O desenvolvimento dessas estruturas normativas é que marca o ritmo da evolução social, pois novos princípios organizacionais da organização social supõem formas novas de integração social; e estas, por sua vez, possibilitam a implementação de forças produtivas viáveis, ou a criação de novas, assim como a intensificação da complexidade social”.⁷⁵

Tal posição parecia estar em conflito direto com a sugestão, difusa no trabalho recente de Habermas, de que o desenvolvimento normativo, “a dialética da vida moral”, longe de estabelecer o ritmo do progresso econômico, tem tendido a ficar desastrosamente para trás; ou, como Habermas expôs em termos muito próximos aos conceitos

⁷⁵ *Communication and the Evolution of Society*, Londres, 1979, p. 120.

clássicos da Escola de Frankfurt, “a libertação da fome e da miséria não é necessariamente convergente com a libertação da servidão e degradação, pois não há relação automática de desenvolvimento entre trabalho e interação”.⁷⁶ Habermas resolve a dificuldade recorrendo à noção de uma “lógica de desenvolvimento” da mente humana, isto é, uma estrutura ao mesmo tempo crescente e invariante, emprestada à psicologia genética de Piaget e projetada do plano individual para o societário. Esta lógica especifica previamente a gama de padrões normativos possíveis na evolução social, enquanto que ao mesmo tempo gradua-os em um espectro de graus crescentes de maturidade. Todas as formas civilizatórias, neste sentido, estão contidas embrionariamente na aquisição da linguagem: “Os desenvolvimentos cognitivos e imperativos”, escreve Habermas, “sem dúvida simplesmente esgotam a série lógica de formações estruturais possíveis que já surgira com a inovação natural-histórica da intersubjeti-

⁷⁶ *Theory and Practice*, Londres, 1974, p. 169.

vidade lingüisticamente estabelecida no limiar da forma sócio-cultural de vida.⁷⁷ O que é, então, a relação entre a “série lógica” formal e o “registro histórico” real das sucessivas sociedades?

Para Habermas, a resposta é que a seqüência de formações sociais concretas na história é essencialmente contingente. Sua “teoria da evolução social” explica as “lógicas de desenvolvimento que indicam a independência – e nessa medida a história interna – da mente”,⁷⁸ enquanto que a narrativa historiográfica estuda as circunstâncias e vias fortuitas em que essas estruturas mentais persistentes, de diferentes níveis de maturidade, encontraram sua expressão social. Entre ambas há um abismo intransponível. Ele insiste em que “as explicações teóricas da evolução não só não precisam ser posteriormente transformadas em uma narrativa; elas não podem ser trazidas à forma narrativa”.⁷⁹ Não há, então,

⁷⁷ *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, p. 38. Esta frase está omitida na tradução inglesa do mesmo ensaio, em *Communication and the Evolution of Society*.

⁷⁸ *Communication and the Evolution of Society*, p. 123 (trad. modificada).

⁷⁹ *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, p. 244-245. “As funções da pesquisa histórica para uma teoria da evolução social não corresponde nenhuma tarefa que uma teoria

nenhuma garantia de que a ordem social contemporânea corresponda ao estágio mais elevado de desenvolvimento moral inscrito na lógica processual da mente. Nessa medida, Habermas retém a ênfase crítica da sua distinção original entre a “factibilidade” de um progresso econômico cumulativo e a “maturidade” dos sujeitos sócio-éticos capazes – ou antes incapazes – de assegurar um controle responsável sobre ele. Mas, uma vez que se dá primazia causal no desenvolvimento histórico ao processo de aprendizagem comunicativa, ele mesmo fundado num potencial intrínseco de crescimento moral em toda mente humana, há uma tendência interna a que a teoria se torne um providencialismo benigno. É esse o sentido da “pragmática universal” de Habermas. Aqui a linguagem se torna, não só o selo

74

de garantia da humanidade como tal, mas a nota promissória da democracia – esta concebida

da evolução pudesse as sumir para a narrativa histórica.” Os exemplos apresentados por Habermas são os da transição para as civilizações arcaicas, com o surgimento do Estado, e da transição para a “modernidade”, com a diferenciação de uma sociedade de mercado e o surgimento complementar de um Estado fiscal.

basicamente como a comunicação necessária para se chegar a uma verdade consensual. Há aí uma eufórica elisão dupla. A linguagem como tal é identificada com a aspiração à vida boa. Habermas sustenta que “nossa primeira frase expressa inequivocamente a intenção de um consenso livre e universal”.⁸⁰ Aquele consenso, em princípio, sempre pode ser atingido por sujeitos de boa vontade, numa “situação de fala ideal”. É este pacto consensual que estabelece o que é verdade – e “a verdade dos enunciados está ligada, em última análise, à intenção de vida boa”⁸¹: uma vida “antecipada” em cada ato de fala, mesmo onde existe fraude e dominação, na medida em que elas mesmas só têm efeito em virtude da presunção de verdade comum das quais se desviam. As éticas comunicativas estão, pois, apoiadas nas “normas fundamentais da linguagem racional”. Nesta reconstrução, a psicanálise torna-se uma teoria da “deformação da intersubjetividade lingüística normal”, cujo objetivo é restaurar no indivíduo a capacidade para a comunicação lingüística não distorcida. Do mesmo modo, ao nível da coletividade, a democracia pode ser definida como a

⁸⁰ Knowledge and Human Interests, p. 314.

⁸¹ Ibid., p. 314.

institucionalização de condições para o exercício da linguagem ideal, isto é, livre de coerção. É um “processo de aprendizagem autocontrolado”.⁸²

A semelhança entre o universo de Habermas e o do estruturalismo francês e seus seguidores é, como se pode ver, íntima mas peculiar. Pois tudo o que aparece equívoco, obscuro e maldito neste último, aparece translúcido e redimido à luz do primeiro. Ambos os empreendimentos têm representado tentativas continuadas de erigir a linguagem no arquiteto e árbitro final de toda sociabilidade. Habermas, se tanto, articulou a premissa subjacente de seus propósitos de modo mais claro do que qualquer um dos seus contemporâneos parisienses, argumentando – como coloca seu comentador mais autorizado – que, “desde que a lin-

75

guagem é o meio de vida característico e permeador do nível humano, a teoria da comunicação é o estudo fundante das ciências humanas: ela descerra a infra-estrutura universal da vida sócio-cultural”.⁸³ No deslizamento de

⁸² *Communication and the Evolution of Society*, p. 186.

⁸³ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Boston, 1978, p. 282. Habermas prestou um tributo merecido à

“meio” para “fundação” é onde jaz toda a confusão do paradigma geral da linguagem. Mas poderíamos dizer que, onde o estruturalismo e o pós-estruturalismo desenvolveram uma espécie de demonismo da linguagem, Habermas tranqüilamente produziu um angelismo. Como colocou Derrida, quando na França a “linguagem invadiu a problemática universal”⁸⁴ – o verbo é significativo, como sempre nos seus escritos –, ela bombardeou o sentido, devastou a verdade, atacou pelos flancos a ética e a política, exterminou a história. Na Alemanha, ao contrário, na obra de Habermas a linguagem restaura a ordem na história, provê o bálsamo do consenso para a sociedade, assegura os fundamentos da moralidade, fortalece os elementos da democracia, e é congenitamente avessa a se desviar da verdade. Apesar de todos esses contrastes no *pathos* e na conclusão, as preocupações e suposições comuns são inconfundíveis.

Habermas pretendeu tipicamente dar uma solução positiva e racional a questões que o estruturalismo se contentara em deixar negativamente sem resposta ou celebrara como insolúveis, mas sem

qualidade excepcional do trabalho de McCarthy como estudo do seu pensamento.

⁸⁴ *Writing and Difference*, p. 280.

abandonar um terreno partilhado. Assim, a teoria das estruturas mais universais de Lévi-Strauss não podia fornecer nenhuma explicação do desenvolvimento social: Habermas tenta cobrir o fosso entre ambos com a noção de “lógica de desenvolvimento” dessas estruturas, gerando sua própria combinatória. Mas, assim fazendo, ele termina com exatamente a mesma dicotomia irreduzível de Foucault ou Lévi-Strauss entre necessidade e contingência, estruturas espirituais e processos históricos= governados pelo acaso. O discurso possui igualmente poderes taumatúrgicos nas duas ordens opostas de reflexão; mas enquanto em Foucault isso significa a exclusão tanto de afirmações inverificáveis como de verdades determináveis no

76

seu registro sobre a servidão do arquivo, em Habermas representa o alcance mais elevado da competência comunicativa, o âmbito onde a fala ideal e, com ela, as condições de liberdade poderiam virtualmente se realizar. Lacan vê a especificidade da fala humana, como oposta aos códigos animais, na capacidade de mentir, enquanto Habermas reduz toda mentira a mero parasitismo que inutilmente tentaria trair a

verdade, no ato de fala que deve indicar uma promessa de verdade para ser compreendido. Mas embora Habermas insista não apenas na possibilidade, mas na inevitabilidade da verdade, ele não é menos veemente que seus opositos parisienses ao condenar qualquer teoria da correspondência da verdade, como uma tentativa impossível “de surgir do domínio da linguagem”;⁸⁵ a sua própria definição de verdade como nada mais que consenso racional é uma variante do subjetivismo pragmático, separado do abismo do relativismo parisiense apenas pela frágil cerca de segurança de uma hipotética “situação de fala ideal”, cuja contrafatorialidade é reconhecida por ele mesmo. De modo semelhante, para Lacan a psicanálise busca restituir ao paciente a “palavra plena” do inconsciente, que justamente não é a exatidão vazia da linguagem egóica normal e suas fixações; enquanto que Habermas vê a psicanálise como uma terapia cujo objetivo é restaurar a capacidade do sujeito para a “linguagem normal da intersubjetividade”, com um juízo muito mais tradicional sobre a instância

⁸⁵ “Onde apenas as pretensões de validade dos atos de fala podem ser estabelecidas”: “Wahrheitstheorien”, em Helmuth Fahrenbach (ed), *Wirklichkeit and Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, p. 216.

positiva do ego, mais próxima à de Freud. Em cada caso, porém, ocorreu uma desmaterialização da teoria freudiana, na qual as direções são alternativamente apagadas ou resolvidas por mecanismos lingüísticos.

Dito tudo isso, continua sendo verdade que a diferença entre a filosofia da linguagem e da história de Habermas e a de seus contrapostos estruturalistas e pós-estruturalistas não é mera redundância. Falei da curiosa inocência da visão de Habermas: mas ela também comporta uma espécie de integridade e dignidade intelectual geral-

77

mente estranhas aos exemplares franceses do modelo lingüístico. O próprio estilo de Habermas – freqüentemente (não sempre) enfadonho, incômodo, laborioso – revela seu contraste com as excitantes *coloraturas* dos mestres parisienses. Por trás disso estão, não sugestões wagnerianas *fin-de-siècle*, mas os ideais austeros e o sério otimismo do Iluminismo alemão. A *Bildung* é o real motivo condutor que unifica a série característica de interesses e argumentos de Habermas. Leva a uma visão essencialmente

pedagógica da política, o foro transformado em sala de aula quando as lutas e confrontos se transmutam em processos de aprendizagem. Mas, com todas as limitações dessa ótica, dolorosamente óbvias numa perspectiva marxista clássica, ela não exclui realmente a política como tal. Ao contrário de seus muitos opositos na França, Habermas tentou uma análise estrutural direta das tendências imanentes do capitalismo contemporâneo e da possibilidade de surgimento, a partir delas, de crises de transformação do sistema – mantendo o projeto tradicional do materialismo histórico. Sua noção de uma crise de “legitimação” moral a minar a integração social – uma crise paradoxalmente gerada pelo próprio sucesso da regulação, dirigida pelo Estado, do ciclo de acumulação capitalista – nesse aspecto conforma-se fielmente ao esquema de primazia normativa postulada pela teoria evolucionária da história como um todo.⁸⁶ Desenvolvida no final

⁸⁶ *Legitimation Crisis*, Londres, 1976, em esp. p. 75-94. Para uma crítica poderosa das concepções de Habermas, ver David Held, “Crisis Tendencies, Legitimation and the State”, em John Thompson e David Held (ed.), *Habermas – Critical Debates*, Londres, 1982, p. 181-195. Este volume, que contém um amplo leque de contribuições, começando com um belo ensaio de Agnes Heller, “Habermas and Marxism”, e concluindo com uma resposta detalhada e cuidadosa de Habermas, é por si um

dos anos 60, esta concepção desde então tem recebido pouca confirmação empírica. Se tanto, o advento da recessão mundial tem minado a regulação econômica dos Estados capitalistas principais, sem gerar qualquer crise na legi-

78

timação do sistema de mercado como tal. O resultado até aqui tem sido o reverso do esperado por Habermas: doze milhões de desempregados só nos EUA e no Reino Unido, presididos – porém – por governos revigorados da extrema-direita, com Reagan e Thatcher na direção. Esse fracasso – possivelmente provisório – é em alguns sentidos talvez menos sério do que a completa ausência, na análise de Habermas, de qualquer ação coletiva para converter uma ilegitimação da ordem social existente em um avanço para a nova legitimidade de uma ordem socialista. Mais uma vez, o problema da estrutura e do sujeito está aqui

exemplo prático admirável dos princípios discursivos por ele defendidos. Note-se que, em sua “Reply to my Critics”, Habermas confessa que a “dimensão de evidência- do conceito de verdade na sua epistemologia tem “grande necessidade de clarificação ulterior” – embora ainda tentando rejeitar a correspondência empírica, como um “caso-limite”, mais que um critério central, de tal verdade: p. 275.

colocado na sua forma mais incisiva, no terreno da política prática.

Habermas também deixa de dar qualquer resposta ao problema, como se poderia prever pela predisposição de uma teoria social como um todo pelo modelo da comunicação. Mas – e aqui está a diferença decisiva com o estruturalismo, com todos os limites compartilhados do modelo comum da linguagem – o que é impressionante é a consistência e a fidelidade do compromisso de Habermas na sua versão própria de um socialismo estilo Frankfurt, sem hesitações nem saltos mortais, desde há 25 anos. Este nunca foi um compromisso revolucionário, e não poderia se reunir ao impacto de 1968. Mas também não foi dominado pelas conseqüências daquele ano. Enquanto muitos intelectuais franceses percorreram o trajeto do anarquismo ou do maoísmo para o anticomunismo de guerra fria no final da década, Habermas manteve-se firme contra os expurgos repressivos do *Berufsverbot*, reafirmando sua forma pessoal de fidelidade à herança de Marx, expressivamente contra a corrente da direção oficial para extirpá-la, como subversiva, da ordem federal. Esta divergência, inexplicável dentro da lógica da extrapolação

lingüística, leva-nos de volta à história política onde, só aí, ela se torna compreensível.

Recapitularei meus argumentos até aqui, pois seus fios agora se reúnem. Comecei comparando as previsões que fizera acerca do futuro do marxismo como teoria crítica, no começo dos anos 70, com o seu desenvolvimento real desde então. Argumentei que o balanço seguira bastante de perto algumas das linhas conjeturadas. Acima de tudo, o marxismo havia testemunhado simultaneamente

79

uma volta ao concreto e uma expansão no mundo de língua inglesa que, juntas, representavam um notável renascimento da sua vitalidade intelectual e seu interesse internacional. Ao mesmo tempo, contudo, houve dois déficits gritantes nessa avaliação global. Um era tópico: a impossibilidade de surgir qualquer discurso verdadeiramente estratégico no interior do materialismo histórico que se seguiu a um marxismo ocidental predominantemente filosófico. O outro era geográfico: o repentino colapso da confiança e da moral na zona de

cultura latina, onde o marxismo ocidental havia sido mais forte no período pós-guerra. Quais foram as razões para essa “crise do marxismo” regional na Europa do Sul? O que à primeira vista parecia uma resposta óbvia, ou seja, os poderes superiores do estruturalismo, num exame mais detido mostrou-se implausível – sendo que seu registro político variável enfatizava sua dependência de um contexto externo que ele não podia teorizar. Na Alemanha, que não presenciou nenhum crescimento qualitativo da cultura marxista, como o de tipo anglo-americano, e nenhum retrocesso precipitado de tipo franco-italiano, temas muito semelhantes aos do estruturalismo foram retrabalhados na tentativa de Habermas de reconstruir o materialismo histórico, mas que coexistiram com uma postura política completamente diversa. Para entender este padrão intelectual em conjunto, nas três zonas, é necessário voltar-se para aquela história extrínseca, mais ampla e distante, à qual o marxismo sempre atribuiu uma primazia provisória de princípio, no esforço de explicar seu próprio desenvolvimento.

Nestas palestras até o momento, raramente mencionei a realidade única e maior que

inevitavelmente colidiu com o desenvolvimento do período que estamos considerando. Trata-se, naturalmente, do destino do movimento comunista internacional. A tradição marxista ocidental sempre fora marcada por uma curiosa combinação de tensão e dependência na sua relação com ele. De um lado, havia uma filiação que, desde seu início, nos anos 20 – como bem nos lembrou recentemente Russel Jacoby⁸⁷ –, havia encarnado

80

as esperanças e aspirações por uma democracia socialista desenvolvida, esmagadas na URSS pela maquinaria implacável da ditadura burocrática, com a subida de Stalin. Embora mediado, sublimado ou deslocado – e ele assim se tornou ao longo dos 40 anos seguintes –, o ideal de uma ordem política para além do capitalismo que fosse mais, e não menos, avançada que os regimes parlamentares ocidentais, nunca desertou tal filiação. Por isso a distância permanentemente crítica da tradição marxista ocidental em relação às estruturas estatais da União Soviética – uma distância que pode ser percebida mesmo nos escritos de seus representantes mais próximos ao

⁸⁷ *Dialectic of Defeat*, Cambridge, 1981, p. 61-62 e seguintes.

movimento comunista internacional: em épocas distintas, Sartre e Lukács, Althusser e Della Volpe, para não falar de Korsch, Gramsci ou Marcuse. Por outro lado, essa tradição quase sempre compreendeu em que medida a Revolução Russa e suas conseqüências, apesar de suas barbaridades e deformações, representava a única ruptura real com a ordem do capitalismo conhecida pelo século XX – daí a ferocidade das violentas investidas dos Estados capitalistas contra ela, desde a intervenção da *Entente* na Guerra Civil Russa até o ataque nazista à URSS, a Guerra da Coréia empreendida contra a China, o ataque entre Cuba e depois a própria Guerra do Vietnã. No Ocidente, além disso, a tradição alternativa dentro do movimento operário, a social-democracia, perdera qualquer força de oposição real ao capitalismo, tornando-se um apoio geralmente servil do *status quo*. Aí, os únicos adversários militantes enfrentados pelas burguesias locais, onde existiam como organizações de massa, continuavam a ser os partidos comunistas ideologicamente subordinados à URSS. Por todas essas razões, a tradição marxista ocidental era também caracteristicamente oblíqua e prudente nas suas críticas aos Estados comunistas. Raramente foram

tentadas, se é que o foram, análises teóricas extensas e diretas sobre eles, tendo-os como objeto central específico da pesquisa – em contraste significativo, certamente, com a tradição subterrânea descendente de Trotsky, com suas raízes nas lutas políticas dos anos 20 na União Soviética. *O Marxismo Soviético* de Herbert Marcuse é uma honrosa exceção, mas mesmo ele geralmente se refere mais à ideologia do que à sociedade política da URSS.

81

A ambigüidade constitutiva da atitude da tradição marxista ocidental numa época encontrou seu foco intelectual mais agudo na obra de um pensador, Jean-Paul Sartre. A razão disso está na sua posição particular entre as duas opções dominantes no marxismo ocidental nos anos 50: ser membro formal de um partido comunista, para estar ligado praticamente à política popular, ao preço do silêncio teórico sobre aquela política (Lukács, Althusser ou Della Volpe), ou distanciar-se de qualquer forma de compromisso organizativo ou comentários sobre a política corrente (os sobreviventes da Escola de Frankfurt). Sartre, na direção de sua revista *Les Temps Modernes*, nunca se filiou ao Partido

Comunista Francês; mas ele tentou desenvolver uma prática conseqüente de intervenção política e interpretação teórica marxistas sobre o curso da luta de classes na França e no mundo. Foi este projeto que o conduziu à série de ensaios polêmicos em *Os Comunistas e a Paz*, ao rompimento com Merleau-Ponty daí decorrente, aos famosos artigos sobre o estalinismo em 1956-57, e depois à composição da *Crítica da Razão Dialética*. Ontem acentuei que o abandono do segundo volume da Crítica, no final dos anos 50 e começo dos anos 60, foi um momento crucial na história intelectual da França do pós-guerra. Parte das razões dessa renúncia encontra-se certamente nas dificuldades filosóficas intratáveis que Sartre encontrou quando começou a tentar construir o que ele chamava uma “totalização envolvente” de práxis antagônicas que encontrariam a unidade de uma “pluralidade de epicentros de ação conflitantes”.⁸⁸ Era o problema

⁸⁸ Critique de la Raison Dialectique, Vol. II (inédito), manuscrito, p. 1. Discuti as perdas teóricas do programa de Sartre no Volume II da Crítica em *Arguments Within English Marxism*, p. 52-53. Elas consistem basicamente na sua tentativa de construir a inteligibilidade de toda uma época histórica e uma formação social – a URSS de 1930 a 1950 – através da figura de Stalin, como sua instância final de unificação: em outras palavras, numa elisão sub-reptícia da distância entre

decisivo das relações rotativas entre estrutura e sujeito, como vimos. Não há dúvida, pelo manuscrito, que foi aí que Sartre perdeu seu caminho. Mas a escala colossal de seu estudo

biografia e história que as duas partes do Volume I tinham admitido, à sua própria maneira. Podemos ver agora quão antiga era a preocupação de Sartre com tal problema, e quão forte foi a força para curto-circuitá-lo, com a recente publicação dos seus Diários do período da Guerra Estranha, *Les Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris, 1983. Este livro, de vivacidade e brilho insuperados no conjunto de suas obras completas, antecipa praticamente todos os temas principais de sua produção pós-guerra. O exemplo mais fasci nante é o longo excurso sobre a personalidade histórica do Imperador Guilherme II e sua relação com o advento da Primeira Guerra Mundial, inspirado pela deflagração da Segunda Guerra: p. 357-375, 377-380, 383-387. Depois de um esboço virtuosístico da formação sócio-psíquica do último dos Hohenzollerns, que anuncia todos os temas filosóficos significativos de seu estudo posterior sobre Flaubert, Sartre conclui: “Tudo o que tentei mostrar é que o método histórico tradicional e os preconceitos psicológicos que o regem – não a estrutura mesma das coisas – é que geram a divisão da História em níveis paralelos de sentido. Este paralelismo desaparece quando se tratam os caracteres históricos à luz da unidade de sua historicização. Mas concordo que aquilo que penso ter demonstrado é válido apenas quando o estudo histórico em questão é uma monografia que mostra o indivíduo como artífice do seu próprio destino. Mas certamente ele também age sobre outros. Tentarei em poucos dias refletir sobre a parcela de “responsabilidade” de Guilherme II na Guerra de 1914 (p. 386-387). Sugestivamente, tal resolução não

sobre Flaubert atestaria que suas energias teóricas estavam longe de se exaurir. Ele poderia ter voltado a atacar posteriormente esse dilema teórico, com vigor renovado – como antes dele fizeram filósofos em circunstâncias análogas. A razão por que ele não o fez encontra-se em algum lugar da massa inédita do segundo volume.

Portanto, o que Sartre tentara fazer era conduzir sua investigação crítica através dos processos históricos efetivos que levaram da Revolução de Outubro à apoteose de Stalin depois da Segunda Guerra Mundial na União Soviética. São as lutas de classes e os conflitos Políticos daquela longa e sangrenta experiência que formam seu laboratório dialético. A escolha não era fortuita. Logo depois da publicação do primeiro volume da *Crítica*, Sartre observou – quando interrogado sobre a publicação do segundo volume – que, como a continuação estava na própria história, ele dependeria de como a história se apresentaria, “o que aconteceria a seguir”. O significado dessa resposta crítica torna-se claro com a leitura do manuscrito.⁸⁹ O horizonte intelectual real da *Crítica* era político: a esperança de Sartre numa

foi cumprida, pelo menos nas partes sobreviventes dos Diários.

⁸⁹ A ser em breve extensamente analisado pelo estudioso americano Ronald Aronson.

democratização em crescimento na URSS sob Krushev expres-

83

sava exatamente aquela perspectiva otimista sobre a história soviética como um todo, exposta de modo tão eloqüente no seu longo ensaio de 1956, *O Fantasma de Stalin*, que, na e através da sua reprovação à intervenção na Hungria, ateve-se firmemente à predição de que “a desestalinização desestalinizará os desestalinizadores”.⁹⁰ É quase certo ter sido a frustração de sua expectativa, no começo dos anos 60, o que o fez interromper o segundo volume.

De 1954 a 1960, a sociedade soviética parecera estar-se afastando em conjunto do monopólio inalienável de Stálin, quando os campos de trabalho foram dissolvidos, os prisioneiros libertados, a vida cultural liberalizada, as reformas econômicas transferidas para o benefício dos consumidores e da zona rural, e proclamada uma nova política internacional de “coexistência pacífica”. Sartre antecipava a radicalização daquele processo, com a redescoberta da soberania direta pelas classes operária e

⁹⁰ *Situations* VII. Paris, 1965, p. 261.

camponesa russas, em meio a liberdades políticas ressuscitadas e direitos individuais assegurados. Os fracassos dos últimos anos de Krushev – desde a crise dos mísseis em Cuba às desastrosas colheitas do começo dos anos 60 – levaram, no caso, à direção oposta. Seguiram-se duas décadas de árido conservadorismo brejnevista. Haveria, contudo, uma última experiência de um comunismo liberal e reformador na Europa Oriental – muito mais esclarecido que o do krushevismo: a Primavera de Praga, na Checoslováquia. Lá, num ambiente industrial e cultural semi-ocidentalizado, com fortes tradições parlamentares do pré-guerra, brotou do interior do partido dirigente um esforço consciente e genuíno de se desprender da couraça da dominação burocrática e progredir para uma real democracia dos produtores. A destruição dessa perspectiva, com a invasão pelo Pacto de Varsóvia em agosto de 1968, encerrou o ciclo de desestalinização do bloco soviético. O último ensaio político de peso de Sartre – *O Socialismo que Veio do Frio*⁹¹ – foi um necrológio da experiência checoslovaca. Não é casual que, desde então, ele

⁹¹ Ver *Between Existentialism and Marxism*, Londres, 1974, p. 84-117.

perdesse sua bússola, e nunca mais produzisse novamente exposições políticas importantes, e que seus pronunciamentos nos anos 70 se tornassem cada vez mais ocasionais e excêntricos.

Entretanto, enquanto isso, uma nova força gravitacional exercia um forte empuxe sobre a cultura marxista ocidental do final dos anos 60 e início dos anos 70. O descrédito do modelo reformista Krushev na URSS criou as condições nas quais o lançamento, por Mao, de uma “revolução cultural”, oficialmente proclamada na China, veio a parecer uma forma superior de ruptura com a herança institucional da industrialização e burocratização estalinistas – historicamente mais avançada porque mais radical, em todos os sentidos. No exterior, a política externa chinesa atacou a convivência diplomática com os poderes imperialistas, convocando uma solidariedade ativa com os povos oprimidos do Terceiro Mundo. Internamente, enfatizava-se a ação espontânea de massas, vinda de baixo, contra os privilégios burocráticos, ao invés de reformas previdentes vindas de cima; ao invés de maior espaço para as forças do mercado, exaltava-se o igualitarismo

social a todos os níveis. Além das divisões de classe, a Revolução Cultural anunciou como meta a superação da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, assim como a velha divisão entre campo e cidade. Tudo isso se realizaria através da administração popular direta, no espírito da Comuna de Paris, e da energia e entusiasmo desencadeados pela geração mais jovem. O interesse por esse programa ideológico foi muito grande no Ocidente, onde pareciam ressoar, vindos do outro lado do mundo, temas comuns hostis ao consumismo tecnocrático, à hierarquia educacional e à superindustrialização parasitária. Na Europa, Althusser foi o pensador marxista mais famoso e influente a investir grandes esperanças num comunismo democrático do projeto maoísta na China. Sua colaboradora e equivalente italiana, Macchiocchi, veio a ser a autora de um dos elogios mais incondicionais a tal projeto.⁹² Mas a onda de simpatia e admiração pela Revolução

85

sa

⁹² Maria-Antonieta Macchiocchi, *Daily Life in Revolutionary China*, Nova Iorque, 1972.

Cultural arrebatou um grande número de intelectuais socialistas, para não falar dos militantes estudantis: afetando em graus diversos e de formas variadas Dutschke e Enzensberger na Alemanha, Poulantzas, Glucksmann e Kiisteva na França, Rossanda e Arrighi na Itália, Sweezy e Magdoff nos EUA, Robinson e Caldwell na Inglaterra.

Entretanto, a substância e direção efetivas da experiência maoísta mostraram-se muito diferentes das imagens ideais que haviam conquistado tal difusão internacional. Já no início dos anos 70, o ímpeto de uma campanha antisoviética irrestrita – inicialmente bastante compreensível, a seguir cada vez mais desequilibrada e histérica – levou o Estado chinês a uma aproximação crescente com o governo dos Estados Unidos, e a um abandono sempre mais acentuado do apoio e solidariedade aos movimentos de libertação nacional do Terceiro Mundo, em troca da amizade com os regimes mais brutais e reacionários dos três continentes, do Chile ao Zaire e do Irã ao Sudão. Internamente, tornou-se cada vez mais claro que a Revolução Cultural não só era manipulada pela cúpula extremamente burocrática contra a qual ela antes

se insurgia ostensivamente, como também, na prática, equivalia a algo muito diferente dos seus objetivos declarados: um gigantesco expurgo do aparato de Estado e do governo, envolvendo um enorme número de mortos pela repressão política, com milhões de vítimas; a estagnação econômica com o aumento das pressões demográficas; um obscurantismo ideológico, com todos os campos culturais e educativos numa regressão ao irracionalismo de um culto a Mao que ultrapassava o do próprio Stalin. O balanço final era muitíssimo mais calamitoso do que o anterior do kruschevismo. O repúdio popular à Revolução Cultural, depois da morte de Mao, foi esmagador. A reação a ela, na verdade, logo veio a se assemelhar, em muitos de seus traços, com o perfil pragmático, ao mesmo tempo cínico e liberal, do próprio reformismo kruschevista.

O impacto dessa sombria parábola sobre o curso do marxismo ocidental que a acompanhara à distância estava destinado a ser muito grande. No caso, porém, ele seria acrescido de uma segunda experiência desses anos. A Revolução Cultural e suas conseqüências consumaram o cisma oriental dentro do movimento comunista internacional do

minado pelos soviéticos. O advento do eurocomunismo, dez anos depois, realizou um cisma ocidental equivalente. Seu ponto de partida foi também uma crítica à herança do estalinismo na URSS, e à petrificação do programa de reformas internas na URSS e na Europa Oriental. Mas, enquanto o maoísmo reagira contra o kruschevismo, o eurocomunismo – cronologicamente posterior e tematicamente distinto – era uma resposta ao seu sepultamento na consolidação brejnevista dos anos 60 e 70. Sua gênese efetiva data da invasão da Checoslováquia, uma atitude soviética que foi pela primeira vez condenada por praticamente a unanimidade dos partidos comunistas da Europa Ocidental. A alternativa eurocomunista ao modelo russo, tal como se cristalizou nos meados dos anos 70, dava ênfase central à necessidade de se preservar a série completa de liberdades cívicas, característica da democracia capitalista, em qualquer socialismo a ser realizado no Ocidente, numa ordem política que defendesse igualmente os direitos individuais e a pluralidade partidária, mantendo as instituições parlamentares e repudiando qualquer ruptura súbita ou violenta com a propriedade privada dos meios de produção. Em outras palavras, era uma via pacífica, gradual e

constitucional para o socialismo, antípoda do modelo da Revolução de Outubro e do regime bolchevique daí derivado.

A atração que essas propostas exerceram sobre muitos dos sobreviventes ou herdeiros do marxismo ocidental era bastante compreensível. A adoção de posições eurocomunistas pelas lideranças dos principais partidos comunistas do Ocidente, principalmente na Itália, França e Espanha, podia ser encarada como uma adoção tardia da preocupação heterodoxa com a democracia socialista, desde o início subjacente a boa parte da tradição marxista ocidental – sua crítica ao modelo soviético finalmente reunia-se àquela, anunciada há quarenta anos por Korsch e Gramsci. Duas circunstâncias contribuíram para a adesão de intelectuais marxistas às perspectivas eurocomunistas, uma especialmente abrangente. Apesar das profundas diferenças no conteúdo das duas cisões, o maoísmo e o eurocomunismo representando de várias maneiras pólos ideológicos opostos, eles compartilhavam um ponto de referência negativo quanto à URSS. A propaganda chinesa, desde meados dos anos

70, havia-se tornado obsessiva e violentamente anti-soviética. A própria China já havia então perdido muito do seu brilho no exterior, mas subsistiu a russofobia que ela difundira em amplos círculos da Europa Ocidental que estavam sob a influência maoísta. Em alguns, casos, o resultado foi simplesmente uma rápida transição para um anticomunismo tradicional *tout court* – basicamente a trajetória dos novos filósofos franceses. Mas foi mais freqüente uma evolução do maoísmo para o eurocomunismo, mediada pela rejeição veemente, comum a ambos, da experiência soviética. Este movimento foi especialmente marcante na França; Althusser foi típico, com todas as suas apreensões iniciais quanto ao abandono da fórmula da “ditadura do proletariado” pelo Partido Comunista Francês. Um fator muito mais poderoso no agrupamento em torno do eurocomunismo foi, porém, a própria situação política na Europa do Sul. A meio caminho dos anos 70, toda esta região parecia madura para o avanço popular e a transformação social. Na França, depois de aproximadamente duas décadas de governo ininterrupto, a direita se afundava no descrédito e na divisão. Na Itália, a corrupção e incompetência democristãs geravam protestos cada vez mais amplos e

forneciam eleitorados cada vez maiores para o Partido Comunista Italiano. Na Espanha, Portugal e Grécia, as ditaduras fascistas e militares estavam no final de suas forças. Em todos esses países, os partidos comunistas, legais ou clandestinos, eram ainda a maior força organizada da classe trabalhadora. Parecia a ocasião efetiva para um rompimento histórico que ultrapassasse o impasse social do capitalismo do bem-estar social da Europa do Norte, na medida em que a expectativa eleitoral de governos de coalizão da esquerda coincidia com a conversão ideológica para um pluralismo especificamente ocidental, anunciado pelo eurocomunismo. Pode-se dizer que, desde o final da Libertação, não houvera tal lastro de esperança popular, acumulado em grandes contingentes de trabalhadores e também intelectuais.

No caso, o resultado foi homogeneamente desanimador. Um após o outro, de formas diversas, os grandes partidos comunistas perderam suas oportunidades. O partido italiano desperdiçou suas forças na busca infrutífera de uma aliança minoritária com a principal organização da burgue-

sia italiana, o Partido Democrata-Cristão, desiludindo os seus partidários e sem conseguir o gabinete pelo qual ansiava. O Partido Francês, apreensivo quanto ao seu parceiro social-democrata, rompeu a União de Esquerda quando ela ainda era uma organização sólida, precipitando assim a derrota eleitoral em 1978 – para entrar no governo somente três anos depois, agora enfraquecido e subordinado, ao lado da quase idêntica social-democracia. O Partido português, o único a rejeitar o eurocomunismo, tentou sem êxito medir forças com um *putsch* burocrático, e com isso acabou com a Revolução Portuguesa. O Partido espanhol, a princípio força da resistência clandestina ao regime franquista, reuniu-se à monarquia legada por Franco, apenas para se encontrar marginalizado e em inferioridade numérica frente a um partido socialista que fora completamente inativo durante a ditadura. Essas derrotas acumuladas foram um golpe desmoralizante para todos aqueles que esperavam um novo despertar do movimento operário europeu, ao término da velha ordem no Sul. Foi aqui que a chamada “crise do marxismo” teve sua origem e significado. Seus determinantes reais pouco tinham a ver com suas questões abordadas explicitamente. O que a detonou foi basicamente

uma dupla decepção: primeiro, com a alternativa chinesa, e a seguir com a alternativa da Europa Ocidental à principal experiência pós-revolucionária do século XX até então, a da própria URSS. Cada uma das alternativas se apresentara como solução historicamente nova, capaz de superar os dilemas e evitar os desastres da história soviética: mas cada um dos resultados mostrou-se um retorno aos conhecidos becos sem saída. O maoísmo pareceu desembocar em pouco mais que um truculento kruschevismo oriental. O eurocomunismo deslizou para algo cada vez mais semelhante a uma versão de segunda categoria da social-democracia ocidental, acanhado e subalterno na sua relação com a principal tradição descendente da Segunda Internacional.

Certamente, a mais crucial foi a segunda decepção. Ela afetava diretamente as condições e perspectivas socialistas naqueles países capitalistas avançados que, até então, pareciam oferecer as maiores oportunidades para um progresso efetivo do movimento operário no Ocidente. Aqui então podemos ver por que a “crise do marxismo” foi um fé-

nômeno *latino* na sua quintessência: pois foi justamente nos três principais países – França, Itália e Espanha – que as oportunidades do eurocomunismo pareciam maiores, e onde o esvaziamento subsequente foi o mais acentuado. As formas desse esvaziamento variaram muito, desde clamorosas viradas para a direita até a retirada silenciosa de toda vida política. O padrão mais corrente, porém, foi um súbito retraimento da contestação e aspiração socialistas, agora reduzidas – com má consciência e piores pretextos – a se adaptar à complicada acomodação de uma nova social-democracia ao capitalismo. Adornados com um fresco “euro-socialismo”, beneficiário do enfraquecimento do eurocomunismo, Gonzalez e Craxi desde então atraíram a fidelidade da maioria dos oportunistas e desiludidos com um programa de reformas prudentes no plano interno e uma firme adesão à “comunidade atlântica” no plano externo.

A situação nos outros lugares era necessariamente bastante diferente. Na Inglaterra e nos Estados Unidos, na Alemanha Ocidental e na Escandinávia, nunca houve parti dos comunistas de massa que atraíssem as mesmas projeções ou esperanças do período de pós-guerra. Na Europa

do Norte – contrariamente ao Sul –, os governos social-democratas tinham sido a regra durante décadas: a administração reformista do capitalismo apresentava poucas novidades para o marxismo que lá se desenvolvera desde os anos 60, cujo enfoque político principal era justamente a crítica a ela. Nos Estados Unidos, os efeitos da Guerra do Vietnã foram trocados, praticamente sem interrupção, pelos da recessão mundial, criando o contexto, não para a crise, mas para um crescimento contínuo da cultura marxista, a partir de uma minúscula base inicial. Estas condições produziram um ambiente que dava pouca margem a conversões ou colapsos coletivos do tipo francês ou italiano. Um materialismo histórico mais constante e obstinado mostrou-se geralmente capaz de resistir ao isolamento e à adversidade políticos, e de gerar neles e através deles uma obra cada vez mais sólida e madura. Isso não significa que desenvolvimentos análogos não possam ocorrer futuramente em setores das esquerdas anglo-americanas ou nórdicas. A consolidação popular de regimes políticos reacionários e imperia-

listas na Inglaterra e nos Estados Unidos, em meados dos anos 80, pode perfeitamente amortecer bastante o vigor de alguns socialistas, inclinando-os para a direita, numa busca ansiosa de uma posição de centro. Contudo, ainda está para se ver a extensão dessas possíveis respostas. No momento, é bastante nítido o contraste entre a relativa força e vitalidade do marxismo nessas regiões, e sua doença e degeneração nas terras da experiência eurocomunista abortada.

Mas, se as vicissitudes do eurocomunismo foram a principal causa, deslocada e oculta, do desbaratamento do marxismo latino, elas também fornecem a principal explicação de outra contradição central daquele programa para o futuro do materialismo histórico, com que comecei. A outra área crucial, devo lembrar, onde não ocorreu nenhum ou quase nenhum trabalho que correspondesse às minhas previsões, foi a da estratégia marxista. Minha afirmação fora que o ressurgimento da classe trabalhadora e da militância estudantil em massa, no final dos anos 60, tornava possível, e previsível, a reunificação da teoria marxista com a prática popular que, apenas ela, poderia gerar o tipo de estratégia revolucionária que fora a façanha do marxismo

clássico na época da Revolução de Outubro, e cuja ausência por tanto tempo aleijara o marxismo ocidental. O que de fato ocorreu foi ao mesmo tempo algo próximo e distante desse cenário. Houve uma diminuição fundamental do fosso entre teoria marxista e prática política de massas, com efeitos vitais e fecundos sobre a teoria, mas o circuito que as religava foi predominantemente reformista, mais que revolucionário. O arcabouço de minhas reflexões em meados dos anos 70 formalmente permitira esta variante, como uma entre uma série de combinações possíveis, mas a conclusão delas não levava tal variante suficientemente em conta. O eurocomunismo, com todas as suas limitações, colocou na agenda da teoria marxista questões práticas sobre uma transição ao socialismo nas condições do capitalismo avançado. A aparente iminência dos governos de esquerda, com participação comunista, na França, Itália e Espanha concentrou poderosamente as atenções dos intelectuais marxistas, em todo o Ocidente.

Tal desenvolvimento contribuiu muito para aquela volta ao concreto que, como argumentei, caracterizava as

formas típicas de materialismo histórico que se sucederam à tradição essencialmente filosófica do marxismo ocidental propriamente dito. Agora se produziam novamente em abundância análises políticas, econômicas e sociológicas, onde anteriormente houvera uma notável escassez. Mas, no campo estratégico em sentido estrito, pouca coisa de valor surgiu. Pois, enquanto o eurocomunismo se apresentava como uma “terceira via”, como seus porta-vozes italianos o denominavam, entre o estalinismo e a social-democracia, sua prática real veio a se parecer cada vez mais com uma mera repetição do triste caminho de volta ao capitalismo da Segunda Internacional. Nenhum pensamento estratégico novo surgiria nesse trajeto. Assim como para as áreas fora da arena eurocomunista, na Europa do Norte ou Estados Unidos, nenhum movimento socialista de massas de dimensões comparáveis ainda se desenvolvera; lá o panorama alimentava poucas ilusões, mas também poucas possibilidades, até agora, de um confronto direto com o problema da derrocada da supremacia do capitalismo.

E devo dizer que nem a tradição alternativa do marxismo revolucionário, com sua percepção e

ênfase estratégicas caracteristicamente muito maiores – que pareceram possuir o potencial para contribuições fundamentais para qualquer transição viável para o socialismo no Ocidente –, mostrou-se significativamente mais frutífera que suas rivais históricas. A filiação marxista descendente de Trotsky parecia bem estabilizada, quando eu redigia *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, para reentrar na política de massas pós-estabilizada da esquerda nos países capitalistas avançados, depois de décadas de marginalização. Sempre muito mais próxima às principais preocupações da prática socialista, econômica e política, do que a linha filosófica do marxismo ocidental, a herança teórica característica da tradição trotskista deu-lhe vantagens iniciais óbvias na nova conjuntura de sublevação popular e depressão mundial que marcava os anos 70. Mas, no caso, a promessa nela contida não seria cumprida nesse período. As concepções e evasões do eurocomunismo encontraram suas críticas mais efetivas na literatura do trotskismo. Mas, embora a carga polêmica de textos como *Do Stalinismo ao Eurocomunismo*, de Ernest Mandel, deixasse o seu objeto praticamente sem répli-

ca,⁹³ essas demonstrações negativas da coerência e implausibilidade das asserções eurocomunistas fundamentais não eram acompanhadas por nenhuma construção positiva assumida de uma perspectiva alternativa para derrotar o capitalismo no Ocidente. O bloqueio derivava muito intimamente de uma adesão imaginativa ao paradigma da Revolução de Outubro, realizada contra o aparato de uma monarquia feudal, e muito longinquamente de uma preocupação teórica com os contornos de uma democracia capitalista jamais enfrentada pelos bolcheviques.

A história nestes anos apresentou uma experiência decisiva para esse movimento, mas o teste ultrapassou suas forças. A queda do fascismo português criou as condições para uma revolução socialista mais favoráveis que em qualquer outro país europeu, desde a rendição do Palácio de Inverno; uma larga maioria eleitoral dos partidos dos trabalhadores nos aparelhos de Estado representativos (provisórios) combinava-se aqui

⁹³ Pode-se encontrar talvez uma exceção indireta no interessante debate entre Nicos Poulantzas e Henri Weber, “The State and the Transition to Socialism”, *Socialist Review*, março-abril de 1978, p. 9-37.

com a decomposição dos aparelhos de Estado repressivos (herdados), e com o surgimento de setores insurgentes importantes no corpo de oficiais e entre os soldados das forças armadas, resolvidos a forçar uma passagem para o socialismo. Uma oportunidade dupla desse gênero nunca surgira em lugar algum, sob as condições do capitalismo avançado. O Partido Comunista Português, inutilmente tentando repetir a via checoslovaca de 1948 para o poder burocrático, perdeu-a inevitavelmente. Mas assim também agiu o pequeno movimento trotskista que operava a seu lado. Embora provocasse o debate interno mais agudo e mais interessante da década, sobre o curso do processo português,⁹⁴ ele também falhou em sintetizar as posições adversárias, cada uma com sua contraditória parcela de verdade, em uma estratégia convincente e inovadora. A Quarta Internacional perdeu-se nas encruzilhadas da Revolução Portuguesa, como mostrariam os efêmeros agrupamentos dos anos seguintes. A carência de recursos estratégicos ou

93

criatividade – ações e ocasiões, projeções e surpresas, formas e demandas, organizações e

⁹⁴ Ver os arquivos oficiais de Inprecor de 1974-1975, passim.

iniciativas, caminhos e meios capazes de, na sua totalidade, ultrapassar e desalojar a ordem do capital – não seria seriamente remediada, por nenhuma parte, neste período.

O problema dessa estratégia permanece ainda hoje, como há cinqüenta anos, como a Esfinge a defrontar o marxismo no Ocidente. É evidente que a liberdade da democracia capitalista, magra mas real com sua cédula e carta de direitos, só pode ceder à força de uma liberdade qualitativamente maior da democracia socialista, exercida sobre o trabalho e a riqueza, a economia e a família, bem como sobre a sociedade organizada. Mas como dominar as estruturas flexíveis e duráveis do Estado burguês, infinitamente elásticas ao se ajustarem a acordos sobre os quais ele imediatamente repousa, e infinitamente rígidas em preservarem a coerção da qual ele depende finalmente? Que bloco de forças sociais pode ser mobilizado, por que meios, sempre se encarregando dos riscos de desconectar o ciclo da acumulação de capital nas nossas economias de mercado intrinsecamente integradas? São questões que nos lembram constantemente que o problema da estrutura e do sujeito – estruturas do poder econômico e político operativo, sujeitos de

alguma insurgência calculável contra elas – é um problema não apenas para a teoria crítica, mas também para a mais concreta de todas as práticas.

Não quero finalizar com um tom de recomeço, mas com uma nota de expectativa. Os temas que acabamos de discutir são os que eu apontara como centrais, há mais ou menos dez anos. Mas há outros que também precisam ser explorados, que então não abordei. Pois, se o elemento de poder é o alfa de qualquer problemática marxista séria, não é o ômega. Por quais fins, em nome de que valores e ideais, um movimento social poderia concebivelmente se inspirar para a luta contra o domínio do capitalismo avançado no mundo de hoje? Aqui arriscarei a predição de que a principal contestação ao marxismo como teoria crítica nas próximas décadas virá de uma direção muito diferente da que revimos aqui, e é no terreno dessa contestação que ele terá que desenvolver o seu ômega. Numa frase memorável, Frank

Lentricchia falou das “sereias estereofônicas do idealismo”.⁹⁵ que tanto seduziram nos últimos anos. O estruturalismo, entre outras coisas, seguramente era isso – uma forma de idealismo imensamente fascinante. Meu palpite, porém, é que no futuro um desafio intelectual mais poderoso virá do naturalismo. Seus sinais estão à nossa volta, penso eu – suas sínteses variadas talvez nos esperem logo no horizonte. Tradicionalmente, e especialmente nas culturas angloamericanas, a ênfase sobre os determinantes biológicos das realidades sociais sempre se associou à direita. Essa linhagem foi novamente reforçada com o advento da chamada sociobiologia – ela mesma derivada da disciplina, relativamente recente, da etologia, cada uma delas, por sua vez, alinhando-se num duradouro behaviorismo precedente. O teor ideológico dessa tradição sempre foi uma concepção reacionária da natureza humana, entendida como nexos fisiológico permanente restringindo estreitamente toda escolha social possível. A natureza em questão é invariavelmente agressiva e, ao mesmo tempo, conservadora, individualista mas inerte –

⁹⁵ *After the New Criticism*, Chicago, 1980, p. 208: uma frase especialmente apropriada, como acontece, para o desfalecimento em *hi-fi* acima indicado.

uma permanente advertência contra experiências radicais e transformações revolucionárias.

A esquerda sempre combateu essas idéias de uma natureza humana eterna e incontrolável, em nome da variabilidade social dos seres humanos, sob ordens históricas diversas, e sua perfectibilidade sob condições que os emancipem, ao invés de oprimi-los. Recentemente, porém, é visível que escritores de convicção socialista e liberal de esquerda têm vindo a argumentar cada vez mais em favor de uma outra versão de natureza humana: uma que poderia se chamar protecionista, mais que restritiva. Os exemplos americanos destacados são Noam Chomsky e Barrington Moore. Pode-se dizer que seu tema comum é uma certa noção de autonomia e criatividade natural nos seres humanos. Chomsky sustenta que as idéias políticas “devem estar enraizadas em última análise em alguma concepção de natureza e necessidades humanas”. Do seu ponto de vista, “a capacidade humana fundamental é a necessidade de auto-expressão

95

criativa, de livre controle de todos os aspectos da vida e do pensamento de cada um”, visto que, “se

os humanos são apenas organismos plásticos e casuais, então por que não controlar essa casualidade pela autoridade do Estado ou pela tecnologia comportamental?”⁹⁶ A posição de Moore é um pouco mais pessimista, mas claramente relacionada com ela. Para ele, as mínimas concepções de justiça – o que ele chama de padrões de “tratamento decente” – são universais da natureza humana;⁹⁷ mas mecanismos suficientemente poderosos de mistificação e coerção social podem levar a uma amnésia – não obliteração – deles, do tipo temerosamente reverenciado por Chomsky. O estudo da *Injustice* de Moore, por conseguinte, faz concessões tanto à fixidez quanto à variabilidade nas reações humanas à organização social. Certamente, nem Chomsky nem Moore são marxistas. Mas dentro do próprio marxismo, a poderosa obra do filologista italiano Sebastiano Timpanaro defendeu longamente outra variante da natureza humana na esquerda – que poderia ser chamada, para não se confundir, de concepção privatista, que insiste clara e eloqüentemente sobre os limites

⁹⁶ “Linguistica and Politics – an Interview”, *New Left Review*, n.º 57, setembro-outubro de 1969, p. 31-32.

⁹⁷ Barrington Moore Jr., *Injustice: the Social Bases of Obedience and Revolt*, Nova Iorque, 1978, p. 5-13.

biológicos de toda vida humana, seja do indivíduo ou da espécie, na doença, na decrepitude e na morte.⁹⁸ função desse naturalismo nos três escritores é encontrar uma ética. A ausência notória de qualquer coisa que se aproxime de uma tal ética, no interior do *corpus* acumulado do materialismo histórico – seu deslocamento regular para a política e a estética –, empresta a este projeto um traço e uma força singulares.

É claro que, em cada caso, surgem questões difíceis – principalmente aquelas colocadas pela relação entre natureza, assim concebida, e história. É a articulação destes dois termos que coloca – eu afirmaria – o outro grande dilema para o marxismo como teoria crítica, comparável ao da relação entre estrutura e sujeito. O mesmo problema reaparece em quase todos os lugares ao longo das fronteiras

96

sintomáticas das preocupações e concepções tradicionais do materialismo histórico, onde os movimentos ou questões políticas novas fora do seu perímetro clássico se tornaram então incontornáveis. Os três exemplos mais óbvios são

⁹⁸ *On Materialism*, p. 29-72.

as questões feminista, ecológica e pacifista. Quais são as razões para a opressão imemorial das mulheres – tão próxima a um universal sociológico, nas sociedades pré-classistas e classistas, como nos mostra a antropologia? A polémica sobre a questão alastra-se até hoje no movimento feminista – e necessariamente, visto que isso determina as formas futuras de emancipação das mulheres. Em um pólo, as feministas radicais como Firestone optaram por um biologismo por atacado, ainda que, finalmente, seja um biologismo desesperadamente cambiante. No outro pólo, teóricos da construção dos sexos praticamente negam qualquer base natural para a divisão sexual do trabalho. Mas mesmo a análise antinaturalista mais incansável deve poder explicar por que as diferenças biológicas seriam escolhidas para construir as divisões sociais. A articulação entre natureza e história é inelutável.

Se é verdade que hoje a corrente dominante no movimento feminista tende a levar a relação, muito unilateralmente, para uma direção culturalista, a corrente oposta é seguramente predominante no movimento ecológico, onde as naturezas interior e exterior freqüentemente

adquirem uma fixidez e uma identidade metafísicas bem além de qualquer concepção materialista da ordem de suas variações históricas. Contudo, os problemas da interação das espécies humanas com seu ambiente terrestre, basicamente ausentes do marxismo clássico, são inadiáveis na sua urgência. Uma das virtudes características da tradição de Frankfurt era a sua consciência acerca disso, a certo nível filosófico de reflexão. Em registros diferentes, Raymond Williams e Rudolf Bahro apontaram diretamente para essas questões, e não é casual que, em cada caso, a questão dos sentidos aceitáveis ou inaceitáveis da natureza na humanidade é mediatamente abandonada em favor da questão das relações aceitáveis ou inaceitáveis da humanidade para a natureza.⁹⁹ A

97

história e a natureza estão necessariamente reunidas em toda discussão ecológica.

Finalmente, e mais profeticamente, a possibilidade da guerra nuclear total, destruindo todas as formas de vida na Terra, apresenta pela primeira vez a ameaça próxima e

⁹⁹ Williams, *Problems in Materialism and Culture*, p. 67-122; Bahro, *Socialism and Survival*, Londres, 1982, em esp. p. 24-43.

mortal de um término comum a ambas: o fim da história humana com a extinção da natureza animada. A simples idéia de tal contingência seria inimaginável para os fundadores do materialismo histórico; sua realidade impõe, portanto, problemas inteiramente novos para qualquer teoria crítica que tente encarar o final do século XX. Aqui também é impossível que as mediações e conjeturas correntes sobre a dinâmica que conduziu ao campo internacional de forças cada vez mais ameaçador que presenciamos hoje, e que promete perigos piores de proliferação e tensão para amanhã, recorram a especulações naturalistas. Edward Thompson e Régis Debray – dois pensadores bastante contrastados, mas ambos com formação marxista engajada – convergiram recentemente ao propor uma dialética praticamente ontológica do Mesmo e do Outro, trans-historicamente inerente ao agrupamento humano coletivo, como explicação última dos ódios nacionais em multiplicação e da corrida armamentista em escala internacional do mundo do pós-guerra.¹⁰⁰Todas essas concepções terão que ser examinadas fria e cuidadosamente. O que elas

¹⁰⁰ Compare-se Thompson, *Zero Option*, Londres, 1982, p. 170-188, com Debray, *Critique of Political Reason*, Londres, 1983, p. 298-345.

nos dizem, contudo, é que, se as relações entre estrutura e sujeito são o lugar por excelência da estratégia socialista, as relações entre natureza e história trazem-nos para o momento constitutivo, longamente adiado, da moralidade socialista. O marxismo não completará sua vocação como teoria crítica a menos e até que possa abarcar adequadamente a ela.

POST-SCRIPTUM

Resta ainda uma questão final que nenhuma tentativa de avaliar a situação do marxismo hoje pode deixar de lado. Qual é a natureza da relação entre marxismo e socialismo? Há uma resposta clássica e simples: um designa uma teoria capaz de conduzir àquilo que o outro designa como sociedade. Tal resposta, porém, provoca um curto-circuito explícito nas complexidades e ambigüidades reais das conexões entre ambos. Pois “socialismo” não é apenas o terminal prático de um processo histórico, que nos aguarda no horizonte. É também um movimento ideal de princípios e valores, sustentado por paixões e argumentos, ativo e em expansão no presente, e com quase dois séculos de passado atrás de si. Nesse sentido, o socialismo representa um campo de força cultural e político que tanto precede quanto excede o marxismo. A teoria, nesse aspecto, não é monopólio do materialismo histórico: houve e tem havido pensadores

socialistas importantes antes e depois de Marx, cuja obra pouca ou nenhuma relação tem com seu arcabouço intelectual. Seria presunção identificar os dois; obviamente não existe coincidência plena entre eles. De fato, recentemente, Edward Thompson pretendeu não só distinguir, como contrapô-los nitidamente – renunciando às pretensões cogni-

100

tivas do “marxismo” e reafirmando as reivindicações morais do “comunismo”, num eloqüente apelo a um novo utopismo. A dificuldade de tal postura, contudo, é que ela não oferece nenhuma explicação disponível do porquê do destaque esmagador assumido pelo marxismo, e de fato adquirido no movimento operário internacional deste século. Aqui, novamente, as demandas de reflexividade com que começamos devem ser respeitadas. É preciso perguntar: quais têm sido as bases históricas do predomínio global do materialismo histórico no pensamento e na cultura socialistas em conjunto? De modo mais preciso: em que consiste o caráter único do marxismo como teoria para um socialista – e em que medida?

Qualquer resposta aqui terá uma forma um tanto taquigráfica. Mas, de modo bastante aproximado, poder-se-ia dizer que a primazia estrutural do materialismo histórico na esquerda até agora tem-se baseado em três marcas distintivas, que o separam de todas as outras contribuições para a cultura do socialismo. (I) A primeira é o seu nítido escopo de sistema intelectual. Enquanto têm existido muitos outros pensadores socialistas de mérito e interesse, de Saint-Simon a Morris, de Jaurès a Wigforss, de Chayanov a Myrdal, somente Marx e Engels produziram um corpo teórico abrangente capaz de um desenvolvimento contínuo e cumulativo posterior a eles. Esta qualidade derivou, certamente, da síntese por eles realizada entre “a filosofia alemã, a economia inglesa e a política francesa”, como colocou Lenin, que produziu uma quantidade de conceitos e teses inter-relacionados, recobrando uma série de formas e práticas sociais mais vasta que qualquer alternativa poderia encontrar. Neste sentido, não houve rivais equivalentes, nem mesmo em potencial, no interior do socialismo. Há outros pensadores socialistas individuais; há, até agora, apenas um corpo de pensamento socialista que constitui um autêntico paradigma de pesquisa coletiva – permitindo debates e intercâmbios

interconectados através das gerações e dos continentes, com uma linguagem, comum. (II) A segunda força específica do marxismo, no âmbito mais amplo do pensamento socialista, sempre repousou no seu caráter de teoria do desenvolvimento histórico. Aqui também tem havido muitos bons historiadores socialistas com outras convicções

101

- Tawney ou Lefebvre, Beard ou Taylor. Mas há apenas um contendor com uma explicação geral do desenvolvimento humano ao longo dos séculos, desde as sociedades primitivas até as formas atuais de civilização. Ele é o materialismo histórico. Todas as outras versões parciais são, por contraste, derivações ou fragmentos. Somente o marxismo produziu ao mesmo tempo um conjunto de instrumentos analíticos geral e suficientemente diferencial, capaz de integrar épocas sucessivas de evolução histórica, e suas estruturas sócio-econômicas características, numa narrativa inteligível.¹⁰¹ Nesse aspecto, ele permanece de fato incontestado, não apenas dentro da cultura

¹⁰¹ Para algumas reflexões sugestivas sobre a instância narrativa no materialismo histórico, ver Jameson, *The Political Unconscious*, p. 19-20.

socialista, mas também pela cultura não socialista em conjunto. Não há nenhum caso rival. A obra de Weber aproxima-se disso, mas, por toda a extraordinária riqueza de suas investigações particulares, falta-lhe significativamente dinâmica geral ou princípios de movimento: as tentativas posteriores de deduzi-los de sua obra, nas teorias banalizadoras da “modernização”, apenas têm esvaziado a riqueza da erudição de Weber, deixando atrás de si uma armação tautológica vazia. (III) Em terceiro lugar, o marxismo mantém-se à parte de todas as outras tradições de pensamento socialista devido ao seu radicalismo num apelo político às armas na luta contra o capitalismo. No movimento operário existiram no passado correntes rivais em princípio intransigentemente militantes – por exemplo, o anarquismo espanhol –, mas sem eficácia como movimentos de transformação social. Também têm existido correntes de eficácia prática considerável, como a socialdemocracia sueca em seu apogeu, mas sem nenhum radicalismo em seus empreendimentos. O capitalismo sucumbiu às forças que lutavam contra ele apenas onde o marxismo surgiu como predominante entre elas. Todas as revoluções socialistas bem-sucedidas até agora foram guiadas ou agrupadas em torno da

bandeira do materialismo histórico.

Essas três propriedades, até hoje, não abandonaram o marxismo. Mas não são motivo para triunfalismo. O materialismo histórico como corpo racional de pensamento,

102

dando forma a uma prática controlada de transformação social, sofreu de várias maneiras com seu próprio predomínio no universo intelectual do socialismo. Como teoria, pode-se dizer que ele foi poderoso demais para seu próprio bem. Precisamente por causa da sua predominância excessiva, marginalizar os contestadores de esquerda foi muitas vezes excessivamente fácil, e vencer os críticos de direita inutilmente barato. Por longo tempo, o marxismo nunca se defrontou com nenhuma contestação intelectual realmente importante no movimento socialista, ou com nenhuma explicação de fato sobre as grandes articulações da história com solidez e segurança comparáveis, fora dele.¹⁰² O resultado só podia ser a

¹⁰² A quantidade de denúncias mais ou menos rituais do marxismo na Guerra Fria nunca produziu nada muito pertinente; o último e de várias formas o mais grosseiro desses compêndios é *Main Currents of Marxism*, de Leszek

perpetuação dos seus pontos fracos. O conhecimento raramente cresce sem um coeficiente adequado de resistência. Muito freqüentemente, o marxismo foi vítima de suas próprias vantagens, desenvolvendo certas inércias e vícios característicos por falta de correções e contrapesos a ele.

Porém, essas vantagens estão hoje sofrendo uma nova pressão – uma mudança que só pode ser bem-vinda. De fato, cada um dos privilégios tradicionais do materialismo histórico defronta-se agora com uma contestação significativa. Em primeiro lugar, e mais óbvio, a sistematicidade do marxismo como teoria compreensiva da sociedade tem sido questionada pelo surgimento do movimento das mulheres, que desenvolve discursos sobre a família e a sexualidade que escapam, em grande medida, a todo seu escopo tradicional. A literatura clássica do marxismo contém, naturalmente, um capítulo memorável

Kolakowski, Oxford, 1978. Com um caráter muito diferente de engajamento teórico autêntico, a partir de um arcabouço sociológico alternativo, ver *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, de Anthony Giddens, Londres, 1982, e a resposta a ele por Erik Olin Wright, em “Giddens’s Critique of Marxism”, *New Left Review*, n° 138, março-abril de 1983, p. 11-35. É esse tipo de confronto que tem sido excessivamente raro.

dedicado a essas questões, no trabalho do último Engels: mas desde então nunca foi consolidado dentro de uma preocupação contínua e central, desli-

103

zando numa negligência e adiamento endêmicos. Assim, mesmo se as contradições e omissões daquela herança têm sido parcialmente ressarcidas com um recurso (precário) aos corpos de pensamento menos científicos como a psicanálise, não resta dúvida quanto à natureza radical e salutar do movimento perceptivo – a alteração ótica irreversível – que o novo feminismo executou. O predomínio mais estritamente histórico do marxismo até agora tem sido bem menos ameaçado, embora também aí o surgimento de uma vigorosa história das mulheres seja potencialmente uma prova crítica para ele. Além disso, a importância extraordinária da demografia, um campo da história inteiramente virgem, na verdade enormemente inexplorado pelo marxismo, é outra causa de agitações futuras no seu interior, cujo estímulo – quando se tem a plena medida dele – traz efeitos a se-, rem ainda

verificados.¹⁰³ Em geral, é de se notar que os últimos anos têm presenciado a existência bem-sucedida de uma revista de historiadores socialistas (não-marxistas) no mundo de língua inglesa, trazendo um grande número de colaboradores internacionais – uma categoria nova.¹⁰⁴

Finalmente, em terceiro lugar, o tipo de radicalismo político, outrora a propriedade distintiva do marxismo, tornou-se indistinto com o progressivo deslustramento da imagem dos países comunistas no Leste e com a integração crescente dos partidos comunistas ocidentais às estruturas constitucionais convencionais do capitalismo. O duplo fracasso do kruschevismo e do maoísmo, enquanto tentativas de reformar as estruturas oficiais da Rússia e da China, deixando atrás de si um longo impasse de tensão mútua e sufocamento das liberdades populares, tem provocado efeitos drásticos sobre a reputação da doutrina em nome da qual eles se justificavam. Mas tais tentativas, por sua vez, combinam-se com o conformismo obtuso e paternalismo

¹⁰³ Pode-se encontrar uma surtida pioneira neste território em Wally Seccombe, “Marxism and Demography”, *New Left Review*, nº 137, janeiro-fevereiro de 1983, p. 22-47.

¹⁰⁴ *History Workshop Journal*, fundada em 1976.

doméstico, sustentáculo da soberania burguesa fora, e manutenção da autoridade burocrática dentro, de tantos partidos eurocomunistas que ainda invocam a memória do marxismo. Nenu-

104

ma dessas constelações históricas está destinada a viver para sempre: mas enquanto existam, as fontes de insurgência política efetiva nos países capitalistas avançados, pelo menos, estão sujeitas a sofrer deslocamentos significativos. O movimento pacifista europeu, bastante à esquerda dos principais partidos comunistas na militância dos seus métodos e no radicalismo dos seus propósitos, já é um sinal disso.

Todavia, este exemplo remete a outra questão. A relação entre marxismo e socialismo é uma questão dentro de um campo intelectual comum: concerne essencialmente a temas de investigação teórica. Mas também é preciso perguntar: qual é a relação entre o próprio socialismo, como prática, e o processo de emancipação humana em geral? No final do século XX, eles podem ser simplesmente identificados entre si? Aqui novamente é o surgimento de um movimento radical e internacional pela libertação das mulheres a

colocar a questão mais diretamente. Qual a conexão entre a abolição da desigualdade sexual e o advento de uma sociedade sem classes? A dificuldade de qualquer simples identificação entre ambos não reside tanto na manutenção do privilégio masculino, em amplos setores da vida social, nas sociedades pós-revolucionárias atuais: pois essas ordens transitórias não são ainda, em larga medida, caracterizáveis como socialistas em termos marxistas – enquanto ao mesmo tempo revelam claramente avanços em direção à igualdade, cada vez mais significativos e maiores do que nas sociedades pré-revolucionárias, recentemente industrializadas ou ainda agrárias, em estágios comparáveis de desenvolvimento econômico. O problema real para qualquer integração direta entre as perspectivas socialista e feminista deve ser buscado preferencialmente na natureza e na estrutura do capitalismo.

Pois é perfeitamente claro que a dominação social dos homens sobre as mulheres antecede de muito o capitalismo – na verdade, ela é praticamente coextensiva à história, não apenas registrada, mas mesmo inferida, das espécies. Em nenhuma sociedade primitiva conhecida hoje está ausente a assimetria na sua distribuição de poder e posição

entre os sexos. O nascente modo de produção capitalista herdou e retrabalhou essa desigualdade milenar, com sua miríade de opressões, ao mesmo tempo utilizando-a extensi-

105

vamente e transformando-a profundamente. Porém, no decorrer de sua evolução subsequente, não há dúvida de que, no conjunto, ele mais diminuiu do que aumentou o peso das limitações e perdas sofridas pelo segundo sexo nas mãos do primeiro. Os índices elementares de emprego, alfabetização e legalidade – trabalho, cultura e cidadania –, todos moveram-se numa única direção. Há algum ponto final necessário deste processo, dentro dos limites do capital? A persistência de discriminação maciça, na vida diária e pública, arraigada nas estruturas familiares, ocupacionais e educativas, não é um argumento conclusivo contra a compatibilidade entre igualdade sexual e propriedade privada dos meios de produção: afinal, também vem se realizando um progresso perceptível sob o capitalismo avançado, e ele ainda continua. Economicamente, os simples mecanismos do processo de valorização do capital, e a expansão da forma-mercadoria são cegos ao sexo. A lógica

do lucro é indiferente à diversidade sexual. Ainda que existam sociedades burguesas que, para sua estabilidade política e cultural, dependem em um grau considerável da manutenção da família tradicional, e, com isso, da feminilidade, pode-se em princípio conceber o capitalismo como modo de produção ao lado da equalização – e até inversão – dos papéis masculinos e femininos correntes, a um nível de abundância mais elevado. As classes podem ainda subsistir, relacionadas diversamente com os meios de produção, sem famílias nucleares ou barreiras sexuais em seu interior.

Mas é esse um programa praticável? Não, por uma razão fundamental e inalterável. Como padrão de desigualdade, a dominação sexual é muito mais antiga historicamente, e muito mais profundamente arraigada na cultura, do que a exploração capitalista. Detonar suas estruturas requer uma carga igualitária muitíssimo maior de esperanças e energias psíquicas, do que a necessária para eliminar a diferença entre classes. Mas, se essa carga explodisse no capitalismo, é inconcebível que ela deixasse inalteradas as estruturas de desigualdade de classes – mais recentes e relativamente mais expostas. A

explosão de uma inevitavelmente arrastaria consigo a outra. Qualquer movimento que encarne valores capazes de realizar uma sociedade sem hierarquia de gêneros seria constitutivamente incapaz de acei-

106

tar uma sociedade fundada na divisão em classes. –Neste sentido, o governo do capital e a emancipação das mulheres são – histórica e praticamente – irreconciliáveis.

Esse cenário poderia se produzir algum dia? Ou seja, a luta contra a dominação sexual poderia algum dia fornecer o ímpeto principal para uma liberação humana mais ampla, arrastando consigo, como uma maré, a luta de classes para uma vitória conjunta? A resposta é simplesmente não. As razões de tal impossibilidade nos levam diretamente aos paradoxos da relação entre socialismo e feminismo. Pois, se as estruturas da dominação sexual recuam muito mais no passado e penetram mais profundamente na cultura do que as da exploração classista, elas também geram caracteristicamente menor resistência coletiva na política. A divisão entre sexos é um fato da natureza: não pode ser abolida, como pode a

divisão entre classes, um fato da história. Muito tempo depois de desaparecerem o capitalista e o operário, mulheres e homens permanecerão. As diferenças biológicas que definem os dois sexos, além do mais, tornam-nos interdependentes, enquanto exista a espécie: se a abolição dos sexos é impossível, a sua separação também o é. Essas necessidades recíprocas que compõem uma constante na história da humanidade, dentro e através da extensa diversidade de aparências sociais que elas assumiram, sempre asseguraram que os papéis e mecanismos da dominação masculina se fizessem acompanhar de formas e graus de compensação feminina, sem nenhum equivalente estrito nas relações econômicas entre os produtores imediatos e os que se apropriam dos seus produtos. Sem essa dialética, a maior parte da história dos afetos humanos seria inimaginável. Os laços de sentimento e apoio assim formados, em muitos de nossos próprios costumes e práticas de desigualdade, geralmente têm sido também sustentados pela grosseira igualdade comum das condições materiais que muito freqüentemente (não sempre) prevaleceram entre os parceiros sexuais dentro de qualquer classe dada.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Para um retrato delicado e cambiante das relações entre os sexos, que ilustra estes pontos, numa sociedade próxima à idade

Finalmente, o mais crucial, justamente devido a esse padrão os objetos imediatos de resistência ou revolta no sistema de dominação sexual tenderão normal e usualmente a ser individuais – dado que é dentro das normas intersexuais de conjugalidade e dá família que a opressão tem sido sempre mais íntima e duradouramente exercida. Os trabalhadores se rebelam contra seus patrões, ou contra o Estado, coletivamente: a luta de classes é social, ou não é nada. As mulheres não possuem nem a mesma unidade de posições nem adversários totalizados. Divididas por classes econômicas, na sua classe dependentes de homens dependentes delas, suas forças são geralmente mais moleculares e dispersas, e o ponto de concentração dos seus esforços é tão passível de ser um companheiro particular como um gênero geral. Pode-se ver a peculiaridade da condição feminina nas sociedades dominadas pelos homens, neste aspecto to, pela ausência de

da pedra, com estruturas muito acentuadas de dominação masculina, ver Maurice Godelier, *La Production des Grands Hommes – Pouvoir et Domination Masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, 1982, p. 221-251 – trabalho de um acadêmico marxista que inquestionavelmente terá lugar entre os clássicos da antropologia moderna.

qualquer instrumento especializado na regulação ou repressão feminina: ou seja, nenhum equivalente ao aparato coercitivo do Estado no plano das classes sociais. É certamente por isso que as sociedades tribais, sem classes nem Estado, podem ainda perfeitamente manter todos os graus de desigualdade social, desde o relativamente suave ao drasticamente severo. Nunca há nenhuma centralização global das estruturas de opressão feminina: e essa sua difusão enfraquece criticamente a possibilidade de insurgência unitária contra elas. Sem um foco centrípeto para a oposição, a solidariedade coletiva e a organização conjunta são sempre mais difíceis de se conseguir, mais difíceis de se manter. Nada disso significa, é claro, que seja impossível uma ação conjunta das mulheres pela sua liberação. Pelo contrário, pode-se dizer que, na década passada, tal ação conseguiu um grau de avanço maior do que qualquer luta operária no Ocidente. É verdade não apenas em termos de alterações legais ou atitudes culturais, mas também num sentido mais radical: a contestação do movimento feminista

desde os anos 70 provavelmente fez mais do que qualquer outro fenômeno para forçar alguma consideração acerca da idéia de um futuro qualitativamente diverso numa sociedade burguesa em calma.

Mas resta uma distinção crítica. Por universal que possa ser a causa da emancipação feminina, tão radical que, com ela, também os homens sejam libertados de suas condições existentes, ela é ainda insuficientemente operacional, como ação coletiva, real ou potencial, capaz de eliminar a economia e a política do capital. Para tal, é necessário uma força social dotada de alguma força estratégica. Apenas o “trabalhador coletivo” moderno, os trabalhadores que constituem os produtores imediatos de qualquer sociedade industrial possuem tal força – devido à sua “capacidade de classe” específica ou à posição estrutural no processo geral de maquinofatura capitalista, que só eles podem paralisar ou transformar, assim como só eles, em razão de sua coesão e massa potencial, podem fornecer os contingentes centrais do exército potencial da vontade e aspiração populares requeridos para tal confronto decisivo com o Estado burguês. Este exército certamente incluirá muitos trabalhadores

que são mulheres – e sempre mais, na medida em que a composição da força de trabalho continua a modificar o seu desequilíbrio sexual tradicional ao longo dos anos vindouros, assim como também incluía feministas e socialistas, reunidos sob suas bandeiras próprias. Qualquer bloco insurgente capaz de desencadear uma transição para o socialismo será de composição plural e diversificada: mas só será isso, algo mais que um simples confronto dissidente, se possuir um centro de gravidade em torno daqueles que produzem diretamente a riqueza material em que se funda a sociedade do capital.

A tensão entre universalidade de objetivos e especificidade de efeitos, hoje inscrita na relação entre as causas práticas do feminismo e do socialismo, é de fato visível na passagem teórica original do socialismo “utópico” para o “científico”. O utopismo de Saint-Simon, Owen e Fourier dedicou uma atenção muito mais lúcida e consistente à desarmonia entre os sexos, e tentou mais persistente e audaciosamente imaginar formas de remediá-la do que o pensamento de Marx e Engels que, ao final, superou-os tão am

piamente. Engels podia retrospectivamente “deleitar-se com os pensamentos e germes de pensamentos estupendamente grandiosos que brotam por todos os poros através de seu envoltório”,¹⁰⁶ na obra desses antecessores: mas não há nenhum equivalente exato no tratamento de muitos deles no corpo do materialismo histórico. Não é casual que as feministas contemporâneas tenham se voltado tão entusiasticamente para a continuidade e inspiração de seus trabalhos.¹⁰⁷ Não há dúvida quanto à perda de ênfase e imaginação políticas que acompanhou a codificação geral do socialismo pós-utópico, na virada do século XX. Mas, ao mesmo tempo, é preciso ver igualmente claro por que a tradição utópica se eclipsou tão rapidamente. Apresentando-se como programa para a reforma ética de toda a humanidade, faltou-lhe algum “operador” histórico para virar o enorme peso de miséria material denunciada tão fervorosamente. Precisamente porque aspirava a libertar da

¹⁰⁶ *Anti-Dühring*, Moscou, 1954, p. 356.

¹⁰⁷ Ver agora o importante trabalho de Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, Londres, 1983, que recupera admiravelmente o registro do feminismo owenista, em toda a sua pungência e paixão, e também explora as razões históricas para seu posterior desaparecimento (menos absoluto, no final do século XIX, do que têm apresentado as análises convencionais).

servidão a raça humana “toda ao mesmo tempo”, ela podia explorar temas sexuais tanto quanto ou ainda mais que temas de classe: mas pela razão de que não tinha como localizar as linhas divisórias, dentro da humanidade, capazes de pôr em prática a nova civilização. Seu universalismo conciliador – o evangelho de uma religião secular formulado pelos seus fundadores¹⁰⁸ – evitava o conflito social como princípio básico da transformação política: daí a necessidade de apelar à conversão moral como substitutivo. O avanço decisivo do socialismo “científico” foi ultrapassar esse beco sem saída, identificando o lugar de uma ação social particular, enraizada nas formas historicamente específicas da produção

110

econômica, como o ponto de Arquimedes a partir do qual a velha ordem poderia ser superada – a posição estrutural ocupada pela classe trabalhadora industrial criada com o advento do

¹⁰⁸ Para uma análise esclarecedora destes e outros traços correlatos do socialismo utópico, ver Gareth Stedman Jones, “Utopian Socialism Reconsidered”, em Raphael Samuel (org.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, 1981, p. 138-142. Sintomaticamente, o último projeto político significativo de Owen chamou-se “Associação de Todas as Classes de Todas as Nações”.

capitalismo. Tal processo, por definição, colocou a bissecção mais aguda da sociedade em campos políticos opostos, com uma guerra endêmica entre ambos. O que se ganhou com essa alteração de perspectiva foi de tal ordem que consignou, por longo tempo, a problemática utópica anterior a um esquecimento prático dentro do pensamento socialista. Mas havia um preço a se pagar: o estreitamento da série característica de preocupações do marxismo como ideologia dominante do movimento operário no século XX.

A mesma divergência se coloca hoje com o outro tema, ainda maior, que transbordou os canais tradicionais do pensamento socialista – a perspectiva da guerra nuclear. Aqui também, mas muito mais dramática e terminantemente, os interesses humanos universais, transcendendo a luta entre capital e trabalho, estão em perigo: nada menos do que a sobrevivência da própria humanidade. É absolutamente lógico, então, que aqueles que têm feito o máximo para ativar um novo movimento pacifista, soando o alarme aos riscos constantemente crescentes de aniquilação total, tenham também convocado tantas vezes uma recuperação da herança utópica no socialismo. Edward Thompson e Rudolf Bahro

são exemplos ilustres. Ambos sentiram um insuficiência moral no marxismo para lutar contra a figura do perigo que agora se volta para o futuro de toda a humanidade – uma insensibilidade fundada na sua natureza de teoria de lutas entre classes, fazendo com que forças antagônicas lutem incessantemente entre si, e não de redenção da espécie em conjunto, enquanto o “ensanguentado século XX cambaleia para seu fim”.¹⁰⁹ Contra esta herança, eles

111

apelam a um universalismo imediato, num reflexo humano comum – para além das barreiras nacionais e classistas – para afastar a ameaça da extinção termonuclear.

O poder e o fundamento lógico deste apelo são incontestáveis. Homens de negócio e trabalhadores, burocratas e camponeses perecerão igualmente, hoje em dia, em qual quer guerra

¹⁰⁹ Para a sólida análise de Thompson sobre os perigos atuais de guerra, ver seus dois ensaios, “Notes in Exterminism – The Last Stage of Civilization” e “Europe, the Weak Link in the Cold War”, p. 1-34 e 329-349, em *Exterminism and Cold War*, Londres, 1982, um volume que contém um grande número de contribuições internacionais, discutindo questões contemporâneas do movimento pacifista.

total. A paz internacional é a condição para a procura de qualquer forma de socialismo, assim como para a preservação de qualquer tipo de capitalismo. Hoje é preciso a maior mobilização imaginável, e amanhã será mais urgente do que, nunca, contra o ímpeto crescente da corrida armamentista nuclear. Mas aqui também, em escala planetária, a relação entre objetivo e ação é disjuntiva. Os benefícios, ao se deter o movimento em direção a uma conflagração geral, só podem ser universais, mas as forças capazes de assegurá-los permanecerão necessariamente particulares. O ímpeto prolongado da Guerra Fria, que levou à atual conjuntura de deterioração nas relações internacionais, não deriva de erros e Aberrações hereditários na constituição moral da humanidade, como inevitavelmente tende a sugerir algum diagnóstico neo-utópico. É o resultado pavoroso, mas inteligível, daquela própria luta global de classes, cuja compreensão deu origem ao materialismo histórico – um conflito fundado na incessante determinação dos principais Estados capitalistas em sufocar todas as tentativas de construção do socialismo, desde a Revolução Russa à Vietnamita, das revoluções centro-europeias às centro-americanas, e nas deformações que estas adquiriram, como

resultado da resistência a tal asfixia.¹¹⁰ O resultado potencial deste conflito transcende a oposição entre trabalho e capital, mas suas origens reais permanecem aí solidamente entranhadas. É por isso também que, embora as classes dominantes no Ocidente possam previsivelmente render-se a medidas de desarmamento, num cálculo racional dos riscos e custos de um aumento indefinido das reservas nucleares,

112

jamais serão iniciadoras de qualquer movimento para uma paz desnuclearizada. As únicas ações políticas capazes de arrancar a humanidade da corrida a longo prazo para a guerra encontram-se do lado do trabalho, não do capital – os despossuídos, mais que os possuidores, dos meios fundamentais de produção e coerção das sociedades imperialistas de hoje. Não há espaço, geométrico ou histórico, em que as categorias direita e esquerda possam magicamente desaparecer. A própria paz, na medida em que significa somente a ausência (negativa) de guerra,

¹¹⁰ Para a ampliação desses pontos, ver os ensaios fundamentais de Mike Davis, “Nuclear Imperialism and Extended Deterrence”, e Fred Halliday, “The Sources of the New Cold War”, em *Exterminism and Cold War*, p. 35-64 e 389-328.

é pouco promissora quanto a mobilizar, entre grandes contingentes de homens e mulheres em todo o mundo, as profundidades da paciência e as alturas do entusiasmo necessárias para vencer, tendo à frente essa sinistra calmia que hoje passa por paz. O perfil positivo de uma ordem social que ultrapasse o capital e a burocracia, que sozinha sepulte com eles a ameaça de guerra, é o único horizonte realista para um movimento de paz duradouro. Nas palavras de Williams, “para construir a paz, agora mais do que nunca é preciso construir mais do que a paz”.¹¹¹

Neste aspecto, as duas causas de emancipação geral examinadas não têm laços completamente diversos com a causa específica do socialismo. Nenhuma é idêntica a ele. Mas, em cada caso, o caminho para uma passa através do outro, como sua condição provável. Sem a eliminação das classes, há pouca chance de equalização dos sexos; exatamente como, sem o desmantelamento do capital, há pouca probabilidade da liquidação do perigo da guerra nuclear. O movimento pacifista e o movimento feminista são, em seu destino prático, indissociáveis a longo prazo da

¹¹¹ “The Politics of Nuclear Disarmament”, *Extermination and Cold War*, p. 85

dinâmica do movimento operário. Isso não lhe dá direitos superiores: a autonomia das duas forças críticas do nosso tempo, a colocarem exigências diretamente universais, requer absoluto respeito. Mas isso impõe novas responsabilidades ao movimento operário. Estas incluem não apenas uma solidariedade material com a luta pela coexistência pacífica entre as nações e pela completa igualdade entre os sexos, mas tam-

113

bém uma capacidade ideal de reconstruir e desenvolver a idéia do próprio socialismo, de modo que este possa genuinamente agir como um fulcro entre eles.

A urgência desta tarefa é agora evidente. Em anos recentes, a noção mesma de socialismo como forma alternativa de civilização tornara-se apagada e distanciada de amplas massas da classe trabalhadora no Ocidente, e caíra em descrédito popular em zonas significativas do Leste. Nestas condições, é preciso ao máximo colocar uma ênfase absolutamente renovada no socialismo como sociedade futura, que não existe e nem parece próximo em nenhum lugar do mundo atual, mas cuja forma articulada é preciso discutir da

forma simultaneamente mais audaz e mais concreta possível. O campo de tal debate já é discernível nos contrastes entre as contribuições correntes, enfatizando os dois eixos opostos dos valores e das instituições. Para tomar os dois exemplos mais paradigmáticos, de um lado Edward Thompson exaltou as faculdades da imaginação utópica, nas representações do desejo moral liberadas de qualquer cálculo cognitivo convencional muito mundano, enquanto de outro lado Raymond Williams reprovou o impulso utópico clássico por se inclinar para uma simplificação escapista do mundo existente, e insistiu sobre a necessidade mais premente de especificações institucionais exequíveis de qualquer futuro socialista que o ultrapasse, que sempre envolverá complexidade maior – não menor – que os ordenamentos do presente capitalista.¹¹² Se se confrontassem mutuamente, o anarquismo e o fabianismo seriam a conclusão lógica da ênfase pessoal de cada um. Um marxismo aberto e inventivo poderia encontrar seu lugar num equilíbrio flexível entre ambos.

¹¹² Ver os comentários contrastantes sobre Morris em Thompson, *William Morris – from Romantic to Revolutionary* (ed. revista), Londres, 1977, e Williams, *Problems ind Materialism and Culture*, p. 202-205.

Na verdade, pelo contrário, o materialismo histórico tem sido acusado de falhas por ambos os lados: enquanto sujeito a críticas pelo utopismo, pela estreiteza utilitarista do seu âmbito de preocupações políticas, e enquanto sujeito de críticas para o utopismo, pela indefinição não prática de

114

suas propostas de transformação social. Um trabalho recente de Carmen Sirianni traz um exemplo sólido do segundo tipo de argumento.¹¹³ Cada um deles possui sua parcela de verdade, mas é o último que tem mais força. O marxismo clássico era, geralmente, sempre cético quanto a “projetos” sobre um futuro socialista ou comunista. Mas o vazio deixado por sua abstenção não permaneceria completamente desocupado: o que tomou seu lugar foram, com efeito, resíduos não transformados da tradição do socialismo utópico, nunca completamente criticados ou retrabalhados nos escritos maduros de Marx e Engels ou seus sucessores. Resultou daí

¹¹³ Ver *Workers' Control and Socialist Democracy*, Londres, 1982, p. 261-288; “Power and Production in a Classless Society”, *Socialist Review*, nº59, setembro-outubro de 1981, p. 36-82.

a persistência, num socialismo com aspirações científicas, de temas – tomados *tel quel* de Saint-Simon – como a “substituição do governo dos homens pela administração das coisas”, ou – de Fourier – como a “abolição da divisão do trabalho”, que praticamente excluiu a possibilidade e a necessidade de conceber qualquer ordenamento político e econômico de alguma complexidade, após a derrubada do capital. A convicção sobre uma simplificação intrínseca da administração e da produção, da economia e da política, encontrou sua expressão mais apaixonada nas páginas de *O Estado e a Revolução*, onde qualquer cozinheira poderia dirigir o Estado. O legado do pensamento institucional no marxismo clássico foi, portanto, sempre muito frágil, com terríveis conseqüências para o processo efetivo de institucionalização na Rússia bolchevique. A tradição pós-clássica do marxismo ocidental nada fez para remediar tais deficiências. Entretanto, ela desenvolveu uma série de discursos filosóficos que projetavam transvalorações diversas de tipo civilizatório-ideal. A Escola de Frankfurt, com pensadores associados mais imprecisamente a ela, foi mais fecunda: especialmente Marcuse e Bloch produziram exemplares diretos de utopia moral-

estética, e Adorno produziu elementos oblíquos. Todos se colocavam num plano especulativo completamente distante de qualquer movimento social ou realidade política existente.

115

Contudo, é inquestionável a herança positiva desse fio no marxismo ocidental. Parece provável que, possivelmente através de sua modificação “pedagógica” atenuada na teoria da comunicação de Habermas, isso sepulte no futuro num estímulo significativo para esforços criativos de novas transvalorações.

No entanto, é ainda verdade que pouco ou nada desse trabalho abordou a realização de um futuro socialista tangível. O terreno institucional continua sendo tipicamente negligenciado. Mas é absolutamente claro que, sem uma séria investigação e mapeamento, qualquer avanço político para além de um capitalismo parlamentar continuará bloqueado. Nenhuma classe operária ou bloco popular numa sociedade ocidental jamais dará um salto no escuro, a essa altura da história, menos ainda no escuro cinzento de uma sociedade oriental dó tipo atualmente existente. Um

socialismo ainda incógnito jamais será envolvido por ele.

Para aproximá-los, há quatro grandes áreas onde, acima de tudo, são necessárias pesquisas e propostas práticas urgentes. (i) A primeira é a estrutura política de uma democracia socialista. Quais seriam as formas determinadas de mandato, periodicidade, imunidade, constituinte, num sistema “neo-soviético” que articulasse os princípios de lugar de trabalho e de residência numa democracia dos produtores, abrangendo também a economia e a política? Em que medida subsistiria um aparato administrativo profissional? Qual a divisão de poderes que se estabeleceria? Como se distribuiria a jurisdição entre instâncias locais e nacionais de autoridade? Existiria uma nova “tecnologia de representação”? Quais seriam as formas ótimas de se desagregar o controle dos meios de comunicação? (ii) A segunda área central de debate é evidentemente o padrão de uma economia socialista avançada. Assumindo uma plena democracia dos produtores e plena decisão popular sobre planos alternativos, permanecem ainda todos os problemas mais difíceis e intrincados. Qual seria a série de formas de propriedade social? Quão grande ou limitado

seria o papel do mercado? O planejamento poderia sempre se ajustar previamente a novas necessidades com seu dinamismo intrínseco? Que dispositivos existiriam para resolver conflitos entre interesses regionais e centrais? Qual seria a combina-

116

ção adequada de mecanismos de preço? Como os direitos do consumidor poderiam se articular aos do produtor, nos serviços básicos? O leque de escolha dos produtos deveria ser ampliado ou restringido? Que padrões tecnológicos e qual distribuição dos tempos de trabalho seriam desejáveis? Como seriam remunerados trabalhos diferentes? (iii) Uma terceira área que há muito exige uma reflexão cuidadosa é o que poderia ser chamado padrão sócio-cultural de “nívelação libertária” – ou seja, meios de abolir desigualdades de classe e de sexo, para além da reapropriação dos meios de produção pelos produtores diretos. Que tipos de transformação meticulosa do sistema educacional, e quais alterações da divisão de trabalho tenderiam mais efetivamente a superar qualquer nível herdado ou imposto de oportunidades sociais – mas, ao mesmo tempo, mais multiplicando do que

diminuindo a diferenciação individual e o desenvolvimento de talentos? (iv) A última área, e a mais problemática, concerne às relações internacionais entre – inevitavelmente – países socialistas desigualmente desenvolvidos. Em última análise, aí se inclui o problema da relação entre as classes produtoras das nações ricas e as das nações pobres, bem como a questão da relação entre o mundo rural e o mundo industrial nos países mais pobres. Qual seria um padrão concebível de fluxos comerciais e financeiros equitativos entre o Norte e o Sul, ambos liberados do domínio do capital? Como os recursos e rendimentos poderiam ser progressivamente mais bem distribuídos? Que tipos de intercâmbio e difusão tecnológica melhor poderiam despolarizar a geografia econômica legada pelo capitalismo? Um “desenvolvimento equalizado” é historicamente concebível? E, se o for, o que significaria isso?

Simplemente enumerar tais questões é registrar quão pouco a maioria delas tem sido abordada diretamente pela tradição marxista no Ocidente. É contra esse pano de fundo que o surgimento recente de *Economics of Feasible Socialism*, de

Alec Nove, mostra-se tão significativo.¹¹⁴ Num trabalho de clareza e frescor luminosos, senso comum e bom humor, lógica analítica e cuidado empírico. Nove pôs de lado um século de preconceitos e ilusões não investigadas

117

sobre o que estaria do outro lado do capital, e despertou-nos para nossa primeira visão real do perfil de uma economia socialista sob controle democrático. As premissas dessa visão criticam hábil e elegantemente a idéia de que os valores-trabalho seriam predominantes em qualquer forma de cálculo racional no socialismo; de que o mercado poderia ser inteiramente substituído pela planificação; de que a própria planificação central poderia estar isenta das antinomias entre os níveis de sua hierarquia de poder decisório; ou de que a divisão do trabalho poderia dar passagem a uma simples troca de papéis e habilidades. Contra todos esses conceitos errôneos, Nove mostra quão centrais devem ser os critérios de escassez e utilidade para o cômputo dos valores sob o socialismo; quão necessários continuam a ser o mercado e a moeda, como os mediadores mais eficientes da escolha microeconômica

¹¹⁴ Londres, 1983.

democrática, em grande parte do consumo; quão pouco a sua preservação contradiz a orientação geral de um plano central, adequadamente elaborado e controlado; e quão essencial será a variedade dos tipos de propriedade e empreendimento social, em qualquer “associação livre de produtores”. Suas soluções preferidas consideram pelo menos cinco formas principais – a propriedade estatal das indústrias básicas de bens de produção e instituições financeiras; empresas socializadas autodirigidas, operando em escala local; cooperativas controlando sua propriedade; pequenos empreendimentos privados com um máximo estrito capital; e finalmente uma grande quantidade de auto-emprego qualificado. A sedução deste modelo está na sua combinação entre realismo e radicalismo – uma marca característica de boa parte do livro. Longe dos planos supercentralizados e dos monopólios burocráticos dos Estados comunistas, com seus esforços inúteis de suprimir as relações de mercado e os mecanismos de preço por um decreto administrativo, com alto custo dos produtores e consumidores, o “socialismo possível” de Nove está igualmente distante de qualquer um dos substitutos social-democratas ao capitalismo: toda propriedade privada dos

principais meios de produção é abolida, numa economia onde os diferenciais de renda mantêm-se numa escala de variação de 1:2 ou 1:3, numa compressão muito mais drástica que a da mais igualitária das sociedades existentes no Leste.

118

O livro de Nove traz uma polêmica, memorável pela sagacidade e ausência de rancor, com o grosso do conhecimento marxista convencional acerca dos temas que ele discute (embora não com todos os marxistas: Trotsky – como ele observa – antecipou algumas de suas conclusões). De fato, *The Economics of Feasible Socialism* é talvez o primeiro trabalho fundamental da época de pós-guerra sobre e para o socialismo a ser explicitamente escrito de fora da tradição marxista. Como tal, representa uma lição moral e intelectual para qualquer esquerda autodefinida marxista, agora ciente de encontrar os mesmos padrões de honestidade e acuidade de suas contribuições nas discussões em andamento sobre um socialismo futuro. Isso não significa que o trabalho de Nove escape a críticas. Ele censura justamente a principal tradição marxista pelo utopismo em boa parte de sua concepção de uma sociedade socialista – insistindo, em termos

praticamente idênticos aos de Williams, que não é a simplicidade, mas sim a complexidade que caracterizará um modelo realista. Mas sua abordagem do marxismo é também, de certa forma, curiosamente desatenta. Pois o que confere grande autoridade ao livro é seu íntimo conhecimento e exame próximo das economias planejadas de tipo soviético – reformadas ou não reformadas, desde seus primórdios nos anos 20 até os dias de hoje. Foi a elas que Nove dedicou a maior parte de sua vida de estudos. Grande parte da mensagem do livro é precisamente que nenhuma democracia socialista no Ocidente poderia permitir-se ignorar o registro detalhado do planejamento centralizado no Leste, satisfazendo-se simplesmente com as premissas de que ele é burocrático, e portanto nada há a fazer com o socialismo. Neste sentido, a pré-condição histórica da realização teórica de *The Economics of Feasible Socialism* foi a experiência prática cumulativa dos esforços de construção socialista, em condições muito duras e desvantajosas, em nome do marxismo. Não há nenhuma outra experiência histórica disponível para nós: a social-democracia fornece poucas lições para o empreendimento de Nove, e está basicamente ausente do seu livro. Por trás disso estão, não as

vacuidades de um Crosland – cujo *Future of Socialism* não é propriamente mencionado –, mas o discernimento e a sensatez de reflexões como *Dilemmas of a Socialist Economy*, de Kor

119

nai.¹¹⁵ O laboratório onde se forjou o realismo de Nove é a Europa de Leste e a União Soviética.

Aquele pano de fundo também indica, contudo, o que falta essencialmente no seu trabalho. Como sairmos de onde estamos hoje para chegarmos aonde ele nos indica para amanhã? Em Nove, não há resposta a essa pergunta. Sua discussão insuficiente da “transição” dispersa-se em conselhos apreensivos de moderação ao Partido Trabalhista Britânico, e pleitos para uma

¹¹⁵ Para o trabalho crescente de Janos Kornai, ver sucessivamente *Anti-Equilibrium*, Amsterdã, 1971; *Economics of Shortage*; Amsterdã, 1980; e *Growth, Shortage and Efficiency*, Oxford, 1982 – uma trilogia, como ele explica neste último (p. 2), destinada a estabelecer fundamentos metodológicos gerais para o estudo de sistemas econômicos alternativos; a contribuir para a teoria macroeconômica de uma economia socialista; e por fim a esboçar uma teoria macroeconômica dinâmica de tal economia. Podem-se encontrar observações práticas sobre a experiência húngara no seu livro acima citado, *Dilemmas of a Socialist Economy*, Dublin, 1979

compensação adequada aos capitalistas proprietários das indústrias maiores, se estas vão ser nacionalizadas. Em momento algum há qualquer compreensão da titânica mudança política que teria de ocorrer, e da grande violência da luta de classes, para que se materializasse o modelo econômico do socialismo por ele defendido. Entre o radicalismo do futuro Estado-fim por ele analisado, e o conservadorismo das medidas presentes que ele está pronto a apoiar, há um abismo intransponível. Como a propriedade privada dos meios de produção seria algum dia abolida por políticas mais respeitadoras do capital do que as de um Allende ou um Benn, que ele reprova? O que desapareceu das páginas de *The Economics of Feasible Socialism* foi praticamente qualquer atenção à dinâmica histórica de qualquer sério conflito sobre o controle dos meios de produção, como mostram os anais do século XX. Se o capital inflige tal destruição a uma província remota do seu império, tão pobre e pequena como o Vietnã, para evitar sua perda, é possível que ele aceite pacificamente sua eliminação em sua própria terra natal? As lições dos últimos 65 anos são, quanto a isso, inequívocas e sem exceções: não há um caso, da Rússia à China, do Vietnã a Cuba, do Chile à Nicarágua, onde a existência do

capitalismo tenha sido contestada e as fúrias da intervenção, bloqueio e guerra civil não tenham atacado em resposta. Qualquer transição viável

120

para o socialismo no Ocidente deve atenuar esse padrão: mas esquivar-se ou ignorá-lo é ao mesmo tempo afastar-se do mundo do possível. Do mesmo modo, construir um modelo econômico socialista em um país avançado é um exercício legítimo: mas – tal como faz esse livro – extraí-lo de qualquer relação calculável com um ambiente capitalista circundante e necessariamente antagonista é deixá-lo suspenso no ar. A ironia do empreendimento de Nove é que um trabalho que se mostra resolutamente realista em todos os pontos estaria baseado numa abstração tipicamente utópica da realidade histórica efetiva e de seu campo empírico de forças. Não levando em conta tal história, *The Economics of Feasible Socialism* torna-se sujeito à mesma crítica que ele tantas vezes faz ao marxismo: procede na base de asserções manifestamente irrealistas sobre como o povo age – uma vez organizado em classes antagônicas. Neste sentido, somente uma *Politics of Feasible Socialism* poderia resgatá-lo do

âmbito do pensamento utópico do qual ele tenta escapar.

Nenhum livro, porém, poderia esperar abranger a totalidade dos problemas postos por uma transição ao socialismo, para além da burocracia e do capital. Há algo do funcionário público que foi Nove, no melhor sentido, na sua abordagem desse socialismo: uma síntese de especialista, expondo lúcida e precisamente, com certo distanciamento, os ordenamentos práticos que seriam convenientes se se fizesse uma opção por tal sociedade. De alguma forma, é essa mesma distância do calor e do embate político que dá ao seu trabalho sua força particular de atração. Livre de qualquer cálculo estratégico, dirigido apenas pela generosidade e decência evidentes que inclinam o autor – *ceteris paribus* – a uma ordem econômica mais justa, a imagem resultante de uma sociedade possível é tão sensível e cativante que é provável que colabore mais para conversões ao socialismo do

121

que qualquer outro trabalho recente, de formação mais convencional ou engajada na esquerda.

Há numerosas conclusões a serem esboçadas. Uma mudança do eixo de valores para o eixo institucional, em projeções de um futuro socialista ou comunista, tem sido muito necessária, e deve trazer consigo uma nova compreensão das complexidades práticas. Mas essa mudança em si não representa um movimento para fora do espaço utópico enquanto tal, há tanto tempo dissociado de qualquer análise plausível dos processos históricos capazes de realizar valores e instituições. Isso não é depreciar a ênfase em nenhum dos eixos. Pelo contrário, o exemplo que acabamos de observar mostra como uma contribuição pode se tornar importante por um esforço contínuo em pensar os problemas de um socialismo possível a partir do interior daquele espaço. Na verdade, investigações ulteriores se beneficiariam com uma dialética mais ativa entre a remodelação dos valores e a redefinição das instituições, dialética onde cada uma delas operaria como mediação ou controle da outra, para permitir novas formas de abertura. É digno de nota que, nos últimos anos, as duas iniciativas principais para recobrir o fosso entre discursos “institucionais” e “ideais” de transformação situem-se bastante fora do âmbito da discussão socialista propriamente dita. Elas vieram do

movimento feminista e do movimento ecológico. Ambos levantaram questões de ordens simultaneamente de maior alcance e maior profundidade – relações entre os sexos, relações entre humanidade e natureza, mais oblíquas do que internas às relações entre classes, que é a principal preocupação do marxismo –, mas que, ao mesmo tempo, permitiam pronta articulação em objetivos práticos de curto alcance. A margem de erro e mesmo mistificação que, de vez em quando, se incorporava em cada uma é bastante inevitável. Mas o que é marcante é a facilidade de trânsito por toda a gama de transvalorações as mais metafísicas das relações existentes até suas retificações institucionais mais imediatas.

Provavelmente não é casual que o único corpo de trabalho contemporâneo sobre o perfil de um socialismo alternativo a ocupar um registro médio criativo entre ambas, combinando reflexão filosófica com propostas práticas

numa síntese determinada, é a obra originalíssima de André Gorz, alimentada diretamente pelas preocupações ecológicas.¹¹⁶

Agora, para concluir. Nem todo programa de emancipação humana coincide com o advento do socialismo, que atualmente não detém o monopólio do discurso utópico. Nem toda contribuição ao socialismo como corpo de pensamento coincide com a produção do marxismo, que também não detém o monopólio da teoria crítica na esquerda. Onde fica o materialismo histórico nos anos 80? Num sentido, no mesmo lugar onde ele sempre esteve: no cruzamento entre passado e futuro, economia e política, história e estratégia – ou seja, no centro de toda referência socialista atual, mesmo onde ele poderia ser superado. Tal centralidade não é uma exclusividade. Reivindicações exclusivistas sempre foram infundadas. Contudo, persistem as bases para a sua centralidade, por razões sugeridas pelos contra-exemplos que eu citei. Pois o

¹¹⁶ Ver em especial a notável segunda parte de *Adieux au Prolétariat*, Paris, 1980, e *Les Chemins du Paradis*, Paris, 1983. Estabelecem um paralelo interessante com a obra de Nove. Aqui se reconhece também o problema dos vetores políticos no presente para os valores culturais e práticas econômicas do futuro.

materialismo histórico continua a ser o único paradigma intelectual suficientemente capacitado para vincular o horizonte ideal de um socialismo futuro às contradições e movimentos práticos do presente, e à sua formação a partir de estruturas do passado, numa teoria da dinâmica determinada de todo o desenvolvimento social. Como qualquer programa de pesquisa a longo prazo das ciências tradicionais, ele conheceu períodos de repetição e estagnação, e gerou erros e falsas direções. Mas, como qualquer outro paradigma, ele não será substituído enquanto não houver um candidato superior para um avanço global comparável no conhecimento. Ainda não há sinais disso, e podemos portanto estar confiantes de que muito trabalho nos espera amanhã, assim como hoje, no marxismo. A classe operária no Ocidente está atualmente desorganizada, nos paroxismos de uma das mais extensas recomposições que têm periodicamente marcado a sua história, desde a Revo-

123

lução Industrial; mas está muito menos derrotada e dispersa do que na época da última Grande Depressão, e – descontando a guerra – ainda tem muitos dias pela frente. O marxismo não tem

motivos para abandonar seu ponto de Arquimedes: a busca de ações subjetivas capazes de estratégias efetivas para o desalojamento de estruturas objetivas. Mas, em meio às atuais mudanças que percorrem o capitalismo mundial, aqueles três termos só podem se combinar com êxito se tiverem um fim comum que milhões de pessoas hoje hesitantes ou indiferentes possam desejar e no qual, ao mesmo tempo, acreditar. Este fim ainda está longe, sob qualquer avaliação. Mas podemos ter certeza de que não será alcançado sem o fluxo da principal tradição do socialismo – a corrente do materialismo histórico – em direção a ele.

Fim do livro