

verdade. Por outro lado, como igualmente veremos, “ideológico” confunde-se em Althusser com tudo aquilo que transcende o puramente epistemológico, isto é, com qualquer afirmação ontológica acerca da realidade objetiva.

A função da filosofia, portanto, vai se reduzir — ainda aqui em plena concordância com o neopositivismo — ao estabelecimento dos “limites do conhecimento”, com a rejeição dos “pseudoproblemas metafísicos”, ou, na linguagem althusseriana, dos “conceitos ideológicos”. Ao assimilar uma epistemologia neopositivista, Althusser torna-se — consciente ou inconscientemente — um defensor “marxista” do agnosticismo próprio da “miséria da razão”. Pura epistemologia, a filosofia — o materialismo dialético — não pode desempenhar nele a sua verdadeira função: a de elaborar, a partir de uma universalização histórica e sistemática dos resultados particulares das ciências, uma ontologia e uma ética, ou, mais concretamente, uma concepção do mundo racional e científica. Rejeitados como “ideológicos”, os problemas da concepção do mundo são excluídos do terreno da razão.

Assim, apesar de suas declarações nesse sentido, não vemos em Althusser — como vemos em Lukács — uma reconquista plena do universo dos conceitos marxistas, uma retomada integral da síntese marxiana entre materialismo histórico e materialismo dialético. O materialismo histórico converte-se nele numa simples ciência particular, sem nenhuma dimensão filosófica (epistemológica ou ontológica). O próprio termo “materialismo”, que evidencia claramente esse sentido filosófico, é por ele interpretado num sentido limitado:

Decerto, ela é materialista, mas como toda ciência; por isso, sua teoria geral tem o nome de “materialismo histórico”. O materialismo, então, é pura e simplesmente a atitude estrita do sábio diante da realidade de seu objeto (...). Materialismo histórico quer dizer então: ciência da história.²¹¹

²¹¹ *Ibid.*, p. 26.

O materialismo dialético, por sua vez, não passa de uma epistemologia sem objeto, de “um caminho que não conduz a parte alguma”; sua única função é impedir que a “ciência” trate de temas ideológicos, ou seja, que conquiste para a razão os problemas da ontologia. Em seus últimos textos, Althusser penitencia-se por ter limitado a filosofia (o materialismo dialético) à sua relação com a ciência (à epistemologia) e fala também numa relação com a política; mas isso não significa que os temas políticos tornem-se objetos de um saber-filosófico. O político na filosofia, para Althusser, consiste na tomada de partido que estabelece o que é científico e o que é “ideológico”, ou seja, desempenha uma função igualmente epistemológica. A “leitura” althusseriana de Marx conduz assim ao radical empobrecimento do método marxista, ao abandono da racionalidade dialética e materialista de Marx.

2. O ESVAZIAMENTO DE MARX NA “LEITURA” ALTHUSSERIANA

A partir desses pressupostos metodológicos — que reduzem o materialismo dialético a uma epistemologia neopositivista —, tem lugar um completo esvaziamento do marxismo na “leitura” althusseriana. Esse esvaziamento assume, inicialmente, um sentido literal. Ao recusar a ontologia, Althusser elimina não apenas a herança da filosofia clássica alemã (particularmente a de Hegel) e da economia política inglesa, mas também a maioria esmagadora dos textos de Marx, de Engels, de Lenin e dos marxistas contemporâneos.²¹² Quanto à eliminação de Hegel, torna-se bastante claro que o objetivo visado é afastar o conceito hegeliano de *Vernunft*, de razão dialética, ou seja,

²¹² A extraordinária obra de Lukács da maturidade, por exemplo, é descartada em duas ou três linhas como expressão de um “hegelianismo envergonhado” (L. Althusser, *Pour Marx*. Paris, Maspéro, 1966, p. 144). Já os trabalhos “teóricos” de Mao Tsé-tung, ao contrário, são frequentemente elogiados, apresentados como “modelos” de aplicação da dialética (*ibid.*, p. 184, 204, 212).

a tese segundo a qual a realidade objetiva submete-se a leis racionais, que as sínteses concretas e as conexões universais são produzidas pela própria realidade e não pelas regras formais do intelecto. Althusser considera essa posição hegeliana como “empirista” (e, portanto, como “ideológica”), denunciando ainda a concepção hegeliana da dialética, que ele distingue radicalmente – de modo injustificado – da concepção marxiana. (Será uma simples casualidade que Bernstein e Althusser partam igualmente de uma completa recusa da herança hegeliana?) Também é bastante notória a aversão de Althusser pelos textos juvenis de Marx; entre o autor dos *Manuscritos de 1844* e o autor de *O capital* não haveria uma continuidade dialética, um enriquecimento e concretização de algumas intuições geniais, mas uma ruptura radical, um “corte” que Althusser – sintomaticamente – chama de “epistemológico”. Mas, segundo ele, também os textos filosóficos de Engels e de Lenin (o *Anti-Dühring*, o *Feuerbach*, o *Empiriocriticismo* e os *Cadernos filosóficos*) devem ser lidos com cautela, pois – na medida em que travam uma polémica no terreno “ideológico” dos adversários – usariam conceitos inféis ao espírito da “ciência” marxista.²¹³ Ora, já nos deveria levar a um profundo ceticismo, em princípio, um “marxismo” que iniciasse o seu trabalho de exegese afastando e rejeitando a quase totalidade dos textos dos clássicos do marxismo, inclusive do próprio Marx. Mas suspendamos provisoriamente nosso juízo e continuemos a expor a argumentação de Althusser.

²¹³ L. Althusser, “Du ‘Capital’ à la philosophie de Marx”. In: L. Althusser, J. Rancière e P. Macherey, *Lire le capital*, op. cit., v. 1, p. 39. Em *Lénine et la philosophie*, op. cit., Althusser cria inclusive uma engenhosa teoria, segundo a qual a filosofia necessariamente atrasa com relação à ciência; por isso, ter-se-ia estabelecido um “vazio filosófico” na história do marxismo. Sem nenhuma justificação, afirma ainda que só em nosso tempo foram criadas as condições para a revelação dessa filosofia; com isso, justifica simultaneamente sua rejeição de todos os marxistas pós-Marx e apresenta sua própria pesquisa como a primeira manifestação da “verdadeira” filosofia marxista.

Os textos em que ele supõe estar implícita a “verdadeira” filosofia de Marx reduzem-se, na prática, a dois: *O capital* e a “Introdução” (de 1857) aos *Fundamentos da crítica da Economia Política* (os *Grundrisse*). Para evitar mal-entendidos, gostaríamos de sublinhar desde logo que não nos opomos à pretensão althusseriana de redescobrir a autêntica filosofia marxista a partir dos trabalhos econômicos da maturidade. Embora acreditemos que os textos juvenis contêm em germe a filosofia marxista, não temos dúvida de que essa filosofia só adquiriu amplitude e concretude realmente científicas nos textos da maturidade.²¹⁴ Uma pesquisa que situasse *O capital* na evolução global do pensamento marxiano alcançaria certamente uma visão mais universal e mais rica do conteúdo filosófico da obra-prima de Marx, sobretudo se levasse em conta as fundamentais investigações reunidas nos *Grundrisse*, que são os trabalhos preparatórios de *O capital*. (Desses trabalhos, Althusser só aproveita a referida “Introdução”.) Essa nossa posição, porém, não se confunde com a de certos marxistas que, como Ernst Fischer, veem em *O capital* uma descrição positiva da ciência econômica, sem nenhuma dimensão filosófica.²¹⁵ Em suma, concordamos com Althusser em que o essencial da filosofia marxista está nas obras *econômicas* da maturidade; mas discordamos “apenas” – um “apenas” que é quase tudo – na determinação do caráter dessa filosofia: *O capital*, sim, mas como ontologia, não como epistemologia formalista. Dessa ontologia, por outro lado, deve resultar a verdadeira natureza humanista da concepção do mundo marxista.

²¹⁴ No plano específico das categorias econômicas, poderíamos citar como exemplo o excelente livro de Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusqu'à la rédaction du 'Capital'*. Paris, Maspéro, 1967.

²¹⁵ “Acredito que o fato de Marx, cada vez mais absorvido pela crítica da economia política, não ter tido o tempo – no final de sua vida – de recolher e explicitar as ideias filosóficas de seus escritos juvenis, a filosofia da práxis e do homem, permitiu uma ampla ‘coisificação’ do marxismo” (E. Fischer, *Arte y coexistencia*. Barcelona, Península, 1968, p. 150).

Numa carta a Engels, Marx chamava *O capital* de um “todo artístico”.²¹⁶ E não fazia com isso uma simples metáfora: procurava expressar aquela profunda unidade sistemática de conceitos que reproduz, no plano do pensamento, a unidade do próprio real na riqueza explicitada e concreta de todas as suas determinações. De categoria em categoria, observamos ao longo de toda a obra esse processo de explicitação da própria realidade, em suas concatenações mais íntimas e necessárias; não se trata, portanto, de uma soma de conceitos subjetivos e, sim, de um reflexo dialético do próprio real. Mas a “odisseia” do capital que Marx nos apresenta, por meio de um itinerário marcado pela *produção e reprodução* incessantes de suas várias determinações, é a “odisseia” da própria humanidade. Capital, mais-valia, renda fundiária, trabalho excedente, reprodução simples e ampliada etc., todos os conceitos econômicos marxianos são determinações objetivas que expressam o itinerário dos próprios homens, suas relações histórico-concretas, o modo pelo qual dominam a natureza e criam sua história efetiva de acordo com leis necessárias. Por isso, *O capital* não é apenas uma análise positiva da realidade econômica capitalista, mas também o fundamento de uma ontologia materialista e dialética do ser social, a base de uma *teoria filosófica* capaz de indicar as categorias mais universais da realidade.

Esse momento ontológico de *O capital*, de importância decisiva para a elaboração da concepção marxista do mundo, nem sempre — como vimos — foi reconhecido pelos marxistas posteriores a Marx. Desde Kautsky, *O capital* foi quase sempre considerado — por “sociologistas” ou por “ativistas” — como uma obra estritamente científica (no sentido que o positivismo dá a esse termo, ou seja, no sentido de um conjunto de regras capazes de manipular ou

²¹⁶ K. Marx a F. Engels, 31 de julho de 1865. In: *Carteggio Marx-Engels*. Roma, Rinascita, 1951, v. 4, p. 347.

dominar os fatos econômicos ou políticos); nela Marx superaria, para felicidade de uns e infelicidade de outros, suas veleidades “filosóficas” da juventude. É um indiscutível mérito de Althusser e de sua escola terem rompido com essa posição equivocada e afirmado claramente a importância *filosófica* de *O capital*. Mas esse mérito, infelizmente, é anulado na medida em que o aspecto ontológico desta obra é abandonado em favor de um completo privilégio do aspecto epistemológico, o que transforma a filosofia marxista numa teoria *formalista* da ciência. Com isso, não se sai da posição antidualética: há apenas uma substituição do positivismo pelo neopositivismo. Em ambos os casos, o humanismo concreto de Marx — que decorre organicamente da cientificidade *dialética* de suas análises — é abandonado.

Uma “leitura” correta de *O capital*, portanto, deve resultar na apreensão e explicitação dessa ontologia materialista. Mas não se deve entendê-la como algo situado “para além” da análise econômica, como um fundo “filosófico” mais ou menos independente da pesquisa científico-positiva, mas sim como a universalidade que decorre necessariamente do aprofundamento teórico do próprio material empírico. Essa ontologia resulta de uma integração da economia e da dialética, ou seja, de um movimento no qual as categorias filosóficas aparecem como reflexo teórico do modo de ser fundamental da realidade humana, no qual o homem se faz homem, isto é, da práxis econômica e de suas objetivações. Quando Marx propõe uma “crítica da economia política”, não pretende *apenas* desmistificar os limites ideológicos da burguesia em nome da ciência. Pretende *também* redescobrir aquela dimensão ontológica, sem a qual a ciência econômica — mesmo quando eficaz em função de objetivos limitados, como é o caso da economia burguesa contemporânea — torna-se uma simples manipulação pragmática das aparências imediatas e feticizadas da realidade econômica. A ontologia marxista, ao contrário, prepara as bases para uma práxis

apropriadora, revolucionária, capaz de revelar essas aparências fetichizadas como o produto da ação dos próprios homens.

Essa digressão permite-nos melhor compreender as limitações essenciais da “leitura” althusseriana (análogas, em sua unilateralidade, às interpretações “antropologizantes”). Além de recusar a quase totalidade dos textos marxianos, Althusser interpreta de modo arbitrário os próprios textos em que considera estar implícita a filosofia marxista. O seu método de “leitura” – chamado de “sintoma” e cujas relações com a “arqueologia” de Foucault teremos ocasião de indicar mais detalhadamente – representa objetivamente uma deformação e uma manipulação dos textos marxianos. O conceito que, segundo Althusser, seria a chave de *O capital* e da teoria marxista da história é aquele da “eficácia da estrutura sobre seus efeitos”.²¹⁷ Em sua opinião, esse conceito – propriamente “científico” – superaria as noções “ideológicas” (ou “empíricas”) de totalidade concreta, do real como síntese de múltiplas determinações etc. Estabeleceria, ao contrário, que o real é constituído por um conjunto de “dados” ou “elementos” combinados por uma estrutura invisível, que só se manifesta em seus efeitos. (Essa estrutura, de resto, como veremos a seguir, é um produto do pensamento, não um fato ontológico real.) Mas tal conceito não aparece, como seria de esperar, em *O capital*. Em seu lugar, vemos Marx usar precisamente os conceitos e categorias “hegelianos”, os de totalidade concreta, de unidade dos contrários etc. Esse fato, contudo, não embarraça Althusser: por meio da “leitura sintoma”, ele estabelece que o “hegelianismo” é uma simples “linguagem”, sem relação com a essência da “prática teórica” de Marx. Mas como seria possível estabelecer que essa “linguagem” explícita (e não o suposto conceito oculto) é o inessencial? A resposta de Althusser é bastante “sintomática”: “Uma leitura filosófica

de *O capital* só é possível como a aplicação do próprio objeto de nossa pesquisa, a filosofia de Marx”,²¹⁸ isto é, daquilo que Althusser acredita ser a filosofia de Marx. Caímos assim no seguinte círculo vicioso: a transformação de Marx num neopositivista ou num estruturalista só pode ser obtida se *a priori*, independentemente de qualquer texto, afirma-se que a filosofia marxista é similar a essas duas correntes. A “leitura sintoma”, portanto, tem a única função real de exemplificar essa similaridade prévia e arbitrariamente estabelecida.

Tomemos, como exemplo, uma das “leituras” de Althusser, escolhida na medida em que a deformação que lhe é subjacente está na base da dissolução althusseriana da ontologia e, consequentemente, de seu antimaterialismo. Althusser pretende provar que, em Marx, existe uma rejeição da “confusão hegeliana que identifica o objeto real e o objeto do conhecimento, o processo real e o processo do conhecimento”.²¹⁹ Com essa rejeição, Marx abandonaria qualquer atitude “empírica”, o que em Althusser se confunde não apenas com a objetividade da razão (a realidade submetida a um conjunto de leis racionais), mas até mesmo com a teoria materialista segundo a qual o conhecimento é um reflexo dessa legalidade ontológica. A frase de Marx citada por Althusser em defesa de sua “leitura” é a seguinte:

Hegel caiu na ilusão de conceber o real (*das Reale*) como o resultado do pensamento, envolvendo-se em si mesmo, aprofundando-se em si mesmo, colocando-se em movimento por si mesmo, quando o método que permite a elevação do abstrato ao concreto não é nada mais do que o modo (*die Art*) através do qual o pensamento se apropria do concreto e o *reproduz* (*reproduzieren*) sob a forma de um concreto espiritual (*geistig Konkret*).²²⁰

²¹⁸ *Ibid.*, p. 40. O grifo é meu.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

²²⁰ *Ibid.* O texto de Marx, retirado da “Introdução” de 1857, está em *Fundements de la critique de l'économie politique, op. cit.*, v. 1, p. 30.

²¹⁷ L. Althusser, *Lire le capital, op. cit.*, v. 1, p. 33.

A partir desse trecho marxiano, conclui Althusser:

Marx defende a distinção entre o objeto real (o concreto-real, a totalidade real) (...) e o objeto do conhecimento, produto do pensamento, que o produz em si mesmo como concreto do pensamento, como totalidade de pensamento, isto é, como um objeto do pensamento, *absolutamente distinto* do objeto-real, do concreto-real.²²¹

A “interpretação” althusseriana, paradoxalmente, substitui a crítica *materialista* de Marx por uma nova versão do idealismo criticado. No texto em questão, Marx não põe em discussão a tese hegeliana da objetividade da razão, mas sim a sua “ilusão de conceber o real como produto do pensamento”, ou, em outras palavras, a identificação idealista que Hegel pratica entre a realidade e a ideia. A essa ilusão idealista, Marx contrapõe – limpidamente – a concepção materialista do reflexo: o pensamento *reproduz* uma realidade cuja existência e cujas leis independem desse mesmo pensamento. É interessante sublinhar a totalidade da frase anterior, ou seja, o fato de que *o pensamento reproduz o sistema de leis ontológicas, exteriores ao pensamento*; tais leis não são, como pensa Althusser, uma criação do sujeito, da “prática teórica” ou do “modo de produção do pensamento”. Pois Marx fala numa “apropriação do concreto” e sabemos que, para ele (como para Hegel), “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, ou seja, unidade na diversidade”.²²² Ora, quem diz “síntese” ou “unidade na diversidade” diz também totalidade, ou dialética de universal, particular e singular; e quem diz “determinação” diz igualmente sistema de leis e de conexões, racionalidade objetiva etc. Assim, segundo Marx, o pensamento reproduz a própria rede das categorias ontológicas imanes ao real, reproduz a essência (a universalidade) que existe no próprio real, independentemente do pensamento.

²²¹ L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 1, pp. 49-50.

²²² K. Marx, *Fundamentals*, op. cit., p. 30.

O universal, portanto, é um produto da própria realidade e não, como supõe Althusser, um resultado do sujeito, uma criação do pensamento científico. Essa posição de Althusser corresponde, decerto, à tese estruturalista geral, segundo a qual a realidade compõe-se de “dados” singulares, ao passo que a universalidade surge apenas no nível da “estrutura”, ou seja, do sistema de regras mentais formalizadas. José Arthur Giannotti – em seu excelente ensaio sobre Althusser e comentando precisamente a interpretação althusseriana, do trecho em discussão – observa:

Contra Althusser, sustentamos que tal espelhamento [ou reprodução] só se torna possível porque ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, de uma forma de sociabilidade. A essência faz parte de cada momento do concreto, sem contudo esgotar-lhe todas as dimensões, de sorte que o discurso somente se tornaria científico quando reproduzisse a ordem dessa constituição ontológica (...). Ao percorrer o caminho do abstrato ao concreto, estamos formulando um discurso que *reproduz uma síntese essencial que se dá além da prática teórica*.²²³

Tomemos um exemplo concreto. Analisando a mercadoria, Marx mostra – em *O capital* – que no mundo antigo ou no feudalismo ocorreu produção de mercadorias, mas como fatos singulares ou particulares; tão somente no interior do capitalismo a produção de mercadorias torna-se o objetivo *universal* do sistema econômico. O pensamento, assim, deve reproduzir essa universalização que ocorre na própria realidade, independentemente da ciência que a reproduz.

Portanto, nas palavras citadas de Marx, bem como em todo o seu pensamento, não há de modo algum a afirmação – extraída por Althusser – de uma “distinção absoluta” entre o objeto real e

²²³ J. A. Giannotti, “Contra Althusser”. In: *Teoria e Prática*, Nº 3, São Paulo, 1968, p. 70.

o objeto do conhecimento. Contra o idealismo, Marx certamente afirma a distinção *relativa* entre pensamento e ser; mas trata-se de uma distinção permanentemente eliminada pela práxis, a qual estabelece uma crescente *unidade* (que jamais se transforma em *identidade*) entre os dois momentos, precisamente na medida em que se verifica a *reprodução* (ou apropriação) do ser pelo pensamento. Portanto, nem identidade absoluta, como supunha Hegel, nem distinção igualmente absoluta, como supõe Althusser, mas *unidade na diversidade*: um processo dialético e histórico de crescente apropriação do real pelo pensamento e pela práxis dos homens. O objeto do pensamento, portanto, é o próprio objeto real: essa, de resto, é uma tese básica do materialismo.

Somente quando, por meio de uma abstração, eliminamos a dimensão ontológica da racionalidade — ou seja, quando operamos com o intelecto e não com a razão — é que podemos falar numa “suspensão” do real como objeto do pensamento. É o caso, por exemplo, na lógica formal, quando o pensamento toma como objeto suas próprias regras imanescentes; precisamente por isso a lógica formal é tautológica, ou seja, nada afirma sobre a estrutura ontológica da realidade. Trata-se, assim, de uma abstração, de um procedimento parcial e unilateral, que deve ser reconduzido à totalidade concreta da racionalidade objetiva, subordinando-se à ontologia. Transformar essa abstração num fetiche, limitar a racionalidade à aplicação dessas regras lógico-formais (ao intelecto), é exatamente o ponto de partida do profundo agnosticismo da “miséria da razão”. Transformação e limitação que são absolutamente estranhas ao pensamento profundamente ontológico e dialético-racionalista de Marx.

Assim, a arbitrária “leitura” de Althusser esconde um sério contrabando ideológico: ele substitui a ontologia e a gnosiologia materialistas do marxismo por uma nova versão da epistemologia neopositivista-estruturalista, colocando no lugar da razão dialética um fetiche do intelecto manipulador. A realidade objetiva perde a

sua prioridade ontológica e epistemológica, convertendo-se numa simples matéria-prima a ser manipulada por um pensamento formalizado. Ou, mais precisamente, desaparece até mesmo como matéria-prima, já que — segundo Althusser — os “dados” do conhecimento seriam constituídos por conceitos derivados de uma outra “prática teórica”, ou do terreno ideológico etc. O conhecimento não iria do real ao conceito, mas de Generalidades I (ou seja, de conceitos “ideológicos”) a Generalidades III (conceitos científicos), por meio da aplicação de Generalidades II (regras formais ou método).²²⁴ Vejamos como Althusser expõe essa sua clara rejeição da ontologia e do materialismo:

O conhecimento, trabalhando sobre seu “objeto”, não trabalha sobre o objeto real, mas sobre sua própria matéria-prima, que constitui, no sentido rigoroso do termo, o seu “objeto” (*de conhecimento*), o qual, desde as formas mais rudimentares do conhecimento, é *distinto do objeto real*.²²⁵

E ainda mais radicalmente: “É perfeitamente legítimo dizer que a produção do conhecimento, que é o específico da prática teórica, constitui *um processo que se passa inteiramente no pensamento*”.²²⁶ A realidade objetiva é assim descartada como “pseudoproblema metafísico”; qualquer tentativa de expressá-la conceitualmente converte-se em “empirismo”, ou seja, num procedimento ideológico que deve ser rejeitado. Com Althusser, assim, a “miséria da razão” penetrou no interior do marxismo contemporâneo.

As categorias de Althusser, por outro lado, vão paulatinamente revelando sua natureza estruturalista. Ao definir o “modo de produção do pensamento”, Althusser deixa claro que — como Lévi-Strauss ou Foucault — parte de uma fetichização do intelecto manipulador.

²²⁴ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 187 ss.

²²⁵ L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 1, p. 53. Grifos meus.

²²⁶ *Ibid.*, p. 51. Grifo meu.

Ele [o modo de produção do pensamento] é constituído por uma *estrutura* que *combina* o tipo do objeto (*matéria-prima*) sobre o qual trabalha, os *meios de produção* teórica de que dispõe (...) e as relações históricas (...). Esse sistema de produção teórica, sistema material [?] tanto quanto “epiritual”, cuja prática é fundada e articulada sobre as práticas económicas, políticas e ideológicas existentes — que lhe fornecem direta ou indiretamente o essencial de sua “matéria-prima” — possui *uma realidade objetiva* determinada. É essa realidade determinada que define os papéis e as funções do “pensamento” dos indivíduos singulares, que podem “pensar” somente os “problemas” já colocados ou que possam ser colocados; que coloca em operação, portanto, tal como a estrutura de um modo de produção económica coloca em produção a força de trabalho dos produtores imediatos, mas de um modo que lhe é próprio, sua “força de pensamento” (...). *O “pensamento” é um sistema real próprio.*²²⁷

A realidade objetiva (económica e política) como “matéria-prima”; o pensamento como “estrutura” que *combina dados* segundo regras formais (“*meios de produção teórica*”); a transformação dessa estrutura mental em algo objetivo, material, não apenas superior aos homens mas capaz de determinar aquilo que eles podem “pensar”: todos esses conceitos não foram encontrados por Althusser em Marx, mas em Lévi-Strauss e, particularmente, em Foucault. Esse novo fetiche do intelecto manipulador não deixa de ser a expressão de um mito filosófico tão somente porque Althusser — através de abstratas analogias verbais — define seus elementos com os nomes utilizados por Marx em suas análises económicas. As “estruturas inconscientes”, a “épisteme” e o “modo de produção do pensamento” são três nomes diversos para definir um mesmo objeto, resultante de um similar empobrecimento da razão, da equivocada identificação entre intelecto manipulador e racionalidade científica. Ao transformar esse intelecto fetichizado

²²⁷ *Ibid.*, p. 50-51. Grifo meu.

em algo objetivo, Althusser — como Lévi-Strauss ou Foucault — realiza ainda aquele movimento que designamos anteriormente como passagem do epistemologismo neopositivista ao pseudontologismo do estruturalismo.

E, paradoxalmente, Althusser não terá condições de estabelecer um critério objetivo, materialista e dialético, para distinguir entre ciência e ideologia, entre verdadeira e falsa consciência. (Dizemos paradoxalmente porque, como vimos, essa distinção é essencial no programa althusseriano.) O estabelecimento desse critério é uma tarefa fundamental do autêntico marxismo, que, como igualmente vimos, não se limita a estabelecer a gênese social de um pensamento, mas também determina sua objetividade. O erro de Althusser, portanto, não consiste em insistir na distinção, dissolvida no historicismo subjetivista, mas na base teórica sobre a qual a coloca. Para o materialismo dialético, cuja gnosiologia se apoia na teoria do reflexo, o critério de distinção reside na relação do pensamento com a realidade: o conhecimento humano é tanto mais científico quanto mais se aproxima de uma reprodução ampla e exata da “coisa em si”, de um modo desantropomorfizador, isto é, sem “acréscimos estranhos” do sujeito no objeto a conhecer (Engels). Ora, ao distinguir de modo absoluto conhecimento e realidade, ao transferir a racionalidade do ser objetivo para as “combinações estruturais” do “modo de produção do pensamento”, Althusser não pode aceitar esse critério materialista básico.

Por outro lado, sua concepção do real como simples matéria-prima do pensamento, como conjunto de “dados” singulares que recebem sua universalidade conceitual da prática científica, impede-lhe uma correta determinação das categorias ontológicas que a ciência deve reproduzir. Com efeito, o real — longe de se confundir com uma coleção de “dados” singulares — apresenta-se como uma totalidade hierárquica, objetiva e dialética, de níveis e momentos. Se não se resume à pura manipulação, o conhecimento

científico deve apreender essa hierarquia, ou seja, deve atingir a essência que se oculta por trás do fenômeno. Essa concepção rica e explicitada do real é um dos muitos legados da dialética hegeliana à filosofia marxista. Lukács observa:

O estabelecimento dessa gradação do ser (*Sein, Dasein, Wesen, Existenz, Realität, Wirklichkeit*) representa uma das maiores descobertas da lógica hegeliana. Sublinhemos, entretanto, que não se trata de uma hierarquia fria e rígida, como a dos neoplatônicos, mas de uma unidade dialética, isto é, contraditória, que relativiza o ser e o não-ser. A essência é dotada de uma existência mais profunda do que o fenômeno imediato, que é apenas um dos seus elementos constitutivos, enquanto a essência é precisamente a síntese, a unidade desses elementos.²²⁸

Se o pensamento respeita a objetividade dessa hierarquia, suas proporções e sua dialética concreta, estamos diante da ciência; se a deforma, se toma o imediato pela essência, a possibilidade abstrata pela concreta etc., temos a ideologia. Althusser, como se sabe, recusa essa concepção hegeliano-marxista da objetividade, designando-a como “empirismo”, como manifestação “ideológica”.

Assim, no lugar do conceito materialista de verdade objetiva (em sua dialética de absoluto e relativo), Althusser coloca a noção neopositivista de “validade”. Com isso, abandona a adequação dialética entre “coisa em si” e conceito, em favor de uma coerência “imaneente” de natureza formalista. O marxismo, ademais, acredita que a possibilidade de verificar aquela adequação é dada pela prática; não temos aqui nenhum “pragmatismo”, como supõe Althusser, pois não se afirma que o pensamento é verdadeiro por que útil, mas sim que é útil por ser verdadeiro. Todavia, recusando como “ideológico” mais esse conceito marxista, Althusser substitui o critério da prática real por uma “prática” puramente imaneente.

²²⁸ G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*, op. cit., p. 230-231.

Como sempre, conserva a terminologia marxista, mas substitui o *conteúdo* marxista por posições claramente neopositivistas ou estruturalistas. Diz ele:

Falar do critério da prática em matéria de teoria recebe então o seu pleno sentido: pois a *prática teórica* é em si mesma seu próprio critério, contém nela mesma protocolos definidos de *validação* da qualidade do seu produto, isto é, os critérios de cientificidade dos produtos da prática científica (...). A “verdade” de seu teorema é fornecida ao matemático, em 100%, por critérios puramente interiores à prática de demonstração matemática, pelo *critério da prática matemática*, isto é, pelas *formas* requeridas pela cientificidade matemática existente. Podemos dizer o mesmo dos resultados de qualquer ciência (...). Podemos dizer o mesmo da ciência que mais nos interessa: o materialismo histórico.²²⁹

A identificação entre matemática e ciência em geral, inclusive ciência da história, é bastante sintomática. A matemática é uma variedade – altamente complexa – da lógica formal, ou seja, é um conjunto de axiomas puramente formais, tautológicos. Quando digo 2 mais 2, já estou implicitamente dizendo 4. Por isso, torna-se possível utilizar na matemática o critério imaneente da validade, da coerência interior. Todavia, o mesmo já não acontece em relação à física matemática, isto é, em relação à aplicação das categorias matemáticas à análise da realidade física objetiva; nesse caso, ressurgue o critério da verdade – correspondência entre o real e o conceito – estabelecido por meio de um “experimento”, ou seja, de uma prática exterior ao sistema conceitual da ciência. (Esse método materialista, não empirista, foi aplicado à física matemática a partir de Galileu.) Ao realizar aquela identificação, portanto, Althusser evidencia que seu conceito de “ciência” é integralmente formalista: a ciência não reproduziria a racionalidade objetiva, mas sistematizaria

²²⁹ L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 1, p. 75.

regras formais capazes de manipular “dados” fetichizados. Em outras palavras, Althusser identifica ciência com intelecto, abandonando inteiramente as categorias e os métodos da razão dialética. Para parodiarmos Lenin, poderíamos dizer que, entre a epistemologia de Althusser e a epistemologia neopositivista e estruturalista, existe a mesma diferença que há entre um diabo vermelho e um diabo amarelo.

Por outro lado, a rígida aplicação formalista da distinção entre ciência e ideologia, em Althusser, faz com que tal distinção perca qualquer flexibilidade dialética e converta-se num metafísico “tudo ou nada”. Também aqui estamos diante de um procedimento intelectualivo, não de um procedimento dialético-razional; a categoria da descontinuidade absoluta (com sua necessária consequência, a homogeneidade também absoluta) substitui as mediações dialéticas, isto é, a unidade dos contrários, a transformação da quantidade em qualidade etc. Em Althusser, como em Foucault, *tertium non datur*: A é igual a A e B é igual a B, com a necessária consequência de que A é radicalmente distinto de B. Henri Lefebvre percebeu muito corretamente essa substituição althusseriana da razão dialética pelo intelecto formal:

O funcionamento de um tal pensamento se traduz por um dilema peripetuo, por um incessante “tudo ou nada”. O jovem Marx já é todo o Marx? Seguramente que não. Então ele não é nada (...). A excessiva fluidez das transições mal analisadas e das mediações mal apreendidas — que se eliminam por hipótese — é substituída por perguntas pedindo respostas com um *sim* ou com um *não*. Procedimento conhecido, que decorre de uma ideologia, aquela que reduz os “objetos” do conhecimento a um número finito de funções, de unidades discretas, de combinações... [O rigor althusseriano] reproduz assim a produção do objeto técnico: desmontável e remontável, dependendo de uma dupla análise (funcional e estrutural), mas de um único tipo de inteligibilidade: o sistema. A transição — que era considerada outrora como detentora do conteúdo mais rico e do

sentido — torna-se suspeita. É substituída pela separação. Acentuam-se as descontinuidades até se obterem cesuras, epistemológicas e teóricas.²³⁰

O intelecto manipulador, assim, substitui a dialética de continuidade e descontinuidade (e suas mediações) por uma sucessão metafísica de sínteses formalistas e pseudo-homogêneas. Se o conhecimento não é uma reprodução da realidade objetiva, num processo de crescente aproximação, mas o produto de uma estrutura combinatoria fetichizada, não se pode escapar a um empobrecimento: a substituição do cinema pela lanterna mágica. Também aqui, portanto, Althusser e Foucault assumem posições rigorosamente idênticas. O método althusseriano, que opera por meio de cortes, não pode compreender, por exemplo, a evolução do pensamento marxiano como uma explicitação e concretização de verdades inicialmente formuladas num nível abstrato; as “problemáticas” do jovem e do velho Marx seriam absolutamente distintas, cada uma formando uma unidade homogênea, a primeira inteiramente ideológica e a segunda inteiramente científica. O mesmo esquema aplica-se à crítica marxiana da filosofia e da economia burguesa. Marx não teria aprofundado o conhecimento do real contido nelas, isto é, eliminado alguns elementos ideológicos implícitos nas categorias clássicas e se aproximado ainda mais da essência da realidade; teria, ao contrário, operado uma ruptura radical, uma “revolução teórica”, introduzindo *ex nihilo* uma problemática e um objeto inteiramente novos. Essa posição não é apenas irracionalista, na medida em que deixa fora da ciência o problema das transições e das passagens; é ainda bastante próxima das concepções estalinistas-zdhanovistas, que viam no marxismo algo “radicalmente novo”. Portanto, não é casual que Althusser considere um “progresso teórico” a eliminação praticada

²³⁰ H. Lefebvre, “Sobre uma interpretação do marxismo: Louis Althusser”. In: H. Lefebvre, L. Goldmann e R. e L. Makarius, *Debate sobre o estruturalismo*. São Paulo, Documentos, 1968, p. 90-91.

por Stalin – em seu tristemente célebre *Sobre o materialismo histórico e o materialismo dialético* da categoria hegeliana e dialética da “negação da negação”.²³¹

Também rigorosamente semelhantes são as posições de Althusser e de Foucault diante da história. Sob o pretexto de combater o historicismo abstrato, Althusser eliminará como “ideológicas” as teorias da história de Hegel e dos marxistas; polemizando com Gramsci, chega mesmo a afirmar que “o marxismo não é um historicismo”. Não há dúvida de que Althusser parte de uma crítica relativamente justa do geneticismo abstrato, que dissolve no projeto subjetivo todas as objetivações humanas; mas termina por cair numa unilateralidade similar, ao feticizar o momento sistemático, negando qualquer relação entre ele e a historicidade objetiva. Ao historicismo abstrato, assim, não oporá o autêntico método histórico-sistemático de Marx, mas um dogmatismo do “sistema”. Para Althusser, a relação entre a ordem da gênese histórico-real e a ordem sistemática das categorias seria um falso problema, “um problema imaginário”.²³² Essa recusa da relação entre a gênese histórica e a ordem sistemática decorre – como Althusser o diz explicitamente – da sua posição antimaterialista anteriormente criticada, a saber, da rígida distinção entre objeto do pensamento e objeto real.

Para tentar fazer passar como marxista essa sua recusa do método histórico-sistemático, Althusser mais uma vez recorre à deturpação de um texto de Marx. Na *Miséria da filosofia*, Marx afirma claramente os limites do historicismo abstrato: “Como é possível que apenas a fórmula lógica do movimento, da sucessão, do tempo, possa explicar o corpo da sociedade, no qual todas as relações econômicas coexistem simultaneamente e se fundamentam umas

às outras?”²³³ Vejamos como Althusser “lê” esse texto marxiano: “Tudo está aí: essa coexistência, essa articulação dos membros do ‘sistema social’, a fundamentação mútua das relações entre si, não pode ser pensada na ‘lógica do movimento’, da sucessão, do tempo”.²³⁴ Aparentemente, estamos diante de uma transcrição literal; mas Althusser, simplesmente, suprimiu a palavra “apenas”, que era fundamental no texto analisado. O que Marx afirma, portanto, é que apenas o método histórico é insuficiente, sendo necessária a sua complementação pelo método mais temático; não existe de modo algum, no texto citado, uma eliminação completa do método histórico, como busca afirmar Althusser.

É interessante constatar que Engels, numa resenha lida e aceita pelo próprio Marx, indica claramente a natureza histórico-sistemática – ou seja, fundada na relação entre a gênese histórica e a articulação sistemática das categorias – do método empregado por Marx em suas análises econômicas. Nela, Engels afirmava ainda que esse método é um legado da dialética hegeliana ao marxismo. A extraordinária significação metodológica do texto, bem como sua clara contraposição às concepções de Althusser, justificam a extensão da citação que fazemos agora:

O que punha o modo do pensamento de Hegel acima do de todos os demais filósofos era o formidável sentido histórico que o animava (...). Foi ele o primeiro a tentar pôr em relevo na história um processo de desenvolvimento, uma conexão interna (...). Marx era o único que podia empreender o trabalho de retirar da lógica hegeliana o núcleo que encerra as verdadeiras descobertas de Hegel nesse campo e de procurar restaurar o método dialético, despojado de sua roupagem idealista, na simples nudez, em que aparece como a única forma exata do desenvolvimento do

²³¹ Citado por Althusser, *ibid.*, vol. 2, p. 44. O original está em K. Marx, *Miséria da filosofia*. Paris, Editions Sociales, 1948, p. 120.

²³² L. Althusser, *Lire le capital*, *op. cit.*, v. 2, p. 44.

²³¹ L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 205.

²³² L. Althusser, *Lire le capital*, *op. cit.*, v. 1, p. 58.

pensamento. A elaboração do método que forma a base da crítica de Marx à economia política é, a nosso ver, um resultado que pouco fica a dever à própria concepção materialista fundamental (...). A crítica da economia política podia ser empreendida de dois modos: o histórico e o lógico (...). O único método indicado era o lógico. Mas este não é, na realidade, senão o método histórico, apenas despojado de sua forma histórica e das contingências perturbadoras. *Ali onde começa a história deve começar também a cadeia de pensamentos; e o desenvolvimento ulterior desta não será mais do que a imagem reflexa, em forma abstrata e teoricamente consequente, da trajetória histórica.* Uma imagem reflexa corrigida, mas corrigida de acordo com as leis fornecidas pela própria trajetória histórica; e, assim, cada fator pode ser estudado no ponto de desenvolvimento de sua plena maturidade, na sua forma clássica.²³⁵

E essa concepção histórico-sistemática leva Engels, logo após, a uma correta determinação da ontologia do ser social subjacente à economia marxiana: "A economia não trata de coisas, mas de relações entre pessoas e, em última instância, entre classes, *embora essas relações estejam sempre ligadas a coisas e apareçam como coisas*". Assim, para Engels, a essência do método marxista é precisamente aquilo que Althusser considera um "problema imaginário": a síntese do lógico (ou sistemático) e do histórico. Portanto, *tertium non datur*: trata-se de escolher entre a interpretação de Marx por Engels ou por Althusser.

Todavia, a partir desse empobrecimento do método, Althusser encaminha-se no sentido de uma deturpação dos problemas ontológicos da história. Para apresentar suas concepções estruturalistas como autenticamente marxistas, Althusser começará por negar aquilo que, até hoje, nenhum marxista colocou em discussão: a existência em Marx de uma teoria da história explicitada e coerente. Diz ele:

²³⁵ F. Engels, "A Contribuição à crítica da Economia Política" de Karl Marx". In: K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, op. cit., v. 1, p. 344-345.

Devemos considerar seriamente o fato de que *a teoria da história, em sentido forte, não existe*, ou mal existe, que os conceitos de história existentes são, no mais das vezes, conceitos "empíricos" (...), isto é, fortemente marcados por uma ideologia que se dissimula sob suas evidências.²³⁶

Como "empiristas", Althusser considera as categorias dialéticas do autêntico historicismo de Marx, ou seja, a história como totalidade concreta, como síntese de contínuo e descontínuo etc. No lugar desse pretense "vazio teórico", surge, todavia, a plenitude estruturalista. Já vimos como, em Sebag e em Foucault, dissolve-se a noção de história como totalidade, surgindo em seu lugar uma *justaposição* ou "combinação" de totalidades parciais, descontínuas e formalizadas. É essa concepção da "história" que Althusser nos apresenta como o resultado de uma "leitura" de Marx:

Não é mais possível pensar *no mesmo tempo histórico* o processo de desenvolvimento dos diferentes níveis do todo. O tipo de existência desses diferentes níveis não é o mesmo. A cada nível, devemos atribuir *um tempo próprio*, relativamente autônomo (...). Esse princípio funda a possibilidade e a necessidade de *diferentes histórias*, correspondendo respectivamente a cada um dos níveis.²³⁷

Criticar essa concepção de Althusser seria apenas repetir o que já dissemos, no capítulo anterior, sobre a "teoria da história" de Foucault. Não nos interessa, aqui, discutir quem influenciou quem, ou seja, se Althusser assimilou a concepção de Foucault ou vice-versa. O que importa é insistir no fato de que *ambas as concepções* são inteiramente estranhas ao universo dos conceitos marxianos.

Mas a completa dissolução do sentido ontológico da filosofia marxista aparece ainda mais claramente, se isso é possível, na

²³⁶ L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 2, p. 60.

²³⁷ *Ibid.*, p. 46-47.

concepção althusseriana da economia e, mais particularmente, do trabalho e da prática. Segundo Althusser – de acordo com sua posição de que a ciência “produz” seu objeto – a economia marxiana não seria uma reprodução das relações econômicas reais, mas sim a construção de “um conceito verdadeiro do objeto”, por meio da qual se demonstraria que a própria economia política e os problemas que ela aborda não passariam de “uma pretensão imaginária”.²³⁸ Ao criticar os fundamentos supostamente antropologistas da economia clássica, ele termina por dissolver completamente as próprias relações econômicas reais; também essas, ao modo do neopositivismo, convertem-se num “falso problema” metafísico, cuja análise resulta de “uma pretensão imaginária”. Tomando em um dicionário econômico corrente a definição de economia própria do que Marx chamou de “economia vulgar”, Althusser a atribui – equivocadamente – à ciência econômica em geral. Diz ele:

A estrutura teórica própria da Economia Política se apoia no relacionamento imediato e direto de um espaço homogêneo de fenômenos dados com uma antropologia ideológica, fundando no homem sujeito das necessidades (o dado do *homo oeconomicus*) o caráter econômico dos fenômenos do seu espaço.²³⁹

Se Althusser se refere aqui à economia clássica inglesa, sua observação é equivocada: entre os fatos econômicos (produção, circulação etc.) e as necessidades humanas não existe – nem em Smith nem em Ricardo – uma relação imediata e direta, mas uma relação *mediatizada* pelo trabalho. Os fenômenos econômicos não são por eles fundados no “homem sujeito das necessidades”, mas sim no homem-produtor, ou seja, no trabalhador que produz valor. Smith e Ricardo não chegaram a essa teoria condicionados

²³⁸ *Ibid.*, p. 129.

²³⁹ *Ibid.*, p. 133.

por uma “problemativa teórica”, ideológica ou científica, mas porque reproduziram conceitualmente – apesar de seus limites ideológicos de classe – determinadas categorias de uma realidade que era independente deles; ao transformar o trabalho concreto em trabalho abstrato, socializado, o capitalismo permitiu aquela generalização teórica que está na base, por exemplo, da teoria clássica do valor-trabalho. Marx, assim, não modificou o objeto da economia clássica, nem tampouco criou um objeto novo: o objeto de *O capital* – assim como o da *Riqueza das nações* ou o dos *Princípios da economia política* – continua a ser o sistema capitalista em sua objetividade. O que Marx fez, em sua “crítica da economia política”, foi superar os limites ideológicos de Smith e Ricardo, aprofundando e concretizando – num sentido ontológico e histórico – as categorias econômicas reproduzidas pelos dois economistas. Esse aprofundamento lhe permitiu, entre outras coisas, descobrir a lei essencial da mais-valia, que é uma lei objetiva inerente à sociedade capitalista e não, como parece supô-lo Althusser,²⁴⁰ o produto conceitual de uma nova “problemativa teórica”.

Mas, independentemente do fato da “antropologia ingênua” existir ou não na economia clássica inglesa, é justificada – pelo menos relativamente – a crítica de Althusser às tendências subjetivistas em economia, as quais reaparecem frequentemente no quadro do próprio marxismo. A economia não se apoia simplesmente em projetos e desejos subjetivos, mas num sistema de leis objetivas. Se ela não é apenas uma antropologia, *mas também uma ontologia*, isso se deve precisamente ao fato de que ela reproduz conceitualmente esse sistema de leis independentes da vontade e da consciência dos homens. Essa legalidade objetiva processa-se em dois níveis, “abaixo” e “acima” dos projetos e desejos individuais. “Abaixo” está a legalidade natural, que se subdivide, por seu

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 158.

turno, em dois momentos: por um lado, o momento interior ao homem, expresso como impulso biológico de conservação, o qual, embora se torne consciente no desejo, opera independentemente da consciência e da vontade do indivíduo; por outro, o momento exterior ao homem, ou seja, o conjunto dos complexos causais físico-químicos que o homem deve mobilizar no ato do trabalho, na dominação da natureza. “Acima” do desejo subjetivo, está a legalidade social específica, decorrente da universalização do trabalho em objeções relativamente autônomas, as quais também não dependem da vontade e da consciência dos indivíduos. Marx definiu o objeto da economia como o “metabolismo entre sociedade e natureza”, isto é, como o ponto de confluência e integração dessas duas ordens de leis. Esse objeto é similar àquele que, em um texto juvenil, Marx e Engels indicaram como sendo próprio da história: “Toda historiografia tem necessariamente que partir desses fundamentos naturais e da modificação que experimentam, no curso da história, pela ação dos homens”.²⁴¹ É essa rica concepção *ontológica* que, juntamente com a *antropologia*, Althusser abandona inteiramente. Sua crítica relativamente justa, portanto, converte-se num completo equívoco.

A categoria central da ontologia marxista — o núcleo daquele “metabolismo” — é o trabalho. O trabalho, desde suas formas primárias e imediatas até às mais complexas, é a chave da legalidade objetiva que se manifesta na história. Ocorre no trabalho não apenas o laço essencial entre homem e natureza, mas também, e sobretudo, o tipo de determinação teleológica que é próprio da vida social, enquanto formação ontológica mais complexa que a natureza. No trabalho, portanto, manifesta-se o “ser homem do homem”, o modo ontológico peculiar da especificidade hu-

²⁴¹ K. Marx e F. Engels, *La ideología alemana*. Montevideu, Pueblos Unidos, 1959, p. 19.

mana. Althusser discorda radicalmente dessas posições; ironiza, considerando-a “humanismo abstrato”, simples “ideologia”, a tese hegeliana — assimilada e desenvolvida em sentido materialista por Marx e Engels — do trabalho como essência do homem.²⁴² E isso ocorre porque, em sua “leitura”, Althusser empobrece a concepção marxista do trabalho, despojando-a de qualquer especificidade especificamente humana. Com isso, sua crítica relativamente justificada à concepção antropologista e subjetivista do trabalho (que faz desse uma pura criação, um mero projeto subjetivo) converte-se num equívocado “objetivismo” anti-humano e antidualético. Em sua “leitura”, o trabalho aparece como simples manipulação técnica da natureza.

No processo do trabalho — diz ele — intervém um gasto de força de trabalho dos homens, que, utilizando segundo regras (técnicas) adequadas determinados instrumentos de trabalho, transforma o objeto do trabalho num produto útil (...). Essa determinação do processo de trabalho pelas condições materiais impede qualquer concepção “humanista” do trabalho como pura criação.²⁴³

Althusser opera aqui com falsos extremos fetichizados e deixa de lado o autêntico *tertium datur* marxista; além do objeto e dos meios do trabalho, Marx destaca-lhe ainda um outro elemento, precisamente o seu caráter teleológico, ou seja, o fato de que nele o homem projeta conscientemente a execução de uma ideia.

Pressupomos o trabalho — observa Marx — sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho, aparece um resultado que já existia antes idealmente na cabeça

²⁴² L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 2, p. 146.

²⁴³ *Ibid.*, p. 144.

do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a *lei determinante* do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade.

E, logo em seguida, Marx resume sua concepção do trabalho: Os elementos componentes do processo de trabalho são: 1) a atividade adequada a um fim [*zweckmäßige Tätigkeit*], isto é, o próprio trabalho; 2) a matéria a que se aplica o trabalho, o objeto de trabalho; 3) os meios de trabalho, o instrumental de trabalho.²⁴⁴

A posição de Marx colide diretamente com a “interpretação” de Althusser. Marx indica que, além das leis naturais, opera no trabalho – como lei determinante e objetiva, pois a ela o trabalhador deve subordinar sua vontade – o projeto teleológico. Retendo os dois itens finais da definição marxiana, Althusser “esquece” o primeiro, precisamente aquilo que Marx considera “o próprio trabalho”, ou seja, o ato teleológico. Para apresentar essa definição restritiva, Althusser procede a uma nova deturpação. Ele cita igualmente o resumo marxiano, com seus três itens, mas traduz o primeiro deles – que, no original alemão, aparece como “*die zweckmäßige Tätigkeit oder die Arbeit selbst*” – do seguinte modo: “*L'activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit*” (“a atividade pessoal do homem ou trabalho propriamente dito”).²⁴⁵ Ao rejeitar a teleologia, “a atividade adequada a um fim”, Althusser elimina a especificidade humana do trabalho, reduzindo-o à

²⁴⁴ K. Marx, *O capital*, op. cit., Livro 1, v. 1, p. 202.

²⁴⁵ L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 2, p. 146. Na verdade, a deficiente tradução do texto já se encontra na edição francesa, a cargo de J. Roy, a qual – como se sabe – foi “despojada”, pelo próprio Marx, de várias expressões filosóficas. Althusser, todavia, faz-se responsável pela tradução, na medida em que nos adverte que “frequentemente retificamos as traduções francesas de referência, inclusive a tradução do Livro 1 do *Capital* por Roy, para captar mais de perto o texto alemão, em certas passagens particularmente densas ou carregadas de sentido teórico” (L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 1, p. 92). Será que a afirmação do caráter teleológico do trabalho carece de sentido teórico?

pura manipulação. Ao contrário, a autêntica ontologia marxiana do trabalho revela-o como núcleo de uma integração orgânica – e objetiva, na medida em que independe da vontade dos homens singulares – de causalidade e teleologia, de objetividade e subjetividade. O conhecimento humano, a teoria, tem sua fonte genético-ontológica precisamente nessa característica do trabalho: a realização do projeto teleológico requer o conhecimento dos nexos causais que ele vai colocar em operação.

Desse modo, a verdadeira posição marxiana aparece como um justo *tertium datur* entre a antropologia subjetivista – na qual desapercebem as determinações objetivas, naturais e materiais, da práxis – e um objetivismo esquemático que reduz o trabalho (despojado de sua especificidade humana) a uma simples técnica de manipulação. Embora refiram-se a Hegel – que foi o primeiro a apreender (ainda que de modo idealista) a real natureza do trabalho – a observação seguinte de Lukács coloca corretamente o problema:

A análise concreta da dialética do trabalho humano supera, em Hegel, a antinomia de causalidade e teleologia, revelando o lugar concreto que a finalidade humana consciente ocupa *no interior* do contexto causal em sua totalidade, sem quebrar esse contexto, sem ser obrigado a sair dele e apelar a um princípio transcendente qualquer, mas igualmente (...) sem perder de vista as determinações específicas da finalidade no trabalho.²⁴⁶

Também nesse ponto, portanto, a dialética marxista é um prolongamento – crítico e materialista – da dialética hegeliana.

Torna-se assim possível – em nome de Marx e contra Althusser – restabelecer o papel do homem na constituição ontológica do ser social, afirmando a natureza criadora – relativamente criadora – do trabalho e da práxis. Combatendo uma afirmação “antropológica” de Adam Smith, mas sem cair no anti-humanismo, observa o próprio Marx:

²⁴⁶ G. Lukács, *Il giovane Hegel*, op. cit., p. 481.

Adam Smith considera o trabalho de um ponto de vista psicológico, em função do prazer e do desprazer que proporciona ao indivíduo. Todavia, além dessa relação afetiva em face do trabalho, há ainda outra coisa: *atividade produtiva e criadora*.²⁴⁷

Em outro texto da maturidade, no chamado IV livro de *O capital*, diz ainda Marx:

O próprio homem é base de sua produção material, bem como de qualquer outra produção que realize. Portanto, todas as circunstâncias que influem sobre o homem, *sujeito da produção*, modificam mais ou menos todas as suas funções e atividades *enquanto criador da riqueza material*, das mercadorias.²⁴⁸

Como vimos, essa criatividade está longe de ser absoluta: é determinada ou limitada por fatores não apenas materiais (natureza do objeto sobre o qual se aplica o trabalho), mas igualmente sociais (tipo de divisão do trabalho, nível de consciência e de produtividade técnica alcançado etc.). Mas, apesar disso, é inteiramente válido afirmar que a natureza das categorias objetivas que formam a sociedade, tão logo seja afastado o véu fetichista que as transforma em algo similares a “coisas”, revela-se como um conjunto de relações inter-humanas das quais o homem social — ainda que não de modo absoluto — é o sujeito real. (Que se recorde a definição de Engels anteriormente citada, segundo a qual a economia não trata de “coisas”, mas de relações inter-humanas mediatizadas pelas coisas.) A ontologia marxista, portanto, é concretamente *humanis-*

²⁴⁷ K. Marx, *Fundamentals*, op. cit., v. 2, p. 117. De passagem, podemos observar que a frase de Marx refuta não apenas as posições de Althusser, mas também as “antropologistas” de Herbert Marcuse. Com efeito, Marcuse analisa o trabalho não como práxis criadora e objetiva, mas como instituição do “princípio de realidade” que se opõe aos instintos, ao “princípio do prazer”; a realização do homem, assim, é colocada para além do trabalho real, numa utopia lúdica (conversão do trabalho em jogo), e não em um trabalho efetivamente criador, não alienado. (Cf., particularmente, H. Marcuse, *Eros e civilização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 41-65, 150-153, etc.; e *Id.*, *Psicanálise e política*. Bári, Laterza, 1968, p. 12-57).

²⁴⁸ K. Marx, *Teorie del plusvalore*, Roma, Riuniti, 1961, v. 1, p. 449.

tá; o princípio básico desse humanismo é a tese da autocriação do homem, a afirmação de que o homem é o produto de sua própria atividade enquanto ser social.

Podemos agora compreender porque Althusser, recusando o caráter *ontológico* do marxismo, recusa igualmente seu caráter humanista, ou seja, a categoria central do marxismo enquanto concepção do mundo. Para melhor realizar esse novo esvaziamento, Althusser joga com a ambiguidade que, ao longo da história do marxismo, envolve o conceito de “ideologia”. (Essa ambiguidade terminológica não aparece apenas nos discípulos, mas também em Marx, Engels e Lenin.) Por um lado, “ideologia” designa a falsa consciência, ou seja, o pensamento que — limitado ou condicionado por particulares interesses de classe — apresenta uma reprodução deformada da objetividade real. Por outro, designa a concepção do mundo, isto é, o conjunto de conceitos — verdadeiros ou falsos — por meio do qual os homens não apenas formam uma imagem global da realidade, mas igualmente sistematizam ou estabelecem um modo de *reagir* a essa realidade. Esse segundo sentido de “ideologia” decorre do princípio básico do materialismo histórico, segundo o qual o pensamento jamais se desliga da vida social; o conhecimento é sempre uma resposta aos problemas colocados pela realidade e, na vida social, essas respostas envolvem sempre a questão do *valor ou desvalor humano* da realidade à qual se responde.

Tomemos um exemplo concreto. O fato de que ocorra, na objetividade natural, uma desintegração do núcleo atômico é em si um fato eticamente indiferente; mas que essa desintegração, no interior da práxis social, seja utilizada para construir uma usina ou uma bomba atômica, é algo que coloca um problema de valor ou desvalor. Na práxis concreta do homem, vista em sua totalidade, articulam-se organicamente juízos de fato e juízos de valor. Esse duplo aspecto da concepção do mundo — reprodução objetiva da

realidade e tomada de posição diante dela – foi muito bem ressaltado por Lukács:

Pode-se definir a concepção do mundo, em geral, como esse campo de força psíquico *entre a reprodução da realidade e a reação a ela* (...). A função da concepção do mundo consiste em decidir sobre as alternativas da vida, em particular sobre aquelas que dizem respeito à aceitação ou à recusa do mundo social em que o homem vive.²⁴⁹

Althusser, muito corretamente, afirma que o marxismo não é uma ideologia no primeiro sentido do termo, ou seja, não é uma simples “expressão” de interesses de classe, mas uma reprodução objetiva, científica, da realidade. Nesse ponto, supera qualquer sociologismo vulgar, qualquer “historicismo” relativista, incapazes de compreender esse caráter *objetivo* do pensamento científico, inclusive do marxismo. Mas, equivocadamente, confunde os dois sentidos de ideologia; com isso, recusa também os problemas decorrentes do necessário condicionamento histórico-social do pensamento, afastando da racionalidade científica o esclarecimento teórico dos problemas da concepção do mundo, ou seja, da relação entre juízos de fato e juízos de valor, entre ciência e tomada de posição.

Vejamos mais de perto essa problemática. As questões colocadas pela concepção do mundo podem receber uma resposta ideológica (no primeiro sentido do termo) ou científica (fundando-se numa representação objetiva do real). A concepção do mundo será tanto mais científica quanto mais os seus juízos de valor se apoiarem numa ampla concepção ontológica, capaz de esclarecer conceitualmente a integralidade das alternativas e das potencialidades do ser humano. Nesse caso, a tomada de posição contida na concepção do mundo não desemboca num simples moralismo subjetivista e quixotesco; ocorre *no interior* de uma representação objetiva da realidade, capa-

citando assim os homens a exercerem uma crítica do real em nome das próprias possibilidades reais momentaneamente reprimidas. Deve-se observar, por outro lado, que as questões da concepção do mundo surgem na própria vida; a práxis humana – quando não se limita à simples manipulação do real imediato – contém em si uma necessária tomada de posição diante da vida social. O marxismo – enquanto ciência – eleva a conceito essa característica da práxis, esclarecendo-a teoricamente; mas, evidentemente, trabalha sobre um fato real que existe independentemente de sua formulação teórica. Desse modo, ao abandonar o esclarecimento racional-científico dessas questões, as filosofias ligadas à “miséria da razão” – entre as quais a de Althusser – condenam à irrazão, à arbitrariedade subjetiva, um terreno essencial e determinante da vida humana.

Já se torna agora mais nítida – no sentido positivo e no negativo – a relação que estabelecemos entre ontologia e concepção do mundo. Como vimos, quanto mais amplo é o objetivo visado pela práxis, tanto mais rica deverá ser a objetividade a reproduzir conceitualmente. (Ou, em outras palavras: quanto mais universal é o projeto teleológico, tanto mais amplas deverão ser as conexões causais apreendidas pelo pensamento.) Na autêntica concepção do mundo, o objetivo visado é a totalidade do real; o humanismo marxista, por exemplo, ao projetar o fim da alienação, propõe uma práxis capaz de reapropriar para o homem a totalidade da objetividade social, ou seja, capaz de revelar essa objetividade – que, à práxis manipulada, aparece como um conjunto de “coisas” exteriores ao homem – como o produto da ação coletiva dos próprios homens. Ora, uma práxis desse tipo, que relaciona a totalidade do objeto com a totalidade do gênero humano, demanda um nível máximo de conhecimento possível: precisamente um conhecimento *ontológico* do real, capaz de superar não apenas todos os limites e unilateralidades próprios do pensamento imediato da vida cotidiana, mas igualmente aqueles impostos no quadro da

²⁴⁹ G. Lukács, “Problemi della coesistenza culturale”. In: *Id., Marxismo e politica culturale, op. cit.*, p. 169.

especialização científica. Um conhecimento, em suma, dirigido à totalidade intensiva do real. Compreende-se facilmente, ao contrário, que uma práxis coagulada na manipulação, na dominação imediata do objeto, sem visar à sua apropriação humana, deva afastar inteiramente de sua esfera cognoscitiva não apenas os problemas ontológicos, os problemas da “coisa em si”, mas também os relativos ao valor ou desvalor humano da vida social, os relativos à concepção do mundo. (Isso ocorre, diga-se de passagem, tanto na manipulação cotidiana quanto na manipulação técnico-científica.) A práxis manipulatória — precisamente por assumir o momento teleológico como algo “inconsciente”, habitual, heterônomo — deixa de lado a questão do valor; a “ética” da manipulação (se se pode falar aqui em ética) é a simples eficácia. Não é assim casual que Althusser, identificando práxis com manipulação e racionalidade com intelecto formal, considere os temas da concepção do mundo como “falsos problemas”, como algo condenado à irrazão.

Concentrando-se nos problemas epistemológicos, afastando da ciência qualquer elucidação teórica de questões ontológicas (falsamente confundidas com um antropologismo subjetivista), a “leitura” althusseriana elimina mais um elemento componente do universo das categorias marxistas. Como vimos, ele confunde os dois conceitos de “ideologia”. Por um lado, vê corretamente o caráter desantropomorfizador da ciência, ou seja, o fato de que — na representação científica do real — devem desaparecer os elementos próprios do sujeito, os “acréscimos estranhos” de que falava Engels. Mas confunde essa desantropomorfização *epistemológica* com uma eliminação *ontológica* do papel do homem na construção e na avaliação da vida social. Com efeito, diz ele: “Não se pode *conhecer* nada a respeito dos homens senão na condição absoluta de reduzir a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem”.²⁵⁰ Ora,

²⁵⁰ L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 236. Mas cf. também p. 227-258.

contra Althusser, é preciso lembrar que essa desantropomorfização diz respeito apenas ao sujeito e não ao objeto. Quando afirmamos que o conhecimento deve ser o mais objetivo possível, que deve evitar qualquer projeção do sujeito que conhece na objetividade em si, não afirmamos absolutamente que o homem seja uma simples “coisa”, que a realidade social *objetiva* não seja uma síntese de sujeito e objeto. Devemos estudar objetivamente, de modo desantropomorfizador, o modo pelo qual o homem — enquanto sujeito — participa na construção da objetividade social, por meio de projetos teleológicos e de tomadas de posição. Em suma, estamos aqui diante de dois planos, o epistemológico e o ontológico, que não podem ser confundidos. Cabe observar que os historicistas subjetivos praticam uma confusão similar à de Althusser, embora com sinal invertido: partindo dessa unidade objetiva do sujeito e do objeto na vida social, negam a possibilidade de se alcançar um conhecimento *objetivo* da práxis humana. Althusser, afirmando corretamente essa possibilidade, nega todavia aquela unidade ontológica. Nessa falsa alternativa, perde-se precisamente a justa solução marxista do problema.

Ora, se vista no conjunto da ontologia do ser social, essa peculiaridade epistemológica encontra uma plena explicação racional, sem alterar — mas antes reforçando — o caráter humanista da concepção do mundo marxista: a desantropomorfização científica aparece como um projeto teleológico do homem, como um instrumento de sua realização especificamente humana. Se o homem, na ciência, suspende a sua relação *avaliativa* diante do real, tentando compreendê-lo do modo mais objetivo possível, isso ocorre precisamente porque essa “suspensão” aparece como um momento particular e necessário de uma tomada de posição mais ampla e mais eficaz. Diz Lukács:

A produção de uma condição na qual as forças naturais possam agir sem serem perturbadas pelos momentos obstaculizadores do mundo objetivo

e pelos erros de observação do sujeito é, tal como o trabalho, uma posição teleológica, naturalmente de tipo particular; e assim, em sua essência, é também uma práxis.²⁵¹

E, em outro local, Lukács indica a relação entre ciência e tomada de posição, entre a desantropomorfização e o humanismo: Deve-se sublinhar que, desde a Antiguidade grega, desde a primeira aparição consciente do princípio desantropomorfizador, desenvolveu-se ininterruptamente, sucessivamente, ainda que com contramarchas, com frequentes inconseqüências e numa linha quebrada, uma ética correspondente àquele princípio, nascida dele, não certamente desantropomorfizadora, já que é um modo de comportamento humano, mas (...) que faz do princípio científico o ponto de apoio arquiímico no qual baseia uma concepção verdadeiramente humanista, adequada ao homem e à sua dignidade. Uma tal ética começa no homem e culmina nele, mas — precisamente por isso — pressupõe um mundo exterior considerado desantropomorficamente (...). Há uma relação entre o descobrimento e elaboração, metodologicamente claros, do reflexo desantropomorfizador, por um lado, e, por outro, o humanismo, a defesa da liberdade e da integridade do homem.²⁵²

Para que se torne bastante clara a contraposição entre a pobreza das posições althusserianas e a riqueza do universo das categorias lukacsianas, apresentaremos aqui um exemplo concreto. Uma das questões essenciais da ética e da concepção do mundo marxistas — de grande importância no mundo atual — é a da liberdade e da responsabilidade. Na obra de Althusser, não há a menor referência a esses conceitos; presume-se que sejam considerados “problemas imaginários”, conceitos “ideológicos”. Mas vejamos como o lukacsiano Wolfgang Harich, partindo de uma rica concepção do trabalho, articula-os com a ontologia marxista do homem, ou seja, submete-os a um exame científico e racional. (Cito as

²⁵¹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. xxi.

²⁵² G. Lukács, *Estética*, op. cit., v. 1, p. 186 e 189.

posições de Harich de acordo com o resumo que delas faz Cesare Cases.)²⁵³ Harich considera dois conceitos centrais de liberdade: o definido por Engels na fórmula “conhecimento da necessidade”; e aquele da liberdade de querer, do livre-arbítrio, que não se reduz imediatamente ao conceito engelsiano e que coloca as questões de responsabilidade e irresponsabilidade. Cases resume e comenta do seguinte modo as posições de Harich:

Responsável é quem pode igualmente decidir de outro modo, mesmo tendo conhecimento de causa. Irresponsável, ao contrário, é quem está submetido a um instinto irresistível que o priva do livre-arbítrio. O homem normal distingue-se do animal e do selvagem precisamente porque não está submetido à imediatez dos instintos, mas elaborou uma especial “estrutura de impulsos” que permite-lhe escolher em “um vasto campo de motivos apenas possíveis, nenhum dos quais exerce uma coação absoluta”, sem que por isso estejam fora de qualquer complexo causal, como afirmava a ética kantiana. Essa estrutura especial é explicada por meio do trabalho, dado que esse implica “uma suspensão das necessidades imediatas e, portanto, na contínua superação de um comportamento escravo dos instintos e dos impulsos animais”. No trabalho, portanto, encontram-se seu ponto de referência os dois conceitos de liberdade: por meio dele o homem modifica a natureza e cria a sua história, graças ao “conhecimento da necessidade”, mas ao mesmo tempo modifica a si mesmo, sua própria estrutura, adquirindo a liberdade do querer.²⁵⁴

Essa longa citação permite-nos ver o modo por meio do qual uma ampla concepção ontológica da práxis esclarece teoricamente — de modo *racional e científico* — as questões do humanismo

²⁵³ C. Cases, “Alcune vicende e problemi della cultura nella RDT”. In: *Id., Saggi e note di letteratura tedesca*, op. cit., p. 131-133. O ensaio de Wolfgang Harich, comentado por Cases, foi publicado originalmente na coletânea *Das Problem der Freiheit im lichte des wissenschaftlichen Sozialismus*. Berlin, Dietz, 1956.

²⁵⁴ C. Cases, “Alcune vicende”, op. cit., p. 132. Os trechos entre aspas simples são citações de Harich.

enquanto concepção do mundo marxista. Como herdeiro do agnosticismo da “miséria da razão”, Althusser deve deixar de lado todos esses problemas decisivos da vida humana. A rígida distinção que ele estabelece entre ciência e ideologia, portanto, vai lhe servir para afastar do domínio da cientificidade e da razão tudo aquilo que escapa aos limites epistemológicos e formalistas em que pretende aprisionar o marxismo. Estreitando o âmbito dessas categorias, Althusser as emprega com o objetivo de mascarar uma atitude neopositivista e agnóstica, que vimos se reproduzir, *mutatis mutandis*, em todos os estruturalistas: a de declarar como “falsos problemas” — resíduos subjetivos em Lévi-Strauss, “doxologia” em Foucault, “ideologia” em Althusser — todos os momentos da realidade que transcendem o formalismo do intelecto e as regras da manipulação. O aparente “rigor científico” esconde assim o radical agnosticismo de Althusser. O terreno abandonado à “ideologia”, à arbitrariedade irracionalista, tem dimensões bastante amplas; é o terreno da dialética objetiva, da história real, das determinações ontológicas do social, do aspecto crítico da razão, dos problemas da ética e do humanismo, da responsabilidade do indivíduo perante a comunidade, da luta contra a alienação e a manipulação etc. etc.

Em consequência desse agnosticismo, Althusser não pode responder às questões essenciais de nosso tempo. Seus conceitos pobres e esquemáticos não são capazes de iluminar uma práxis apropriadora, capaz de quebrar a maciça preponderância da manipulação no capitalismo de consumo e no socialismo burocrático de hoje. Mais que isso: voluntária ou involuntariamente, esses conceitos reforçam uma concepção pseudocientificista da realidade que, no Ocidente e no Oriente, afirma ser possível resolver todos os problemas do homem por meio de uma eficaz manipulação tecnológica. Longe de contribuir para um autêntico renascimento do marxismo, portanto, Althusser contribui para conservar — com vestes “modernistas” — uma concepção inteiramente deformada do

socialismo. Silenciando sobre as questões da democracia socialista, sobre os problemas da luta humanista contra a manipulação burocrática das consciências, Althusser corre o risco de tornar-se o ideólogo de uma tendência conservadora, que não se limita a declarar que o humanismo é um “falso problema” teórico, mas que se empenha em eliminar pela violência dos tanques as possibilidades de um concreto humanismo socialista. Essa conversão de Althusser no ideólogo do neostalinismo, naturalmente, é uma possibilidade ainda puramente teórica. Mas, ao estabelecer hoje suas relações com Althusser, nenhum intelectual sério e responsável pode recusar-se a avaliar essa possibilidade, pelo menos como uma advertência.

POSFÁCIO*

José Paulo Netto

(para Elaine e Ivanete)

Este livro, que agora sai em segunda edição quase quatro décadas depois de seu lançamento, viu a luz, originalmente, no primeiro semestre de 1972 e teve, ainda, uma versão publicada no México¹. Desaparecido das livrarias desde meados dos anos 1970 e com a tradução castelhana praticamente inacessível, porquanto também esgotada, *O estruturalismo e a miséria da razão* tornou-se, para os brasileiros – especialmente para as gerações que ingressaram na vida intelectual depois de 1980 –, uma daquelas citações bibliográficas um pouco que rituais, que se fazem formal e obrigatoriamente pela simples razão de o seu autor ter conquistado merecida e indiscutível relevância no panorama cultural brasileiro nos últimos 30 anos.

Cabe, pois, perguntar se a iniciativa – tomada a meu ver em ótima hora pela *Expressão Popular*, há uma década imersa numa meritória “batalha das ideias” – de reeditar este livro, passados 38 anos, possui algum sentido para além de uma remissão histórica ou de um eventual preito de homenagem a seu autor. A resposta,

* Por valer-se de um largo rol de fontes bibliográficas, em especial críticas, pertinentes às questões tratadas neste *Posfácio*, o autor recorreu exaustivamente a notas que foram apostas ao final do texto. Para evitar que a consulta às notas perturbe a leitura, aquelas que têm direta relevância documental ou significância de outra natureza foram apresentadas com sua numeração precedida por um asterisco e são poucas – é neste caso que o leitor deve interromper a leitura e consultar a nota; quando a numeração é apresentada sem asterisco, a nota é de caráter bibliográfico e sua consulta pode ser postergada sem prejuízo para a compreensão deste *Posfácio*.

decerto, parece-me inequívoca: *O estruturalismo e a miséria da razão* é obra essencial, absolutamente *indispensável* para todos os que não capitulam em face da regressão ídeo-teórica que hoje impera nos círculos intelectuais da sociedade tardo-burguesa e campeia, quase sem limites, nos meios académicos brasileiros. E é como obra *necessária* que deve ser lida, posto que fundamental na batalha contemporânea das ideias; mas acrescento: é obra também *insuficiente*. Penso que, sem ela, encontramos-nos como que desarmados frente à avassaladora maré da cultura regressiva; porém, *apenas com ela* não nos será possível a crítica radical e as proposições superadoras.

As notações que se seguem têm um objetivo muito singelo: dar fundamento a esta resposta acerca da relevância da reedição e da leitura de *O estruturalismo e a miséria da razão* e sumariamente indicar, prosseguindo no espírito deste livro, as linhas gerais do que sinalizo como *cultura regressiva*.

I

Observei, inicialmente, que as referências a *O estruturalismo e a miséria da razão* certamente se devem mais ao reconhecimento intelectual que se creditou a seu autor no decurso dos últimos 30 anos que ao próprio livro, desaparecido em parte pela própria natureza do chamado *mercado de bens simbólicos*, em parte pelos escrúpulos de Carlos Nelson Coutinho, que hesitou por anos a fio em republicar a sua mais importante “obra juvenil”.

Se, por um lado, tais escrúpulos nunca me pareceram fundados e/ou pertinentes (e espero que o leitor dos dias atuais, depois de ter percorrido as páginas de *O estruturalismo e a miséria da razão*, também os considere da mesma forma), por outro lado é mais que compreensível que a referência meio que ritual ao livro venha condicionada pelo prestígio que os anos seguintes conferiram ao seu autor.

Depois que seu ensaio “A democracia como valor universal” — ecoando nitidamente os influxos do à época influente euro-comunismo — foi publicado em 1979², a remissão a Carlos Nelson converteu-se em uma quase obrigação para aqueles que se movimentam no território da (mal) chamada Ciência Política — afinal, com aquele ensaio polémico, o autor abriu entre nós, nomeadamente na esquerda marxista, uma discussão que ainda hoje repercute e reverbera em novas e expressivas contribuições e em mal-entendidos não tão novos mas igualmente expressivos. De qualquer modo, trata-se de um texto cuja ressonância foi indiscutível: não por outro motivo, extratos dele foram coligidos pelo sempre atento Michael Löwy, a partir da quarta edição, na sua antologia, divulgada em vários idiomas, *O marxismo na América Latina*³.

Ao longo da década de 1980, já tornado “cientista político” — rotulação inteiramente imprópria ao autor e que ele, gentil e sabiamente, recusa — e ingressando na vida e na atividade académicas, que se desenvolvem paralelas à sua militância partidária (desvinculado do PCB em 1982, adere depois ao PT⁴), do qual se desliga para integrar o P-Sol), Carlos Nelson prossegue em seu trabalho ensaístico, de que outro exemplo é *A dualidade de poderes*⁵, ganha a cena pública como conferencista de nomeada em eventos académicos e políticos nacionais e internacionais (de que resultam intervenções publicadas em vários volumes coletivos⁶) e tem trabalhos divulgados na América Latina e na Europa. Conquista, em suma, ao fim da década de 1980 e na entrada dos anos 1990, no panorama cultural brasileiro, uma visibilidade incontestável que, desde então, só veio em crescendo.

No processo em que Carlos Nelson se torna um intelectual de projeção, conta muito a sua relação com a obra de A. Gramsci, que, de fato, data ainda dos anos 1960, quando se incumbiu da tradução de *Concepção dialética da história, Literatura e vida na-*

*cional e Os intelectuais e a organização da cultura*⁷. Muito antes do comunista sardo converter-se no butim de que se nutrem ilegítima e alegremente serventários das mais diversas repartições públicas e oficinas ideológicas, Carlos Nelson dedicava a ele especial atenção; este cuidado analítico – aprofundado durante o período em que, na condição de exilado político, viveu na Itália^{*8} – haveria de constituir, na ulterior evolução do nosso autor, não só uma referência teórico-política privilegiada, mas sobretudo um permanente objeto de pesquisa. O primeiro produto específico desta pesquisa foi o estudo introdutório à antologia gramsciana que Carlos Nelson publicou em 1980⁹; tal estudo, já ampliado, constituiria depois o livro *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*¹⁰ – que, após quase uma década, voltaria a ser alvo de uma significativa extensão, em edição que serviria de base para a sua tradução ao italiano¹¹.

Esta contínua reflexão sobre a obra gramsciana expressa-se praticamente em todas as intervenções de Carlos Nelson pós-1980, tanto naquelas especificamente dedicadas ao fundador do *Partido Comunista Italiano*¹² quanto em análises de conjunturas políticas e culturais^{*13}. Mas a culminação desta incansável pesquisa em torno do legado gramsciano veio na abertura dos anos 2000: coube a Carlos Nelson a iniciativa e a responsabilidade da edição, em traduções suas¹⁴, e de Marco Aurélio Nogueira e Luiz S. Henriques, de praticamente toda a obra de A. Gramsci: os seis volumes dos *Cadernos do cárcere*, os dois volumes dos *Escritos políticos* e também os dois volumes das *Cartas do cárcere*¹⁵.

Tão notável empreendimento e o conjunto de análises sobre a formação social e cultural brasileira que atravessa a sua produção ensaística valeram a Carlos Nelson o reconhecimento internacional – seja como “o decano dos estudiosos brasileiros de Gramsci”, seja como aquele que “soube utilizar algumas das principais categorias teóricas gramscianas para interpretar a história política e cultural

do seu país nos últimos decênios”¹⁶. Mas, já antes, o reconhecimento nacional viera nas referências que a ele foram feitas, com respeito e admiração, entre tantos, por Nelson Werneck Sodré, Octavio Ianni, Raymundo Faoro e Alfredo Bosi.

2

A imagem de Carlos Nelson como “gramsciano” é adequada – aliás, não por acaso, ele é vice-presidente da *International Gramsci Society* –, mas tem contribuído para deixar na sombra, em boa medida, a matriz teórica que embasou originalmente a sua formação marxista e, em escala também decisiva, a sua produção intelectual. Com efeito, já nos seus anos de formação em Filosofia, ainda na Bahia, Carlos Nelson lia o teórico que haveria de marcar fundamentalmente a sua relação com a obra de Marx: György Lukács. Sem deixar qualquer margem a dúvidas, é possível afirmar que a *apropriação e a utilização que Carlos Nelson vai realizar dos clássicos do marxismo e da tradição marxista mesma, de inícios dos anos 1960 à primeira metade da década de 1970, é toda ela vinculada pela mediação do pensamento de Lukács*.

De um ponto de vista histórico, parece inteiramente consensual que devemos a Leandro Konder e a Carlos Nelson o trabalho sistemático, nos anos 1960, de trazer a referência lukacsiana à cultura brasileira¹⁷ – na verdade, é impossível estudar a recepção das ideias de Lukács em nosso país sem levar em conta o protagonismo de Leandro Konder e Carlos Nelson¹⁸. No entanto, não tem a mesma evidência o trabalho crítico – literário e filosófico – realizado por Carlos Nelson, de meados dos anos 1960 à primeira metade da década de 1970, sob a direta influência de Lukács. De algum modo, o seu deslocamento da crítica literária e filosófica para a dita Ciência Política, concomitante ao seu giro na direção do pensamento de Gramsci, tem obscurecido aquela dimensão do seu trabalho intelectual.

Decerto seria um equívoco sinalizar, na evolução teórico-política de Carlos Nelson, uma “fase lukacsiana” e uma “fase gramsciana”. O próprio Carlos Nelson, reiteradas vezes, em conferências e debates, tem insistido – e não há nenhum motivo para questionar esta insistência – em que, para ele, nunca se colocou a alternativa *Lukács ou Gramsci*; antes, ele terá escolhido a combinatória *Lukács e Gramsci*: entende Carlos Nelson que, no que diz respeito à esfera da política, o pensamento de Lukács contém limitações de que não enferma o pensamento de Gramsci; porém, entende ainda a possibilidade de uma “integração dialética” de ambos¹⁹. Está claro que uma tal “integração dialética” não se processa (se, a meu juízo, se processar) sem problemas: não só há diferenças, mas verdadeiras colisões entre a ontologia social formulada por Lukács e o substrato filosófico das concepções de Gramsci – mas também está claro que Carlos Nelson, com sua sensibilidade crítica, não minimiza tais problemas²⁰. E está igualmente claro que, quando retoma temáticas crítico-literárias, mesmo já tendo incorporado decisivamente o legado gramsciano, Carlos Nelson conserva (igualmente de modo crítico) a sua inspiração lukacsiana – prova-o, nitidamente, o último livro que publicou sobre a temática²¹. Tudo isto me permite inferir, creio que sem violentar o caráter unitário da evolução e da obra de Carlos Nelson, que tal unidade quer se alimentar de uma diferenciada remissão marxista: aos fundamentos teórico-filosóficos e à alta cultura caberia a matriz lukacsiana, à cultura em sentido largo e à esfera estritamente política caberia a referência gramsciana, ambas tomadas crítica e criadoramente.

Isto posto, insisto no fato de a atividade crítica (literária e filosófica) de Carlos Nelson anterior à sua intervenção no domínio teórico-político estar injustamente obscurecida. Constituem as peças centrais desta atividade, exercitada sob *direto* influxo lukacsiano, dois livros: *Literatura e humanismo* e *O estruturalismo e a miséria da razão*.

O primeiro deles²² revelou ao país um crítico cuja estreia em livro, aliás precoce (os ensaios que compõem o volume foram escritos antes do autor completar 23 anos), oxigenava a análise literária brasileira e trazia ao debate questões inovadoras. Ademais de um largo ensaio sobre a estética lukacsiana (tematizando o *realismo* como a sua categoria central) e de uma aproximação bastante peculiar ao pensamento de Sartre – nos quais a argúcia estética e filosófica do jovem crítico se mostrava nitidamente –, dentre os textos de crítica literária avultavam belos estudos sobre Dostoiévski e Semprun e, especialmente, um original e criativo trato da obra romanesca de Graciliano Ramos. A contribuição de Carlos Nelson a uma *nova* abordagem do universo do autor de *São Bernardo* – na qual umas poucas cedências a sugestões de L. Goldmann não ferem a substantividade da inspiração lukacsiana – acabou por se tornar um dos mais exitosos e acabados exemplos da crítica literária marxista no Brasil²³: quem pretende um conhecimento da estrutura do romance de Graciliano não pode passar por alto peça analítica de tal quilate²⁴.

Aliás, a excepcional qualificação de Carlos Nelson para a análise da estrutura romanesca, que veio reafirmada na sua plena maturidade pelos estudos publicados no antes citado *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX*, apareceu já inteiramente consolidada na sua contribuição, na entrada dos anos 1970, ao volume coletivo *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*²⁵. Este contributo, um ensaio sobre Lima Barreto, tornou-se, tanto quanto o tratamento oferecido a Graciliano, material de consulta obrigatória para críticos e historiadores literários – seja pela abordagem imanente da obra romanesca de Lima, em especial d’*O triste fim de Policarpo Quaresma* (na qual Carlos Nelson toma como criativa chave de análise a *bizarria*, tal como posta por Lukács), seja pela inovadora interpretação da peculiaridade histórica da inserção sociopolítica dos escritores

na nossa sociedade (a partir da também lukacsiana indicação do *intimismo à sombra do poder*).

No nível crítico-filosófico, a maior prova do talento de Carlos Nelson oferece-a *O estruturalismo e a miséria da razão*, livro que — verdadeiro *tour de force* para um intelectual que ainda não chegara aos 30 anos de idade (a primeira redação do texto é de 1969/1970, com a sua forma definitiva concluída em julho de 1971, ou seja: trata-se de livro escrito entre os 27 e os 28 anos)²⁶ — só agora co-nhece a sua segunda edição.

A conjuntura em que *O estruturalismo e a miséria da razão* foi redigido e publicado era asfixiante: o terrorismo estatal estava a pleno vapor, a coberto da ignomínia do Ato Institucional nº 5, que mudou a natureza do regime instaurado pelo golpe de 1964. Após cerca de quatro anos de paradoxal hegemonia cultural da esquerda sob uma ditadura reacionária²⁷, o fascistizado regime do 1º de abril direcionou a sua grosseira ferocidade também para a intelectualidade que até então não capitulara frente ao arbítrio e ao obscurantismo. *A razão* nas instituições universitárias veio em fins de 1969 e foi melhor operacionalizada pelo ominoso Decreto-Lei nº 477 — para descrever o quadro cultural vigente na entrada da década de 1970, um intelectual delicado como Alceu de Amoroso Lima não encontrou outro qualificativo senão o de *vazio*.

No terreno específico da filosofia, refletia-se bem aquele estado de coisas deprimente porque, se desde o primeiro momento do golpe, o *Instituto Brasileiro de Filosofia* o respaldara, na sequência do AI-5 os filósofos e professores de Filosofia mais qualificados e recém-ingressados na sua maturidade, dispostos e habilitados a prosseguir na pesquisa crítica, foram simplesmente alijados de seus postos acadêmicos pela sanha ditatorial — são emblemáticas, aqui, as perseguições sofridas por pensadores como Gerd Bornheim, em Porto Alegre, José Arthur Giannotti e Ruy Fausto, em São Paulo, e José Américo Pessanha, no Rio

de Janeiro. Com perdas de tamanha profundidade, o que restou de inteligência filosófica nas universidades ficou à espera de tempos melhores (para retomar a canção de Chico Buarque, tratou de guardar-se “para quando o carnaval chegar”) e, sem querê-lo, deixou em aberto um espaço significativo, que logo foi ocupado: se as primeiras expressões estruturalistas entre nós vêm de 1966/1967 — quando Otto Maria Carpeaux já advertia que *o estruturalismo é o ópio dos literatos*²⁸ —, nos anos imediatamente seguintes registra-se uma maré-montante de correntes estruturalistas de matizes diversos, que invadiram praticamente todos os departamentos de Ciências Humanas e Sociais.

A adesão ao estruturalismo galvanizou a intelectualidade acadêmica, envolvendo desde pesquisadores sérios aos oportunistas de ocasião e de sempre — assim, não só a filosofia, mas a crítica literária, a linguística, as ciências sociais tornaram-se o coto de caça da “estrutura”, com o florescimento, inclusive, de uma espécie de “marxismo legal-acadêmico” (ecoando, em especial, a contribuição althusseriana). Se se leva em conta a constituição, à época, de um mercado *nacional* de bens simbólicos, colada ao erguimento de uma *indústria cultural* monopolizada e centralizada²⁹, ambos integrando a intelectualidade acadêmica, torna-se compreensível que as correntes estruturalistas tenham se convertido, então, numa espécie de senso comum do mundo letrado — e senso comum sem oposição ou dissensão expressiva³⁰.

Com efeito, a maré-montante estruturalista, no Brasil, moveu-se com olímpico desprezo das críticas (Sartre, Goldmann e Lefebvre) que já eram bastante conhecidas a seus mais evidentes equívocos e a seus cacoetes mais grosseiros. E poucos, muito poucos, tiveram condições e desassombro para enfrentá-la — entre os raros intelectuais que se dispuseram a remar contra a corrente, recordem-se os nomes de José Arthur Giannotti e, da cadeia onde pagava por um “crime político”, Caio Prado Jr.³¹. É precisamente

neste quadro que *O estruturalismo e a miséria da razão* sai à luz — o que, por si só, diz da coragem intelectual de seu autor.

3

O estruturalismo e a miséria da razão é tributário de fundamentais determinações teórico-metodológicas lukacsianas: é obra de um discípulo (como, aliás, Carlos Nelson se reconhece na dedicatória que abre o livro). Mas se trata mesmo de um *discípulo*, não de um simples seguidor ou epígono — ou seja: é obra de um intelectual que, incorporando a perspectiva teórico-metodológica explorada pelo “mestre” e suas conquistas analíticas, desenvolve a partir delas uma *crítica original* sobre um complexo de problemas que, até então, estivera fora de uma consideração similar. Neste sentido, o trabalho do “discípulo” é criativo e inovador; mais: pode ser tomado como autêntica e legítima continuação do trabalho do “mestre”. Se é verdade que sem este não haveria aquele, é igualmente verdadeiro que o “discípulo” (tal como aqui se o entende) oferece à tradição teórico-crítica em que se inscreve contributos essenciais e inéditos.

A filiação lukacsiana de *O estruturalismo e a miséria da razão* é expressamente assumida pelo seu autor, que se remete explicitamente aos núcleos teórico-críticos de *A destruição da razão* e às formulações do “último Lukács”, nomeadamente às ideias que o pensador húngaro adiantava, à época, acerca da ontologia do ser social — e que Carlos Nelson só podia recolher esparsamente, em depoimentos e entrevistas de Lukács, uma vez que a obra conclusiva do itinerário lukacsiano ainda não fora publicada³².

Este é um aspecto essencial de *O estruturalismo e a miséria da razão*, que singulariza o trato do estruturalismo operado por Carlos Nelson: é medular na sua crítica de fundo ao pensamento estruturalista a tese de que este (como, aliás, todas as versões do pensamento neopositivista) tem por substrato a liquidação da di-

menção ontológica na análise dos seus objetos; substantivamente, *a crítica de Carlos Nelson às matrizes estruturalistas incide na auto-nominação que promovem da epistemologia em relação à ontologia, conduzindo, no limite, à eliminação desta* (com o que, decorrentemente, se suprime a possibilidade de apreender concretamente a *historicidade* dos processos sociais). Exatamente aqui comparece o constitutivo central da elaboração de Carlos Nelson: desconhecimento das formulações da então inédita *Ontologia do ser social*, apoiado apenas em sumárias e episódicas indicações lukacsianas, ele foi capaz de conduzir uma operação crítico-analítica inteiramente consequente com o espírito do último Lukács³³.

Mas esta operação crítico-analítica, sustentada no caráter ontológico que Lukács corretamente atribuiu à teoria social de Marx, funda-se ainda noutra pilar: a categoria de *decadência ideológica* — tão pouco compreendida e desprezada inclusive por pensadores do porte de um Sartre —, que Lukács extraiu de Marx já nos anos 1930³⁴ e que está na base das concepções desenvolvidas pelo filósofo húngaro em *A destruição da razão*. Nesta obra ciclópica e polémica, Lukács privilegia a contraposição entre razão e irrazão³⁵ e demonstra que o moderno irracionalismo (cujos suportes são lançados por Schelling, mas cuja instauração cabe mesmo a Nietzsche), terminando por abrir o caminho ideológico para o horror nazista, fornece uma resposta evasivista em face da realidade histórico-social — e a evasão diante dos dilemas histórico-sociais mais decisivos é um traço peculiar ao pensamento decadente.

Estes são, expressamente, os débitos fundamentais de Carlos Nelson para com seu “mestre” Lukács. Mas, a partir deles, sobrelavam os desenvolvimentos formulados pelo “discípulo”. A originalidade de *O estruturalismo e a miséria da razão* é cristalina e pode ser verificada em dois níveis claramente articulados: em primeiro lugar, na crítica ao racionalismo formal, com a introdução da categoria de *miséria da razão*; em segundo lugar, estabelecendo a

relação entre a *razão miserável* e a *ideologia da segurança* (temáticas específicas dos capítulos I e II deste livro).

A categoria de *miséria da razão* é uma elaboração pessoal de Carlos Nelson. Como se sabe, *nA destruição da razão*, Lukács não opera suficientes discriminações ídeo-teóricas no campo da razão, de modo que permanece sem tratamento uma importantíssima vertente do pensamento ocidental moderno que, embora sendo formalmente racionalista, de fato capitula em face da realidade, aceitando a sua *imediateidade* (isto é, a sua aparência reificada) e assumindo, como se fora implicação necessária do caráter relativo de todo conhecimento, um relativismo que reduzida no agnosticismo social: trata-se das correntes positivistas e neopositivistas – nas quais o capitulacionismo em face da realidade quase sempre se assegura à base do epistemologismo³⁶. As formulações de Carlos Nelson sobre a *razão miserável*, que, certamente, recuperam crítica e seletivamente um largo legado intelectual – que arranca de Hegel (com a notável distinção, apresentada no prefácio à primeira edição da *Ciência da lógica*, entre *Verstand* e *Vernunft*), passa pelos problemáticos Lukács e Korsch de 1923 e vem desaguar em alguns representantes da “escola de Frankfurt”³⁷ e em pensadores influenciados diretamente por Marx, como Lefebvre e Goldmann) – tais formulações são inovadoras e criativas, esclarecendo sobretudo a *relação de complementaridade* entre racionalismo formal e irracionalismo moderno na cultura própria ao capitalismo do século 20 (ou, se se quiser, ao capitalismo dos monopólios em sua plena maturidade, que, para Carlos Nelson, configura o “capitalismo manipulatório”), cultura que é expressão inequívoca da decadência ideológica. Esta relação de complementaridade, Carlos Nelson descobre-a na *função ideológica* que moderno irracionalismo (a “destruição da razão”) e racionalismo formal (a “razão miserável”) desempenham como constitutivos da cultura burguesa no marco das tensões, oscilações e contradições da sociedade comandada

pelo capital: entre a “angústia” e a “segurança”, operam como constelações ídeo-teóricas sobre as quais se erguem “concepções de mundo” conservadoras/estabilizadoras da ordem.

O *estruturalismo e a miséria da razão* não se detém, todavia, no que Carlos Nelson designou como a “análise da gênese histórico-filosófica do estruturalismo”. Se esta análise é imprescindível, a exigência especificamente teórico-filosófica requer mais: requer ainda o exame imanente e sistemático das elaborações estruturalistas (o exame interno do “discurso teórico-filosófico”) – e este é o objeto dos capítulos III, IV e V do livro que está nas mãos do leitor. Sem concessões ao sociologismo (ou a qualquer outro tipo de reducionismo), a argumentação de Carlos Nelson avança para apreender os nexos internos do pensamento estruturalista e suas efetivas e mediadas conexões com a realidade histórico-social de que é constituinte e componente indescartável. O passo inicial deste percurso analítico compõe o capítulo III e se complementa no item 1 do capítulo IV: vinculam-se dialeticamente o brilhante excuro sobre linguagem, práxis e razão, a esclarecedora análise do trânsito do neopositivismo ao estruturalismo e a ousada crítica a Lévi-Strauss.

Até esta altura, *O estruturalismo e a miséria da razão* revela a sua força e a sua atualidade – mais exatamente, os traços que respondem pela sua consideração como livro a ser *necessariamente* compulsado nos dias correntes. Daí em diante, ou seja: os itens 2 e 3 do capítulo IV, bem como o capítulo V, fica clara a *insuficiência* do texto.

Esclareçamos para evitar mal-entendidos: a meu juízo, o exame crítico a que Carlos Nelson submete o pensamento de Foucault e Althusser – e de um autor efetivamente menor, mas influente, como Barthes – não contém nenhum equívoco. As suas análises, todavia, estão limitadas porque o material sobre o qual operou a sua crítica é também limitado: Althusser e Foucault prossegui-

ram em sua atividade intelectual num arco temporal mais amplo e produziram textos que assinalaram inflexões em sua evolução ídeo-política. Basta lembrar que Althusser (cuja vida intelectual foi brutalmente interrompida pela tragédia pessoal de que todos temos notícia)³⁸, ao tempo em que Carlos Nelson escrevia, ainda não dera à luz a *Réponse à John Lewis* (1972), *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1973), *Éléments d'autocritique* (1974), bem como alguns textos de *Positions* (1976)³⁹; nestes materiais, em maior ou menor medida, encontram-se elementos ausentes nos textos analisados por Carlos Nelson⁴⁰. No que toca a Foucault, a questão é ainda mais complicada, posto que ele tenha não só escrito e editado abundantemente depois de 1969 – ano da publicação d'*Arqueologia do saber* que, com *As palavras e as coisas* (1966), é objeto da crítica de Carlos Nelson – como, sobretudo, que ele tenha incorporado ao seu universo intelectual, ampliando-o sensivelmente, autores e temas ausentes em sua produção até fins dos anos 1960. Textos diferenciados e fundantes do que se poderia designar como “foucaultianismo” – como *Surveiller et punir*, *Microfísica do poder* e os três volumes da *Histoire de la sexualité*, ademais dos *Dits et écrits*⁴¹ – obviamente não podiam ser considerados por Carlos Nelson. Esta ampliação do universo intelectual de Foucault foi necessariamente coetânea a indiscutíveis giros na sua reflexão, que conformaram, a partir dos anos 1970, um novo perfil deste pensador – que, é claro, não foi analisado por Carlos Nelson.

Em resumo: a crítica a que, em *O estruturalismo e a miséria da razão*, são submetidos os textos de Althusser e Foucault não dá conta do conjunto da obra de ambos. Isto não significa que tal crítica possa ser desconsiderada: ao contrário, deve ser necessariamente levada em conta se se quiser compreender a *totalidade* do pensamento dos dois autores – contudo, e também necessariamente, há que sublinhar os seus limites: apenas com ela não se compreenderá

o inteiro percurso teórico-filosófico e ídeo-político de Althusser e, especialmente, de Foucault. Ademais, há que lembrar que o interesse de Carlos Nelson em relação aos estruturalistas foi, obviamente, seletivo: sua abordagem incide sobre aqueles (Althusser e Foucault) que mais diretamente impactavam o campo da tradição marxista e, nomeadamente, o “marxismo legal” que começava a se constituir no Brasil – eis o que explica, penso, que ele não se tenha detido sobre autores cuja relevância tornou-se muito mais flagrante no decurso dos anos 1970 (parece-me o caso específico de Lacan), nem, ainda, sobre os rebarmentos do estruturalismo para além da França (em especial, nos Estados Unidos, onde, na transição dos anos 1960 aos 1970, figuras francesas de proeminência como Derrida já desfrutavam de prestígio⁴²).

Tais limitações de *O estruturalismo e a miséria da razão*, que hoje se revelam evidentes e mostram a sua insuficiência, não podem ocultar a sua força: nas páginas de Carlos Nelson que o leitor acabou de percorrer, está realizada uma exemplar crítica ontológica que não fere apenas as bases do pensamento estruturalista – *trata-se de crítica sem a qual é impensável o tratamento rigorosamente marxista (e lukacsiano) de correntes teórico-filosóficas e ídeo-políticas que se desenvolveram depois do estruturalismo*.

4

Em obra fartamente documentada, François Dosse observa que a explosão de maio de 1968 favoreceu decisivamente o pensamento estruturalista. Escreve ele: “Os estruturalistas eram, em sua maior parte, marginais até 1968. A contestação estudantil de maio, a modernização da universidade, a implosão da Sorbonne, vão permitir-lhes realizar a desejada penetração num mundo universitário, no qual fazem a sua entrada maciça”. E anota: “Se existe ambigüidade sobre as consequências do evento-68, no plano teórico, não é esse o caso no plano institucional: o estruturalismo

como movimento de natureza autocrítica⁴⁸ —, há algo de flagrantemente novo na reflexão althusseriana: o esforço para abandonar o *teoricismo* que marcou a sua produção anterior. Praticamente todos os analistas de sua obra ressaltam que esta tentativa (obviamente marcada pela experiência de 1968, quando Althusser manteve um distanciado e prudente silêncio em face da explosão de maio) tem seu ponto de arranque no célebre ensaio sobre os aparelhos ideológicos de Estado (que veio à luz em 1970⁴⁹), no qual reverberam ecos gramscianos. Dosse chega mesmo a afirmar que, neste texto, definidor de “um vasto programa de pesquisa”, Althusser abre o passo a um deslocamento em que transita “de um ponto de vista puramente teórico, especulativo, para uma consideração da ‘análise concreta de uma situação concreta’”⁵⁰ — mas este esforço não se expressou em nenhuma elaboração analítica do próprio Althusser, revelando-se antes como uma petição de princípio; neste deslocamento, contudo, havia uma abertura de Althusser para muito mais que “práticas teóricas” — em especial, as práticas institucionais (das quais aquelas próprias da instituição escolar seriam amplamente destacadas⁵¹).

E o último trabalho significativo de Althusser, de 1978, é uma clara implicação de tal deslocamento: constitui uma intervenção que destoa completamente do teorismo anterior — trata-se da reunião, em um opúsculo intitulado *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*⁵², de artigos publicados em *Le Monde* (abril de 1978). Neste conjunto textual, Althusser, reafirmando a sua discreta crítica ao estalinismo (um “desvio”), já esboçada na *Resposta a John Lewis*, enfrenta a problemática efetiva do PCF, questionando não só a sua estrutura organizacional mas, sobretudo, a sua natureza institucional e suas práticas excludentes em relação à militância. Nunca, até então, Althusser se manifestara tão nítida e expressamente sobre a prática política concreta do seu partido⁵³ — e com incidências sobre o conjunto

é o grande beneficiário do movimento de contestação⁴³. Esta conclusão parece inteiramente legítima e nada mais emblemático dela que o ingresso do “marginal” Foucault no *Collège de France* (2/12/1970)⁴⁴.

De fato, nos anos imediatamente posteriores ao maio de 1968, os estruturalistas dominaram a cena intelectual francesa. Pelo menos até meados da década seguinte, o pensamento estruturalista, nos seus diversos matizes — mas, basicamente, nas vertentes althusseriana e foucaultiana, aliás compatíveis e complementares —, hegemonizou a cultura acadêmica francesa e, no exterior da França, da cultura francófila e francófona⁴⁵. Os dilaceramentos ídeo-políticos dentro do campo estruturalista (exemplificados, por exemplo, nos rumos da revista *Tel Quel*, de Philippe Sollers, que transita para o maoísmo) não põem em questão esta hegemonia, que, porém, será logo (a partir de meados dos anos 1970) erodida por razões e motivos de outra natureza — não é por acaso, aliás, que tal hegemonia acabará por configurar o que Dosse designa como “o canto de cisne” do estruturalismo.

Estes anos de hegemonia estruturalista terão em Althusser e Foucault seus “mestres pensadores”. Na abertura da década de 1970, inicialmente o proscênio caberá a Althusser. O Althusser deste período *não alterará substancialmente as suas concepções teórico-metodológicas* — por isto, as críticas fundamentais que lhe são dirigidas em *O estruturalismo e a miséria da razão* permanecem válidas: no seu pensamento, a dissolução das determinações ontológicas em proveito do epistemologismo não sofrerá alterações; ao contrário, elas se consolidarão (rebatendo na produção de Dominique Lecourt e Pierre Raymond⁴⁶), simultaneamente ao espraio do movimento da influência althusseriana para o campo da antropologia (Emmanuel Terray e, em especial, Marc Augé⁴⁷).

No entanto, ademais de um discreto e formal distanciamento das correntes estruturalistas — que alguns autores interpretarão

das suas ideias, já que me parece correto dizer que, “na medida em que suas reflexões sobre as questões de organização afetam o problema medular das relações entre teoria e prática, concluímos que, neste domínio, Althusser alcança um ponto de não retorno em face de seu anterior teoricismo”⁵⁴. Sua tragédia pessoal impediu-o de dar (ou não) consequência a este giro; de qualquer forma, ele oferece elementos de problematização para a conclusão política a que Carlos Nelson chega em *O estruturalismo e a miséria da razão*: “... sua conversão no único filósofo marxista francês ‘oficial’ [é] sintoma de que o caráter direitista ou conservador do pensamento de Althusser — já evidente no plano especificamente teórico — poderá rapidamente converter-se também numa realidade prática e política”⁵⁵. Certamente que, se pudesse levar em conta *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*, Carlos Nelson reconsideraria esta prospeção.

Portanto, a meu juízo, a insuficiência de *O estruturalismo e a miséria da razão*, no que toca à análise de Althusser, reside em não dar conta — explicavelmente, por razões que já se indicou — do itinerário ídeo-político do Althusser posterior a 1970. Diversa é a insuficiência no que diz respeito a Foucault — aqui, a questão é mais complexa.

Um bom número de críticos qualificados distingue, no conjunto da obra foucaultiana, diferentes momentos evolutivos⁵⁶; apesar dos seus distintos quadros analíticos, há um consenso entre eles: *A arqueologia do saber* (1969) assinala o fim de um estágio no processo constitutivo do pensamento de Foucault, que ganha, especialmente após a “implosão da grade althusseriana”⁵⁷, uma formidável influência sobre a cultura francesa (e não só). Ora, independentemente da apreciação que se faça sobre as clivagens encontráveis na obra de Foucault, o que é factual consiste em que o mais ponderável — sob todos os aspectos — da produção foucaultiana é posterior ao livro de 1969; isto significa que a crítica de

Carlos Nelson, vazada em *O estruturalismo e a miséria da razão*, incide tão somente sobre o “primeiro Foucault”, não recobrando a essencialidade do trabalho do autor da *História da loucura*. E, com efeito, fica fora do campo textual da crítica de Carlos Nelson toda a reflexão que Foucault desenvolve a partir do seu ingresso no *Collège de France*. Numa palavra: o leitor de *O estruturalismo e a miséria da razão* não encontra aqui nada que vá além do “momento arqueológico” que Foucault encerraria em 1969.

Como já indiquei sumariamente, há fontes que permitem ir bem adiante na crítica a Foucault (cf. as notas 41 e 42). Entretanto, na bibliografia disponível, a linha analítica inaugurada por Carlos Nelson não teve maiores desenvolvimentos, exceto no caso do trabalho de Mavi Rodrigues⁵⁸. Pesquisadora rigorosa e disposta à polêmica, Rodrigues dedicou ao conjunto da obra de Foucault uma crítica radical que, embasada explícita e justamente em *O estruturalismo e a miséria da razão*, procura dar conta do inteiro Foucault, da *História da loucura* ao terceiro volume da *História da sexualidade*. Formulando ideias que colidem com a maioria das interpretações correntes, ela sustenta o caráter sistemático e unitário do pensamento foucaultiano — sem prejuízo das suas metamorfoses — e conclui que Foucault, sempre na fronteira entre a *destruição* e a *miséria da razão*, realizou uma operação ídeo-teórica específica, consistente em “celebrar o irracional por meio de uma desconstrução racionalista formal da Ratio Moderna” e, com isto, abriu o caminho à pós-modernidade⁵⁹.

Se a análise de Rodrigues for essencialmente correta — e a mim me parece que é, à parte elementos adjetivos —, seu trabalho tem, em relação a *O estruturalismo e a miséria da razão*, uma dupla significação: primeiro, demonstra a necessidade (a força e a atualidade) da crítica de Carlos Nelson para a consideração totalizante de Foucault; segundo, constitui uma contribuição indispensável para superar os limites (a insuficiência) daquela crítica.

Escapa aos limites deste posfácio a referência aos desdobramentos e deslocamentos ocorridos no interior do campo estruturalista durante e após a sua hegemonia intelectual⁶⁰. Importa, porém, sublinhar com a máxima ênfase que a dominância estruturalista, com suas características imanentes, contribuiu com força para infletir vetores nucleares que até então incidiam vigorosamente no pensamento francês, operando com nítidos rebatimentos na conformação da cultura que a sucedeu. Tais características podem ser resumidas em três traços medulares do pensamento estruturalista, que se inscreveram determinantemente no pensamento francês desde então: 1. *o deslocamento de Hegel em favor de Nietzsche (e Heidegger)*; 2. *a dissolução da ideia de verdade e 3. uma historicização categorial que cancela toda referência ao universal*⁶¹. Mais adiante nos encontraremos com esta herança estruturalista.

O refluxo do pensamento estruturalista, visível a partir da segunda metade dos anos 1970, cedendo lugar ao mal chamado “pós-estruturalismo”⁶², foi sem dúvidas um fenômeno marcante: o pensamento francês posterior distingue-se radicalmente do que foi o espírito francês dos anos 1960 e autores que estiveram na base da dominância estruturalista são bastante críticos em relação ao que a sucedeu⁶³. Com efeito, na abertura dos anos 1960, tudo indicava que Sartre vocalizava um sentimento generalizado na cultura francesa ao afirmar que “o marxismo, como quadro formal de todo pensamento filosófico de hoje, é insuperável”⁶⁴. Mas o que Sartre não levava em conta, seu opositor Raymond Aron (que, precisamente, seria entronizado como grande pensador na sequência do maio de 1968) perceberia com sensibilidade: “A *intelligenzia* dos anos 1960 tinha por deus não mais o Sartre do pós-guerra, mas uma mistura de Lévi-Strauss, Foucault, Althusser e Lacan”⁶⁵ — e esta não era uma diferença qualquer. Nos anos seguintes ao turbilhão de 1968, tal diferença viria à tona e haveria

de configurar, no espaço público, entre outras mutações, o eclipse do *intellectual universal*, obscurecido pelo *intellectual específico* — de que a ilustração mais emblemática é o caso da ressonância de Sartre em paralelo à ascendência da referencialidade de Foucault.

Ao observador mais atento o que não escapa é que o refluxo do pensamento estruturalista representou, visto à distância que permite uma perspectiva mais abrangente, um momento de transição no sentido da inflexão mencionada linhas acima, para a qual ele, objetivamente, colaborou: a transição à emersão do que viria a ser designado como pós-modernidade — e, nesta transição, um giro extraordinário, surpreendente até mesmo para os corifeus do estruturalismo: *um violento giro à direita*. Na cultura francesa, a segunda metade dos anos 1970 assistirá ao fulgor dos *novos filósofos* — formuladores midiáticos de um pensamento nítido e expressamente restaurador que, à diferença do conservador ilustrado (R. Aron), se propõem a ser o batalhão de choque da guerra ideológica contra *todo* o pensamento da esquerda, tal como o documentam duas obras típicas deste período: *La cuisine et le mangeur d'hommes* (1975), de André Gluksmann⁶⁶ e *La barbarie à visage humain* (1977), de Bernard-Henri Lévy, ambos ex-maoístas, antes “campeões da adesão mística ao *grande timoneiro*... [que] descobrem então o discreto charme do liberalismo”⁶⁷. Este giro à direita tem raízes já no pré-68, como o mostra um *aromiano* como Winock⁶⁸; porém é notável, nele, a presença de protagonistas que, nos eventos de 1968, exibiam um extremado radicalismo esquerdista⁶⁹ (ainda que, note-se, nem todos os *novos filósofos* disponham desse episódio no seu currículo). A novidade ídeo-política é aqui indiscutível: se mesmo entre os estruturalistas não-marxistas havia um denominador comum anticapitalista (talvez seja possível verificar, neles, a reiteração daquela epistemologia “de direita” justaposta a uma ética “de esquerda” de que falava Lukács), os *novos filósofos* rompem expressamente com ele: agora, trata-se de prioritariamente

defender a ordem burguesa em nome da “liberdade”, inclusive porque é ela que se mostra a mais adequada para o combate ao “totalitarismo” — leia-se: ao socialismo, não só identificado como a experiência soviética, mas como derivação necessária das ideias de Marx⁷⁰.

Esta profunda viragem à direita, que não envolveu os principais corifeus do estruturalismo, agora nos castelos de prestigiados nichos acadêmicos, foi frequentemente analisada como resultante do impacto causado na França pela divulgação d’*O arquipélago Gulag*, de Solzenitsyn⁷¹ — é evidente que se trata de explicação falaciosa: as “revelações” de Solzenitsyn eram conhecidas de há muito e intelectuais de esquerda (como, por exemplo, marxistas de inspiração trotskista) que as tomavam a sério operaram a crítica ao estalinismo e sua continuidade sem, com isto, se tornarem necessariamente trãnsfugas ou renegados — não se puseram a questão de escolher entre Stalin e Joana d’Arc, como o fizeram G. Lardreau e C. Jambet em seu *L’Ange* (desnecessário dizer da opção pela santa)⁷².

Esta viragem envolveu, também na sequência dos eventos de maio de 1968, um outro território: o da história. O Foucault d’*A arqueologia do saber* impacta fortemente alguns autores ligados ao marco da tradição da revista *Annales*, criada em 1929 por Marc Bloch e Lucien Febvre e matrizadora da pesquisa histórica francesa mais significativa⁷³. Este impacto, especialmente visível nas formulações de Paul Veyne, mas também nas de Emmanuel Le Roy Ladurie (embora, no caso deste, seja marcante o influxo de C. Lévi-Strauss)⁷⁴, tem por resultado uma ruptura com as concepções fundantes de Bloch e Febvre (e também de F. Braudel); sob a influência estruturalista, articula-se a “nova história”, que haverá de apresentar-se como *uma máquina de guerra contra o pensamento dialético*⁷⁵. É nesta atmosfera que um historiador assumidamente reacionário, Philippe Ariès⁷⁶, até então pouco valorizado, ganha

saliência e que o giro à direita de historiadores franceses adquire caráter emblemático com a evolução de um ex-estalinista, François Furet, convertido ao “credo democrático” nos anos 1960 e autor de vários estudos sobre a Revolução Francesa⁷⁷ — estudos nos quais a interpretação da revolução se altera ao sabor das variações ideológicas do autor, que, arrancando de um Marx estalinizado, termina nos braços de Alexis de Tocqueville e Augustin Cochin⁷⁸.

Esta referência à franca direitização da cultura francesa, seja no domínio da filosofia, seja no da história, deve ser tomada apenas como indicadora do novo *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) que emerge a partir de meados dos anos 1970 e que será responsável pelo aviltamento e a degradação de boa parte da produção ideológica e da publicística francesas das duas últimas décadas, que tem canonizado, com especiais recursos midiáticos, verdadeiros casos de delinquência intelectual⁷⁹. Mas a sua referência necessária não pode conduzir uma indevida generalização — de fato, se se infltiu uma linha de força progressista que vinha da Libertação e se se abriu uma quadra histórica em que a *decadência ideológica* iria alcançar uma profunda extensão, nem por isto a elaboração filosófico-teórica francesa deixou de apresentar, em diferentes quadrantes ideológicos e políticos, vetores de continuidade com a sua tradição anterior, progressista, humanista e de alto nível, seja com pensadores maduros (P. Ricoeur, P. Bourdieu), seja com intelectuais mais jovens (P. Tort, D. Bensaid). Contudo, a tendência dominante, desde meados dos anos 1970, não é esta.

E não só na cultura francesa: a *decadência ideológica*, subjacente ao novo *espírito do tempo*, não tem fronteiras nacionais e envolve o conjunto do mundo ocidental; a verdade é que nos cinco anos que vão de 1974 a 1979, tudo mudou dramaticamente na Europa e nos Estados Unidos, impondo-se um conservadorismo cada vez mais beligerante” — constata um analista latino-americano que, tratando a seguir a “década de 1980 como uma era de conservadorismo”,

conclui: “eis aí o grande triunfo da burguesia imperialista”⁸⁰ (e esta conclusão, como se verá adiante, tem toda razão de ser). Esta apreciação está longe de ser um juízo isolado; vários estudiosos, a partir de perspectivas teóricas distintas, verificam e analisam a maré-montante conservadora e direitizante (quando não francamente de direita, abertamente regressiva) em que submerge a cultura dos últimos 30 anos em praticamente todo o mundo⁸¹.

6

O novo *espírito do tempo* encontrará a sua formulação mais conhecida precisamente num texto de 1979: *A condição pós-moderna*, de J.-F. Lyotard⁸² – tendências epistemológicas gestadas há muito, resgates seletivos do neopositivismo e a herança do estruturalismo confluem neste pequeno ensaio que, em especial graças à mediação cultural própria da França pós-68 (e, em seguida, de praticamente todo o mundo ocidental), para muitos estratos intelectuais se tornou fundacional. Mas há que se ressaltar que as expressões do pensamento pós-moderno não nascem em 1979, como já o demonstrou uma acreditada documentação⁸³; ademais, no seu eclético substrato comparecem autores e linhagens intelectuais que de longe antecederam o *espírito do tempo* que ela encarna⁸⁴. É, porém, seguramente a partir do livrinho de Lyotard que o pensamento pós-moderno assume o primeiro plano na cultura do Ocidente capitalista, irrompe nos domínios do saber, invade as manifestações estéticas, contagia as práticas políticas e, nas duas décadas seguintes, constituirá um campo teórico diferenciado e desencadeará a produção de uma bibliografia enorme, muito mais apologetica que crítica⁸⁵.

Os analistas mais críticos procuraram vincular o *espírito do tempo* expreso pelo pensamento pós-moderno às transformações econômico-políticas e societárias operadas no mundo a partir dos anos 1970 – num esforço de que o resultado mais conhecido foi o

alcançado por Harvey⁸⁶. Consideradas na sua inclusividade, tais mudanças operaram, sem quaisquer dúvidas, uma inteira reconfiguração da ordem do capital, sem eliminar (antes, recolocando-as em novos patamares e aprofundando-as) as suas contradições elementares e a sua dinâmica essencialmente exploradora; a reconfiguração então implementada e ainda em curso veio e vem exponenciando, no nível econômico, a sua tendência a concentrar polarizadamente riqueza e pauperismo, no nível social a barbarizar a interação humana, no nível político a acentuar a antidemocracia e, em relação ao meio ambiente, a sua destrutividade – características do capitalismo contemporâneo, emergente a partir de meados dos anos 1970, que a retórica da “globalização” oculta e mistifica⁸⁷.

Estas transformações não sinalizam um processo evolutivo “natural” da sociedade burguesa. Constituem, a partir de limites e possibilidades objetivos, uma *resposta estratégica* dos núcleos dirigentes capitalistas à problematização da ordem do capital, avolumada nos anos 1960 – da qual a explosão de maio de 1968 foi apenas um indicador, ainda que grandemente expressivo – e adensada na entrada dos anos 1970. A recessão de 1974/1975, a primeira “generalizada desde a Segunda Guerra Mundial, sendo a única, até então, a golpear simultaneamente *todas* as grandes potências imperialistas”⁸⁸, acendeu a luz vermelha para aqueles núcleos, que se puseram, articuladamente, numa ofensiva prático-política para a plena restauração do poder do capital. Conjugando intervenções repressivas (de que logo após a destruição do movimento sindical mineiro inglês por Thatcher se tornaria exemplar) e operações ideológicas de grande fôlego – das quais o marco fulcral seria, na sequência dos anos 1980, a edificação do ideário neoliberal⁸⁹ – criaram as condições necessárias, contando com as rápidas absorção e conversão em novas tecnologias das conquistas da revolução científica que estava em curso desde os anos 1960 (agora tomando as cores da revolução informacional), para a sua

empregada, que teve como base material a “reestruturação produtiva”⁹⁰. A crise do movimento sindical, a falência do “socialismo real” e o colapso da maioria dos partidos comunistas, assim como a mais completa autodomesticação dos partidos social-democratas – bem expressa, logo a seguir, na “terceira via” – confluíram para o êxito da ofensiva capitalista⁹¹. Por sobre as ilusões perdidas do rescaldo das explosões de 1968 (absolutamente não exclusivas da França)⁹², ergueu-se de fato um mundo em que se viu restaurado o poder do (grande) capital. Nas suas análises, corroborando o contundente juízo exarado por A. Cueva, citado linhas acima, a parte mais expressiva dos críticos do pensamento pós-moderno conclui pela sua identificação ao *espírito* deste tempo⁹³.

Duas observações são necessárias aqui, antes de prosseguir. A primeira é pura decorrência do que se acabou de dizer: o capitalismo contemporâneo que rege tal mundo apresenta fenômenos e processos novos, que exigem instrumentos analíticos afinados e pesquisas de realidade cada vez mais apuradas. Ele não pode ser tratado teoricamente tal como o foi até os anos 1970: novos problemas, novas questões e novas alternativas se põem na sua realidade – é despidendo, pois, insistir nos desafios teóricos e analíticos que o capitalismo contemporâneo coloca aos seus estudiosos. Mas é necessário insistir enfaticamente em que ele *é e continua sendo capitalismo* – um modo de produzir/reproduzir relações sociais a partir da produção material das condições de vida social, produção fundada na *exploração do trabalho*, contendo *contradições e limites imanentes* à sua estrutura e dinâmica (de que a mais recente prova, e não certamente a última, foi a crise aberta pelo *crash* financeiro de 2008). Dadas estas duas considerações, isto significa que o referencial analítico dominante no período da Segunda Internacional, depois redimensionado e sacralizado na era estalinista sob o rótulo de “marxismo-leninismo”, pouco nos pode oferecer para o conhecimento do capitalismo contemporâneo; significa, todavia

e igualmente, que o abandono da crítica da economia política específica da teoria social marxiana (frequentemente justificado pelos pensadores pós-modernos como uma necessidade, no marco da “crise dos paradigmas”⁹⁴) só pode conduzir, na análise da contemporaneidade, a resultados na melhor das hipóteses minimalistas ou, na pior, a verdadeiras mistificações – como se pode verificar facilmente⁹⁵. A segunda observação diz respeito ao êxito da empreitada burguesa na reconstrução do poder do (grande) capital: afirmar que ela foi conduzida com sucesso está longe de dizer que ela não encontra significativas resistências⁹⁶ é, muito menos, que o “núcleo duro” das massas trabalhadoras⁹⁷, o proletariado urbano-industrial, está para sempre, no melhor dos casos, condenado ao defensismo e, no pior, integrado à nova ordem. De fato, se não se visualiza imediatamente o protagonismo de um *sujeito revolucionário* tal como se evidenciou dos finais do século 19 aos inícios do terceiro quartel do século 20, não há nenhuma razão *estrutural e sistêmica* para inferir daí o seu desaparecimento; antes, sua debilidade e/ou ausência conjunturais na vanguarda das lutas anticapitalistas são fenômenos compreensíveis como resultante imediata da vitória da ofensiva do capital, cuja reversibilidade é perfeitamente possível e viável com a emergência aberta das novas contradições e polarizações em curso no capitalismo contemporâneo (e com iniciativas político-organizacionais destinadas a pô-lo em causa). Se se experimentar, dado o êxito daquela ofensiva, uma nítida *quadra histórica regressiva e contrarrevolucionária*, nem por isto há fundamento que permita supô-la perene.

Como se sabe pelo menos desde Marx⁹⁸, paralelismos, comparações e, em especial, analogias históricas quase sempre são falaciosos – porém, se levadas em conta as concretas determinações que particularizam os processos postos em tela, não deixam de ter a sua utilidade, ainda que ilustrativa. E é tentador estabelecer paralelos e similitudes entre 1848 e 1968⁹⁹: movimentos de im-

pacto mundial, dirigidos objetivamente contra a ordem capitalista, derrotados mas que fixaram marcas profundas nesta mesma ordem e a que se sucederam substanciais mudanças econômico-políticas e societárias que redesenharam a sociedade burguesa. Em especial, a tentação sobrevém quando se trata de pensar as clivagens ídeo-teóricas e culturais que os dois processos assinalaram — é possível traçar paralelos entre ambos. 1848, como Lukács o demonstrou exaustivamente¹⁰⁰, assinala que a viragem conservadora da burguesia instaura as condições e a necessidade de liquidar com a tradição humanista-racionalista (fomentando o moderno irracionalismo, fundado pela crítica nietzscheana), de impedir a elaboração de uma teoria social totalizante ancorada na análise da produção material dos suportes da vida social (donde a negação da economia política clássica e sua substituição pela economia vulgar e pelas ciências sociais especializadas), colocando na ordem do dia o combate aos movimentos anti-capitalistas — prioritariamente o movimento operário, alçado a novo patamar revolucionário pela superação do utopismo e pelo seu trânsito à condição de *classe para si* e suporte da elaboração teórica de Marx, expressão de um processo de ruptura e continuidade com a herança clássica (a filosofia clássica alemã e a economia política inglesa)¹⁰¹. Ora, quando se analisam as consequências e implicações de 1968, nele se identifica uma similar clivagem ídeo-teórica e cultural. Mas o paralelo não pode ocultar as profundas diferenças que distinguem os dois movimentos. No processo de 1968 e suas imediatas derivações, a ofensiva do capital não encontra pela frente uma classe revolucionária ascendente, mas um proletariado que, maduro, paga o ônus de direções sindicais burocratizadas e de um movimento político às vésperas de uma grande crise — no campo socialista, o vestibulo da rendição às concepções burguesas; no campo comunista, o peso e as consequências da hipoteca estalinista. Sobretudo, incidem no processo as alterações ocorrentes na estrutura social (as diferen-

ciações inter e intraclassistas, a ponderação das novas camadas médias urbanas e seus nascentes movimentos específicos), diretamente condicionadas por um aprofundamento da divisão social do trabalho, que vai afetar em especial os segmentos intelectuais.

Podemos, agora, retornar ao *espírito do tempo* a que deu expressão e divulgação o livrinho de Lyotard, de 1979: a pós-modernidade. Reitere-se: a pós-modernidade (que envolve mais que o pós-modernismo) é movimento intelectual muito diferenciado — não constitui um campo teórico e ídeo-político homogêneo. Do ponto de vista ídeo-político, é mais ou menos fácil — e se tornou comum — distinguir entre os pós-modernos de “oposição”, que se pretendem críticos da ordem do capital (por exemplo, Boaventura de S. Santos), e os pós-modernos de “celebração”, aqueles que Habermas chegou a qualificar como neoconservadores, expressamente convencidos de que a sociedade burguesa constitui a paragem final da história (por exemplo, Lyotard)¹⁰².

No campo teórico, as distinções não são tão fáceis, posto que não exista nem *uma* nem *a* teoria da pós-modernidade: há *teorias pós-modernas*. Por mais diferentes que sejam (e, de fato, o são), tais teorias apresentam um denominador comum, constituído pelos seguintes traços que lhes são absolutamente pertinentes¹⁰³:

a) aceitação da imediatidade com que se apresentam os fenômenos socioculturais como expressão da sua inteira existência e do seu modo de ser; assim, de uma parte, tende-se a suprimir a distinção clássica entre *aparência* e *essência* e, sobretudo, a dissolver a especificidade das modalidades de conhecimento — donde, por consequência, a supressão da diferença entre ciência e arte e a equalização do conhecimento científico ao não científico¹⁰⁴;

b) a recusa da categoria de *totalidade* — uma dupla recusa: no plano filosófico, a recusa se deve à negação de sua efetividade; no plano teórico, recusa de seu valor heurístico, ora porque anacronizada em face das transformações societárias contemporâneas,

ora porque se lhe atribuem (ilegitimamente) conexões diretamente políticas — ou pelas duas ordens de fatores^{*105};

c) a semiologização da realidade social: o privilégio (quase monópólio) concedido às dimensões simbólicas na vida social acaba por reduzi-la, no limite, ou à pura discursividade (“tudo é discurso”) ou ao domínio do signo e/ou à instauração abusiva de hiper-realidades^{*106}.

Também entre as diversas formulações do pensamento pós-moderno, há duas constantes generalizadas. A primeira refere-se à entronização do *ecletismo* como cânon metodológico: posto que “o conhecimento pós-moderno (...) é relativamente imetódico, [ele] constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica” — o que abre a via à glorificação da “transgressão metodológica”^{*107}. A segunda relaciona-se ao *relativismo* (que é algo inteiramente diverso da consciência do caráter relativo de todo conhecimento): a completa dissolução da ideia clássica de *verdade*, que os pós-modernos levam ao limite, seja ao converter a ciência num *jogo de linguagem*, seja ao pensar o conhecimento como *artefactualidade discursiva* — uma tal dissolução acarreta sumariamente a supressão de qualquer estatuto que não o lógico-retórico para a verificação/avaliação do significado dos enunciados científicos^{*108}.

Poder-se-ia alongar uma série de outros elementos comuns às várias vertentes pós-modernas — mas isto já foi suficientemente tematizado no conjunto da documentação crítica que estamos citando ao longo deste posfácio. Porém, o que deve ser sublinhado como um dos traços que melhor caracteriza a ambiência cultural pós-moderna reside numa concepção clara e grosseiramente *idealista* do mundo social. A regressão teórica contida nessa recatada idealista aparece especialmente na *entificação da razão moderna* pelos pós-modernos, entificação que a torna um demiurgo onipotente de fazer inveja ao Espírito hegeliano: a razão moderna é a responsável pelas “falácias” que se revestiram do caráter das

“promessas” da modernidade — o controle otimizado da natureza (que, de fato, revelar-se-ia como destruição e vestíbulos da catástrofe ambiental) e a interação humana emancipada (que, com efeito, mostrar-se-ia como opressão e heteronomia). Para os pós-modernos, na imanência da razão moderna, a dimensão instrumental estaria inevitavelmente vocacionada para “colonizar” a dimensão emancipatória¹⁰⁹. É ao movimento da razão moderna que os pós-modernos creditam as realidades constitutivas da sociedade urbano-industrial, com a sua coorte de sequelas deletérias — nas elaborações pós-modernas, a realidade da ordem burguesa contemporânea aparece como derivada do dinamismo interno da razão incondicionada, que tudo pode.

Obviamente que esse idealismo não é inocente: ao creditar à razão moderna a realidade histórico-social contemporânea, *o que fica na sombra é a ordem do capital, com a dominação de classe da burguesia*^{*110}; se à grande burguesia a crítica aberta à propriedade privada dos meios fundamentais de produção, a referência direta à exploração, o apelo à luta de classes e ao socialismo permanecem intoleráveis, não causam moça as demandas de inclusão social, de combate às desigualdades, de requisições de cidadania e de solidariedade e de apelo a uma sociedade alternativa. Não pode surpreender, pois, que o discurso pós-moderno, tão virulento contra a *ciência moderna, ocidental, capitalista e sexista*^{*111} — em cuja base está a razão moderna —, se revele inofensivo em face do capitalismo contemporâneo, fomentando práticas políticas minimalistas ainda que midiaticamente mobilizadoras (e tanto mais inócuas em face do domínio do capital quanto mais radicalmente se apoiem nas defesas extremas do “multiculturalismo” e do “direito à diferença”), práticas que em geral envolvem os “novos movimentos sociais” e apelam à “sociedade civil”, ou derivando para o limbo das utopias¹¹².

Uma das características mais marcantes do pensamento pós-moderno é o seu desconhecimento — poder-se-ia dizer mesmo a sua

ignorância – da economia política do capitalismo (contemporâneo ou não). Decorrência necessária dos seus traços constitutivos já mencionados, este desconhecimento faz com que suas eventuais referências à produção das condições materiais que garantem as relações de produção/reprodução social se limitem a meras e vagas alusões a algo tomado como exterior e alheio aos níveis culturais-simbólicos (com a plena autonomia que conferem a tais níveis em relação a este algo exterior); nos casos, poucos, em que se registra alguma remissão à produção material das condições necessárias à vida social, o que se verifica é a incorporação mais ou menos mecânica de noções da economia vulgar, com suas apreciações epidérmicas e superficiais – é o que se constata diante do resgate de ideias como as de *sociedade pós-industrial*, *sociedade de consumo* e *quejandos*, ou, mais recentemente, suposto o *fim do trabalho* e da *sociedade salarial*, a incorporação da imagem da *sociedade do conhecimento* etc.¹¹³ Se a desvinculação da análise da sociedade, da história e da cultura da análise econômico-política já vinha fortemente o pensamento burguês desde a viragem de 1848¹¹⁴, aprofundando-se ao longo de todo o século 20, é, porém, com o pensamento pós-moderno que ela alcança o seu ponto extremo – e, quanto a isto, a ponderação da divisão social e técnica do trabalho constitui um elemento crucial: também ela aprofundada ainda mais no tardo-capitalismo, praticamente oblitera todos os condutos que conectam a vida dos intelectuais à vida social (e, em especial, às efetividades materiais desta vida)¹¹⁵. A especialização estreita e idiotizante, a reclusão no interior dos muros das instituições acadêmicas, os contatos quase sempre limitados aos seus pares – tudo isto contribui significativamente para que as novas gerações dos *intelectuais específicos* identifiquem as *suas* representações com a realidade ou, mais exatamente, tratem as *suas* representações como a realidade¹¹⁶; este procedimento, curiosamente, a velha tradição de pesquisa social norte-americana caracterizava-o como

“reificação”¹¹⁷. Neste caso, *reificação* deve vir mesmo entre aspas, porque o processo real de reificação, operante com uma intensividade e uma extensividade inéditas na sociedade tardo-capitalista, precisamente a expressada na sua imediatidade pelo pensamento pós-moderno – tal processo, só radicalmente deslindável a partir da crítica da economia política¹¹⁸, escapa ao “olhar” pós-moderno que, como já se registrou, “suspeita da distinção entre aparência e essência”. Orientado por esta “suspeição”, este “olhar” mantém-se no que um sábio do século 19 designava como *a aparência enganadora das coisas*.

7

Constituindo-se na intercorrência das derrotas sofridas pelos vetores rebeldes e revolucionários de 1968 em diante com a ofensiva do capital, de que derivou uma série de profundas transformações societárias sob o comando do grande capital monopolista e mundializado, o pensamento pós-moderno – mesmo considerado o seu caráter heteróclito e compósito – ganhou hegemonia entre a intelectualidade acadêmica mais sofisticada, hegemonia que, através de instrumentos midiáticos (controlados pelo grande capital), se espalhou para amplos segmentos sociais. Ele é como que um espelho em que se refletem os dados mais imediatos da sociabilidade própria ao tardo-capitalismo e à sociedade tardo-burguesa: a atomização da vida social, o fragmentário e o efêmero das relações humanas nas metrópoles, o intimismo e o particularismo a que são compelidos os indivíduos na sua vida cotidiana manipulada, a inépcia das instituições sociopolíticas universalizadoras que acaba por compelir a ação política a intervenções moleculares, a desconitualização das experiências pessoais no marco das infóvias, a espetacularização dos acontecimentos¹¹⁹, a avalanche simbólica que satura os espaços sociais, a obsolescência programada do mundo das mercadorias e a compressão espaço-temporal¹²⁰ experimenta-

da por centenas de milhões de homens e mulheres. Dando por suposto que este quadro societário inaugura um novo período histórico, cujo futuro não transcende a reiteração pleonástica do presente (malgrado um dinamismo ubíquo do já posto), credita os desastres da relação entre sociedade e natureza e os *deficits* de autonomia e liberdade humanas aos parâmetros da razão em nome da qual se concretizou o período histórico precedente – a modernidade. É à razão moderna, de extração ilustrada, que o pensamento pós-moderno atribui a hipoteca da destruição da natureza e da servidão contemporânea dos homens e mulheres. Esta razão enfiou de falácias ou, então, mostrou-se incapaz de cumprir, por seus próprios meios (especialmente os qualificados como produtos da ciência), as promessas que condensou; isto é: ou sua dimensão emancipadora era uma ilusão (eis os pós-modernos “de celebração”) ou foi “colonizada” por sua dimensão instrumental (eis os pós-modernos “de oposição”). Num caso ou noutro, impõe-se a construção de uma nova racionalidade, fundante de uma nova epistemologia, de uma nova ciência e de uma nova ética.

Espelho da sociabilidade tardo-burguesa, o pensamento pós-moderno põe-se justamente como uma *ideologia* – não uma mentira, mas uma falsa consciência: *falsa*, na exata escala em que não pode reconhecer a sua própria historicidade (ou seja, o seu condicionalismo histórico-social); mas igualmente *consciência*, na precisa medida em que fornece um certo tipo de *conhecimento* que permite aos homens e mulheres moverem-se na sua vida cotidiana. E é nesta condição de falsa consciência que ela opera seja como orientador de comportamentos, seja como indicador de problemas, tensões e contradições. Onde, aliás, a sua heterogeneidade e as suas diferenças internas – todas adjetivas.

Ideologia que é, o pós-modernismo *funciona* como ideologia: incide no comportamento e na vida práticos daqueles que a internalizam. Ela é uma (não a única) ideologia específica da ordem

do capital na quadra histórica em que este se mundializa e tem hipertrofiadas as suas dimensões especulativo-financeiras que, dado o marco institucional da sua dominação¹²¹, apresentam-no imediatamente como fluido e volátil – atributos que se transferem ao complexo societário que ele matriza. Ao tomar acriticamente o espelhamento que opera deste complexo como a sua expressão, fática e simbólica, o pós-modernismo se instaura – *volens volens* – como ideologia *funcional* à sociedade tardo-burguesa, com todas as consequências societárias aí implicadas.

A ideologia pós-moderna, configurando o *espírito do tempo* do tardo-capitalismo, está longe de ser um resultado direto e imediato da sociabilidade tardo-burguesa. Na sua constituição intercorrem e confluem diferentes linhas de força da cultura ocidental, em desenvolvimento pelo menos desde a segunda metade do século 19. Mas foi tão somente na sequência de 1968 que se criaram as condições teóricas e ídeo-políticas para o *giro à direita* ocorrente em meados dos anos 1970 (e a que fizemos referência no item 5) – donde, pois, a similitude de 1968 com 1848: ali se abre a curva descendente da cultura progressista e humanista, ali se limpa o caminho para o derradeiro estágio da *decadência ideológica*, no qual se inscreve o pensamento pós-moderno.

O exame rigoroso do pensamento pós-moderno revela alguns elementos axiais que constelam e articulam os seus traços pertinentes, vários dos quais indicados parágrafos acima. O primeiro deles é o decidido abandono (quando não o repúdio mesmo) da herança hegeliana: é Nietzsche (ou em alguns casos Heidegger, sob muitos aspectos seu continuador) que se torna o *mátrix* à *penser* dos filósofos e autores que colocariam de pé a ideologia pós-moderna¹²². O segundo, que já mencionamos, é a dissolução da ideia de verdade: convertida, como vimos, em *artefactualidade discursiva*, dela não resta a menor relação com a realidade que existe independentemente da consciência dos homens e das mulheres

— a verdade se torna a resultante de um consenso intersubjetivo. O terceiro, a que não tivemos oportunidade de aludir expressamente, diz respeito à *interdição do universal*, que aparece na defesa pós-moderna da particularidade (em especial, mas não exclusivamente, das particularidades culturais); aqui, basta-nos valer de um belo ensaio de Sérgio Paulo Rouanet, “A coruja e o sambódromo”¹²³, no qual, defendendo o princípio da universalidade como constitutivo fundamental do projeto iluminista, Rouanet elipticamente põe a nu as consequências regressivas do seu cancelamento (também) pelos pós-modernos.

Ora, se retornamos à herança do estruturalismo, tal como a vimos na abertura do item 5, deparamo-nos exatamente com estes três componentes. Isto não significa que o pensamento pós-moderno é uma prossecução do estruturalismo; mas significa que o estruturalismo configurou uma importante preparação para a sua emergência. A *decadência ideológica* portada pelo estruturalismo encontra seu desabrochar e seu ápice no pensamento pós-moderno. Por isto, e agora voltamos a *O estruturalismo e a miséria da razão*, o livro de Carlos Nelson que o leitor acabou de percorrer ganha um novo significado: não é mais a reconstituição de um momento determinado da cultura ocidental — é a análise rigorosa do capítulo que antecede e contribui para viabilizar uma ideologia que exerce papel tão relevante e regressivo na contemporaneidade.

A significação atual de *O estruturalismo e a miséria da razão*, contudo, não se esgota aí. Ao fundar a sua crítica da *razão miserável* própria do estruturalismo e mostrar a sua complementaridade em face do irracionalismo, Carlos Nelson expôs, como o leitor teve a oportunidade de constatar, alguns dos princípios basilares da ontologia social marxiana e marxista, tal como Lukács a resgata e elabora. Pois bem: o traço geral do pensamento pós-moderno, em todas as suas diferenciadas expressões, consiste na completa recusa de uma verdadeira ontologia social, que só se pode sustentar

a partir da compreensão do trabalho como fundante do ser social. O pensamento pós-moderno é radicalmente anti-ontológico e a sua crítica, também para ser radical, deverá partir necessariamente de uma perspectiva teórica ontológica. E, para tanto, este livro oferece elementos substanciais.

Estou convencido, por tudo isto, que a nova edição do já mais que balzaqueano *O estruturalismo e a miséria da razão* nos prova que ele, para além daquelas características que resumi ao dizer de sua força e de sua insuficiência, tem mais uma: a de ser nosso contemporâneo enquanto nos qualifica para enfrentar a nossa contemporaneidade.

*Recreio dos Bandeirantes,
outono de 2010.*

NOTAS

- ¹ *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972 e *El estructuralismo y la miseria de la razón*. México: Era, 1973.
- ² O ensaio, originalmente dado a público na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 9, 1979, fez parte do livro *A democracia como valor universal* (S. Paulo: Ciências Humanas, 1980); posteriormente, foi ampliado e reeditado sob o título *A democracia como valor universal e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984. Logo que publicado em sua primeira versão (março de 1979), o texto deflagrou uma polémica que se prolonga até hoje, provocando réplicas de diversos matizes do pensamento marxista brasileiro, especialmente sinalizadas em Adelman Gentro Filho, “A democracia como valor operário e popular”. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 17, novembro de 1979; José Paulo Netto, “Notas sobre democracia e transição socialista”. *Temas de ciências humanas*. S. Paulo: Ciências Humanas, 7, 1980 (recolhido depois em *Democracia e transição socialista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990) e João Quartim de Moraes, “Contra a canonização da democracia”. *Crítica marxista*. S. Paulo: Boitempo, 12, 2001.
- ³ M. Löwy (org), *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. S. Paulo: Ed. Fund. Perseu Abramo, 1999.
- ⁴ De cujo “governo sombra”, nos anos 1980, participou como “Ministro da Cultura”.
- ⁵ S. Paulo: Brasiliense, 1985. Uma nova edição, com acréscimos expressivos, saiu sob o título *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios* (S. Paulo: Cortez, 1996).

- 6 A produção ensaística do autor esparsa em volumes coletivos é numerosa e impossível de listar minimamente aqui – só algumas dessas peças serão citadas.
- 7 Todos lançados pela Editora Civilização Brasileira, do Rio de Janeiro – o primeiro em 1966 e os dois outros em 1968.
- 8 Carlos Nelson nasceu em Itabuna (BA), a 28 de junho de 1943. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (1965), transferiu-se para o Rio de Janeiro e aí viveu como tradutor até inícios de 1976, quando a vaga repressiva que atingiu o PCB obrigou-o ao exílio (na Itália e na França, com uma breve passagem por Portugal). No período em que esteve na França, foi um dos principais colaboradores (com o pseudónimo de Josimar Teixeira) da *Voz Operária*, órgão do Comité Central do PCB então sob a responsabilidade de Arménio Guedes, editado no exterior para circular clandestinamente no Brasil. Retornou ao país em finais de 1978, voltou a fixar-se no Rio de Janeiro, frequentou disciplinas no IUPERJ e, a partir de 1983, iniciou suas atividades no magistério superior (Faculdades Benett) e ingressou – por concurso de livre-docência, em 1986 – na Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente, além das suas tarefas docentes na pós-graduação, é diretor da Editora UFRJ e membro de conselhos consultivos/editoriais de periódicos da área de Ciências Sociais no Brasil e no exterior.
- 9 Gramsci. Porto Alegre: L&PM, coleção “Fontes do pensamento político”, 1981. O estudo que abre o livro foi traduzido ao castelhano: *Introducción a Gramsci* (México: Era, 1986).
- 10 Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- 11 Gramsci. *Um estudo sobre seu pensamento político* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999); edição italiana: *Il pensiero politico di Gramsci* (Milano: Unicopli, 2006).
- 12 Algumas das quais estão disponíveis em Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira, orgs., *Gramsci e a América Latina* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988); Eric J. Hobsbawm et alii, *Gramsci in Europa e in America* (Roma-Bari: Laterza, 1995); Carlos Nelson Coutinho e Andréa de Paula Teixeira, orgs., *Le Gramsci, entender a realidade* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003).
- 13 Cf. *Contra a corrente* (S. Paulo: Cortez, 2000; 2ª ed. ampliada, 2008) e *Intervenções* (S. Paulo: Cortez, 2006). Também no livro *Cultura e sociedade no Brasil* (Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990; 2ª ed. ampliada: Rio de Janeiro: DP&A, 2000) há fortes incidências da contínua remissão a Gramsci, ainda que nesta obra se encontrem ensaios que remetem à outra fonte da formação intelectual do autor (cf. *infra*); neste livro, há um ensaio (precisamente o que dá título ao volume) para o qual chamo a atenção do leitor, uma vez que, nele, Carlos Nelson apresenta a chave heurística com que vem conduzindo concretamente a sua análise da relação cultura/sociedade no Brasil; igualmente, são preciosos os seus estudos sobre Caio Prado Jr. e Florestan Fernandes.
- 14 Cumpre observar que Carlos Nelson, de meados dos anos 1960 ao fim dos anos 1980, foi dos mais prolíficos tradutores profissionais. Por suas mãos passaram, entre muitos, originais de G. Lukács, A. Gramsci, A. S. Vázquez, W. Benjamin, A. Heller, G. Markus, H. Lefebvre, Eric J. Hobsbawm, N. Bobbio, J. Habermas, J. Scherrer, M. L. Salvadori, L. Gruppi, A. Walicki, V. Geratana, G. De Paola, M. Telb, P. Grimal e T. H. Donghi. Nos anos 1980, foi um dos principais tradutores
- da obra coletiva organizada por E. J. Hobsbawm, *História do marxismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 12 vols., 1980-1989).
- 15 Todos publicados pela Editora Civilização Brasileira, do Rio de Janeiro, entre 1999 e 2005.
- 16 G. Liguori, in Carlos Nelson Coutinho, *Il pensiero politico di Gramsci*, ed. cit., p. 10-11. Guido Liguori, membro da *International Gramsci Society*, é professor da Universidade de Cosenza e redator-chefe da revista italiana *Critica marxista*.
- 17 Já na primeira antologia de textos de Lukács publicada no Brasil, organizada por Leandro Konder, com quem haveria de formar uma parceria intelectual que perdura até hoje, Carlos Nelson contribui como um dos tradutores (cf. G. Lukács, *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965). Nos anos imediatamente seguintes, ele organiza, traduz e/ou prepara introduções a antologias e/ou textos de Lukács: *Marxismo e teoria da literatura* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968), *Introdução a uma estética marxista (idem)*, *Realismo crítico hoje* (Brasília: Coordenada, 1969). Igualmente, há a colaboração de Carlos Nelson, como tradutor, na edição brasileira das longas entrevistas que Lukács concedeu a H. H. Holz, L. Kofler e W. Abendroth (*Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969). Também se devem a ele as primeiras traduções de dois capítulos da última grande obra de Lukács: *Ontologia do ser social. A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel e Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (ambos editados pela Ciências Humanas, de S. Paulo, 1979). Mais recentemente, coube-lhe, em parceria, a organização, a introdução e a tradução de três antologias lukaesianas: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia, Socialismo e democratização. Escritos políticos. 1956-1971 e Arte e sociedade. Escritos estéticos. 1932-1967* (lançadas pela Editora UFRJ, do Rio de Janeiro, respectivamente em 2007, 2008 e 2009).
- 18 Cf. a visão que sobre este aspecto têm os dois pensadores em M. O. Pinassi e S. Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo* (S. Paulo: Boitempo, 2002).
- 19 Cf. a intervenção de Carlos Nelson reproduzida em R. Antunes e W. L. Rêgo, orgs., *Lukács: Um Galileu no século XX* (S. Paulo: Boitempo, 1996).
- 20 Cf. especialmente o item 5 (“As concepções filosóficas de Gramsci”) do cap. IV de *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político* (ed. cit. de 1999, pp. 102-118).
- 21 *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005).
- 22 Lançado no segundo semestre de 1967 pela Editora Paz e Terra, do Rio de Janeiro.
- 23 Com pequenas mudanças (que, aliás, expurgam as concessões a Goldmann), este ensaio está hoje disponível em *Cultura e sociedade no Brasil* (ed. cit.).
- 24 Atesta-o o fato de, numa coleção dirigida por Afrânio Coutinho, renomado crítico cujas referências teóricas, estéticas e políticas eram antípodas às de Carlos Nelson, o ensaio aparecer reproduzido – cf. o vol. 2 da série “Fortuna crítica”, preparado por S. Brayner e dedicado a Graciliano Ramos (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977).
- 25 Cf. C. N. Coutinho et alii, *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. A contribuição aqui referida foi, ulteriormente, também recolhida no já mencionado *Cultura e sociedade no Brasil*.
- 26 A publicação de *O estruturalismo e a miséria da razão* teve lances só dignos do Brasil do AI-5: quando os originais já estavam na gráfica, segundo a informação

do poeta Moacyr Félix, responsável pela edição, a política política, sempre muito ativa contra os empreendimentos de Ênio Silveira (a editora e a livraria Civilização Brasileira e a editora Paz e Terra), apreendeu o livro e desapareceu com ele. Carlos Nelson tinha uma cópia, insistiu em revisá-la substancialmente e só depois ela foi, então, novamente composta e impressa, desta vez sem a intervenção das "autoridades". Enfim, no primeiro semestre de 1972, a obra chegou às livrarias. A instauração da ditadura, em 1964, não foi imediatamente sucedida por ganhos ideológicos e culturais por parte da direita — ao contrário, até a imposição do AI-5, registrou-se uma hegemonia cultural da esquerda; sobre este paradoxo, cf. o instigante trabalho que devemos a R. Schwarz, publicado ainda em 1970, na França (*Les Temps Modernes*. Paris: julho de 1970, nº 288), depois coligido em *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978; também Carlos Nelson, numa publicação clandestina e sob a firma de Guilherme Marques (outro dos pseudônimos que foi obrigado a usar durante a ditadura), tematizou este paradoxo, mas explorando os seus desdobramentos para além do AI-5, no texto "Cultura e política no Brasil contemporâneo". Rio de Janeiro, mimeo, 1972.

O. M. Carpeaux, "O estruturalismo é o ópio dos literatos". *Revista Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, ano III, nº 14, julho de 1967; o provocativo texto de Carpeaux foi imediatamente replicado por Carlos Henrique Escobar, na revista que então se tornou um dos órgãos de divulgação do estruturalismo no país (cf. "Resposta a Carpeaux: estruturalismo", in *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, nº 15/16, s.d.). Mas um debate mais amplo sobre o estruturalismo — que dominara de tal forma a crítica literária que até o comedido Carlos Drummond de Andrade, em "Exorcismo", motejava da moda estruturalista — só teria lugar anos mais tarde, com intervenções de vários intelectuais (inclusive Carlos Nelson), em novembro/dezembro de 1975, no semanário *Opinião*, do Rio de Janeiro, tribuna da frente democrática.

Sobre este ponto, cf. o ainda hoje sugestivo estudo de R. Ortiz, *A moderna tradição brasileira*. S. Paulo: Brasiliense, 1988.

Não é esta a oportunidade para sequer tangenciar o legado da voga estruturalista no Brasil, mas é indiscutível que ele não se esgota nas dimensões meramente episódicas de uma simples moda intelectual.

Cf. J. A. Giannotti, "Contra Althusser". *Teoria e prática*. S. Paulo: nº 3, 1968 e Caio Prado Jr., *Estruturalismo de Lévi-Strauss e marxismo de Althusser*. S. Paulo: Brasiliense, 1971; cumpre não esquecer, ainda, na entrada dos anos 1970, a crítica ao estruturalismo althusseriano na teoria política feita pelo então sociólogo Fernando Henrique Cardoso (cf. *O modelo político brasileiro*. S. Paulo: DIFEL, 1972). Não me parece que a posição de Carlos Nelson, substancialmente, seja credora de Giannotti e/ou de Caio; quanto a Cardoso, a título de justiça histórica e curiosidade, cumpre recordar que desde os anos 1970 Carlos Nelson criticou (sem prejuízo do reconhecimento da sua importância) as concepções teórico-políticas do "príncipe da sociologia brasileira": veja-se o seu ensaio, firmado sob o pseudônimo de Guilherme Marques, "Economie et politique au Brésil aujourd'hui", publicado por revista mantida no exterior pelo PCB (*Études brésiliennes*. Leuven, antéc 3, n. 4, 1977).

Como se sabe, a *Ontologia do ser social* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, a "Grande Ontologia") só viria a público, integralmente, em 1976-1981, na edição

italiana (Roma, Riuniti): a "Pequena Ontologia" (*Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie [Prolegómenos à ontologia do ser social. Questões de princípio de uma ontologia hoje tornada possível]*) somente mais tarde sairia à luz.

33 Parece-me claro que não há nada de estranho nestas brilhantes antecipações de Carlos Nelson — sua base, a meu juízo, reside no profundo conhecimento que ele detinha da *Estética* de Lukács, onde a imposição ontológica (mesmo não qualificada como tal) é dominante.

34 Não é possível, nos limites deste posfácio, apresentar, mesmo esquematicamente, a concepção lukaesiana da decadência ideológica, que o leitor encontrará no ensaio "Marx e o problema da decadência ideológica", recolhido em G. Lukács, *Marxismo e teoria da literatura* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968) e que tematizei, há mais de trinta anos, num breve estudo (cf. J. P. Netto, *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978). Mas, dada a importância da categoria, é preciso dedicar-lhe umas poucas linhas.

Segundo indicações de Marx, Lukács vê nas revoluções de 1848 uma inflexão no processo de desenvolvimento do pensamento burguês: se, até então, ainda se conservavam nele as conquistas (especialmente a dialética) próprias do período de ascensão revolucionária da burguesia em sua luta contra o *Ancien Régime*, a resposta burguesa aos eventos revolucionários de 1848, revelando o esgotamento de seu papel historicamente progressista e seu trânsito ao campo do conservadorismo, mostra que ela, *enquanto classe*, já não pode mais enfrentar teoricamente os problemas decisivos da vida social. Um pensamento funcional aos interesses da burguesia, a partir de então e à diferença do período anterior a 1848, deve resvalar necessariamente para a apologia (direita e/ou indireta) da ordem estabelecida, expressando-se nos marcos do racionalismo (James Mill) ou do irracionalismo (de que a ulterior obra de Nietzsche será emblemática). Esta direção teórico-filosófica expressa precisamente a *decadência ideológica*, consistente na ruptura com a herança cultural do período anterior, na negação do caráter contraditório e transitório da sociedade burguesa e no evasivismo em face das questões decisivas da vida social — centralmente, a exploração do trabalho pelo capital (por isto, em primeiro lugar, a evicção da Economia Política clássica e as construções ideológicas que conduziram à economia vulgar). Do ponto de vista da filosofia, a decadência ideológica se manifesta pela assunção do ecletismo, do relativismo e pela dissolução das elaborações sistemáticas. No domínio da estética, a decadência se evidencia na substituição do realismo pelo naturalismo como método de figuração artística. Lukács entende que a decadência ideológica não é uma condição, mas um processo historicamente constituído — e, por isto, apresenta traços que variam conforme o evoluir do capitalismo (no estágio imperialista, a decadência ideológica apresenta particularidades antes inexistentes). É imperioso ressaltar que as determinações da decadência dizem respeito à burguesia como classe — o que significa que indivíduos desta classe podem romper com ela e lutar exitosamente contra as trágicas limitações que ela lhes impõe.

Privilégio que, como se sabe, custou a Lukács duras críticas, providas de setores representativos do dogmatismo stalinista, que o acusaram de subestimar, no âmbito filosófico, a contraposição *idealismo/materialismo*. Como uma quase curiosidade bibliográfica, vale lembrar que *A destruição da razão*, nunca traduzida ao

2003. Para referências bibliográficas sobre o pensador francês, cf., entre outros, D. Eribon, *Foucault. Uma biografia*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1990 e P. Veyne, *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.

42 Para a influência posterior de estruturalistas na cultura norte-americana, cf. F. Cusset, *French Theory*. Paris: La Découverte, 2003.

43 Cf. F. Dosse, *História do estruturalismo. 2. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNICAMP, 1994, p. 161.

44 Nas páginas imediatamente seguintes à citação anterior, Dosse detalha o ingresso dos estruturalistas na estrutura acadêmica parisiense.

45 Não é possível, aqui, esboçar sequer uma súpula do desenvolvimento e da abrangência do pensamento estruturalista no pós-68 – neste espaço, limitar-me-ei sumariamente ao que diz respeito, diretamente, ao conteúdo do livro de Carlos Nelson; para aproximar-se àquele desenvolvimento e abrangência, a obra já citada de Dosse continua sendo indispensável, mas a bibliografia pertinente é enorme; para algumas indicações interessantes, cf., entre outros, A. Giddens, "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", in A. Giddens et alii, *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza, 1990; Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris: Fayard, 1994; J.-C. Milner, *Le périphe structural. Figures et paradigmes*. Paris: Seuil, 2002 e E. Roudinesco, *Filósofos na tormenta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

46 Cf. D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistemologie*. Paris: Maspero, 1972 (há edição portuguesa: *Para uma crítica da epistemologia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1980) e *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*. Paris: Maspero, 1976; P. Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*. Paris: Maspero, 1977.

47 Cf. M. Augé, *Symbole, fonction, histoire*. Paris: Hachette, 1979.

48 Cf. Vázquez, *Ciencia y revolución*. Madrid: Alianza, 1978, esp. pp. 12 e 112; Dosse, *História do estruturalismo*, ed. e vol. cit., p. 209 e ss.

49 L. Althusser, *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 10ª ed., 2007. Cf. Dosse, *op. cit.*, p. 195.

50 É clara a inspiração althusseriana em C. Baudelot e R. Establet, *L'école capitaliste en France*. Paris: Maspero, 1971; Dosse (*op. cit.*, p. 196) aponta a mesma influência em R. Balibar e D. Laporte, em *Le français national* (Paris: Hachette, 1973) e, de autoria da primeira, *Les français fictifs (idem)*.

51 L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*, Paris: Maspero, 1978 [há tradução portuguesa em Vv. Aa., *Eurocomunismo x Leninismo*. Belo Horizonte: Vega, 1978]. A intervenção de Althusser seguiu-se quase imediatamente às eleições francesas (março de 1978), nas quais o novo PS sobrepujou o PCF.

52 Carlos Nelson lembra que, "diante da invasão da Tchecoslováquia, dos rumorosos debates que culminaram na expulsão de Garaudy do PCF, Althusser manteve um prudente silêncio: um silêncio conformista e conservador" (cf. neste volume, a p. 185).

53 A. S. Vázquez, *op. cit.*, p. 205.

54 Cf., neste volume, a p. 185.

55 Merquior e Dosse, nas obras já citadas, e também Scott Lash, *Sociology of postmodernism*. London: Routledge, 1990, apontam dois momentos na obra de Foucault: o primeiro ("arqueológico"), até *A arqueologia do saber* e, depois dele, um segundo ("genealógico"). Em F. Ortega, *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 e em G. Castelo Branco e V. Portocarrero (orgs.), *Retratos*

português, teve um "resumo" elaborado e publicado por Rodolfo Gomes Pessanha na segunda parte de seu livro *Navegando com o irracionalismo* (Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1995).

36 Ao que sei, a primeira reação crítica ao neopositivismo, a partir de uma posição inspirada em Lukács, foi a polémica levantada por Cesare Cases na Itália (cf. o seu ensaio *Marxismo e neopositivismo*. Torino, Einaudi, 1958). É fato que o último Lukács teve plena consciência da relevância, neste sentido, do positivismo e do neopositivismo – capítulo seminal da *Ontologia do ser social* cuida precisamente do neopositivismo.

37 Julgo haver algum débito de Carlos Nelson, em *O estruturalismo e a miséria da razão*, para com Horikheimer e Marcuse (especialmente o de *O homem unidimensional*) – mas é preciso sublinhar que ele altera essencialmente as sugestões que deles recebe com a imposição ontológica das suas análises.

38 Tragédia de que resultou um dos mais extraordinários documentos confessionais do século 20, a meu ver ainda não devidamente avaliado: trata-se da dolorosa autobiografia de Althusser: *O futuro dura muito tempo* (S. Paulo: Cia. das Letras, 1992).

39 Cf. L. Althusser, *Resposta a John Lewis*. Lisboa: Estampa, 1973; *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*. Lisboa: Presença, 1979; *Elementos de autocritica*. Rio de Janeiro: Graal, 1978; *Posições*. 1-2. Rio de Janeiro: Graal, 1977-1980.

40 Para críticas a Althusser posteriores à análise de Carlos Nelson, cf., entre outros, E. P. Thompson, *A miséria da teoria ou um planetário de erros (uma crítica ao pensamento de Althusser)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 (a edição original é de 1978); A. S. Vázquez, *Ciência e revolução. O marxismo de Althusser*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980 (também é de 1978 a edição original); J. Rancière, *La leçon d'Althusser*. Paris, Gallimard, 1974; P. Fougeitrollas, *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser*. Paris: Savelli, 1976; A. Callinicos, *Althusser's Marxism*. London: Camelot Press, 1976; J. O'Neill, *For Marx against Althusser*. Washington: University Press of America, 1982; G. Elliot, *Althusser. The detour of theory*. London: Verso, 1987 e D. Avenas et alii, *Contre Althusser pour Marx*. Paris: La Passion, 1999. Em defesa de Althusser, cite-se o ensaio de S. Karsz, *Théorie et politique. Louis Althusser*, Paris: Fayard, 1974 e a obra de Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*. Paris: Librairie Générale Française, 1-2, 2002, que ainda não cobre o inteiro percurso humano e intelectual de Althusser, mas que é referência para o seu estudo.

41 Cf. M. Foucault, *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977; *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979; *História da sexualidade. 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 15ª ed., 2003; 2. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 9ª ed., 2001; 3. *O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 7ª ed., 2002; *Ditos e escritos*. 1-5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2006. Para críticas a textos foucaultianos não estudados por Carlos Nelson, cf., entre outros: J. G. Merquior, *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985; J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1990; Vv. Aa., *Inícios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cátedra Antonio Gramsci, 2000; T. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason*. 2. *A post-structuralism mapping of history*. Chicago: Chicago University Press,

de Foucault. Rio de Janeiro: Nau, 2002, encontra-se uma discriminação maior, compreendendo um momento “arqueológico” (da *História da loucura*, 1961, a *Arqueologia...*, 1969), um “genealógico” (que compreende *Vigiar e punir*, 1975 e o primeiro volume da *História da sexualidade*, 1978) e, enfim, o “ético” (o segundo e o terceiro volumes da *História da sexualidade*). Sobre a “arqueologia”, cf. Sérgio Paulo Rouanet et alii. *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971. Vale, ainda, a leitura de G. Deleuze, *Foucault*. S. Paulo: Brasiliense, 1988.

57 Acerca da “implosão” da *grade althusseriana*, que marca o início do ocaso da influência de Althusser, cf. Dosse (*op. cit.*, p. 210 e ss).

58 Mavi Rodrigues, *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2006, 259 p. Esta tese de doutoramento pode ser acessada por via eletrônica: <http://teses.ufrj.br/ESS/D/MaviRodrigues.pdf>. Mas há que recordar o oportuno opúsculo (1992) de João Emanuel Evangelista, *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. S. Paulo: Cortez, 3ª ed., 2002.

59 É provável que Sérgio Paulo Rouanet problematize esta conclusão de Rodrigues (cf. o ensaio “Foucault e a modernidade”, inserido em S. P. Rouanet, *As razões do iluminismo*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1987). Mas a complementaridade entre *miséria da razão e destruição da razão* parece-me inconteste: a “desconstrução da *Ratio moderna*” é coetânea ao surgimento de um neo-irracionalismo que tem como novidade, ao contrário do irracionalismo “clássico”, o fato de não vincular-se politicamente à direita, antes pretendendo-se de esquerda, “subversivo” (não é casual que um Michel Maffesoli comece a visibilizar-se na segunda metade dos anos 1970). Para manifestações desse fenômeno no Brasil, cf. o mesmo Rouanet, *op. cit.*, pp. 124-146.

60 Para tais desdobramentos, a obra de Dosse, que venho citando, constituiu referência obrigatória.

61 Cf. Luc Ferry e Alain Renaut, *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. S. Paulo, Ensaio, 1988, p. 26 e ss.

62 É evidente que este rótulo – “pós-estruturalismo” – é um fácil recurso para tergiversar a análise e a crítica das várias correntes teóricas emergentes a partir de meados dos anos 1970. Sem qualquer significado crítico, aqui é empregado por simples comodidade.

63 Em entrevista concedida a Paulo Moreira Leite, em 2003, Claude Lévi-Strauss declarava: “Penso que existem períodos notáveis, do ponto de vista da produção intelectual, e períodos de vazio, e acredito que a fase atual é do segundo tipo” (Veja. S. Paulo, Abril, edição de 24 de setembro de 2003).

64 Carta a R. Garaudy, publicada por este em seu *Perspectivas do homem* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 113).

65 R. Aron, *La révolution introuvable*. Paris, Fayard, 1968, p. 136.

66 Há tradução ao português: *A cozinheira e o canibal*. S. Paulo: Paz e Terra, 1978. Dosse, *op. cit.*, p. 306-307. Se estas duas figuras são as mais conhecidas, não se pode esquecer, entre os *novos filósofos*, os nomes de G. Lardreau, C. Jambet, J.-M. Bénévoist e A. Comte-Sponville. Sobre esta “nova filosofia”, cf. F. Aubral e X. Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*. Paris: Gallimard, 1977; e sobre Bernard-Henri Lévy, talvez a estrela maior dos *novos filósofos*, cf. Daniel Bensaid, *Um nouveau théologien: Bernard-Henri Lévy*. Fécamp: Nouvelles Éditions Lignes, 2008.

68 Cf. o seu celebrado *O século dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 756 e ss.

69 O radicalismo esquerdista de 1968 não se metamorfoseou apenas na França: não é por acaso que uma liderança à época destacadíssima, como Daniel Cohn-Bendit – em maio de 1968, “Dani, o vermelho” –, tenha se convertido num “idiota histórico da economia de mercado”, exemplo de “mediocre democracia ecológica” (Robert Kurz, *Os últimos combates*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 294). Conversões deste gênero se multiplicaram, em todos os quadrantes, a partir de meados dos anos 1970.

70 São estreitas, obviamente, as vinculações entre os *novos filósofos* e a *nova direita* de Alain de Benoist – tão estreitas que quase chegam a se confundir.

71 Winock (*op. cit.*, esp. p. 772) parece compartilhar desta explicação. Mas é indiscutível que a obra repercutiu fortemente em termos de “opinião pública”: lançado em junho de 1974, o seu primeiro volume em poucas semanas vendeu cerca de 700.000 exemplares.

72 G. Lardreau e C. Jambet, *L'Ange*. Paris: Grasset, 1976.

73 Sobre *Annales* e alguns de seus desdobramentos, inclusive a *Nova História*, cf., entre outros, F. Dosse, *A história em migalhas. Dos Annales à Nova história*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNICAMP, 1992; Jacques Le Goff, *História nova*. S. Paulo: Martins Fontes, 1990; Peter Burke, *A escola francesa dos Annales. 1929-1989*. S. Paulo: UNESP, 1992 e Josep Fontana, *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, 1998.

74 Cf. P. Veyne, *Como se escreve a história/Foucault revolucionou a história*. Brasília: UnB, 1998; E. Le Roy Ladurie, *Territoire de l'histoire*. Paris: Gallimard, I, 1973. A feliz expressão é de F. Dosse, *A história em migalhas...*, ed. cit., p. 232.

75 Segundo Dosse (*A história em migalhas...*, ed. cit., p. 219), Arès assim se caracteriza: “Sou um homem de direita, um verdadeiro reacionário” (cf. *Un historien du dimanche*. Paris: Seuil, 1980, p. 202. Esta obra, editada por M. Winock, dispõe de tradução: *Um historiador dileitante*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994).

76 Dentre os vários títulos de Furet traduzidos ao português, destaque-se: *Pensando a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989; *Marx e a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989; *A revolução em debate*. Bauru: EDUSC, 2001 e, em colaboração com Mona Ozouf, *Dicionário crítico da revolução francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. As concepções políticas “maduras” de Furet são facilmente perceptíveis com a leitura do seu *O passado de uma ilusão. Ensaio sobre o ideário comunista do século XX*. S. Paulo: Siciliano, 1995.

77 Um analista das interpretações “revisionistas” de Furet chega a identificar nela uma sequência de três etapas (cf. François Dosse, *A história à prova do tempo*. S. Paulo: UNESP, 2001).

78 De que é exemplo Jacques Attali – para que se verifique do “nível” de sua elogiação da produção, é paradigmático o seu *Karl Marx ou O espírito do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2007, que critiquei rapidamente em “Marx por Monsieur Attali: a incongruência intelectual como guia”. *Em pauta. Teoria social e realidade contemporânea*. Rio de Janeiro: UERJ/Faculdade de Serviço Social, 21, 2008 (o título deste artigo, publicado originalmente pelo jornal *Inverta*. Rio de Janeiro, ed. 416, de 20/09/2007, “Marx por Monsieur Attali: um caso de delinquência intelectual”, foi modificado pelos editores da revista).

- 80 Cf. Agustín Cueva, org., *Tempos conservadores. A direitização no Ocidente e na América Latina*. S. Paulo: Hucitec, 1989, pp. 11 e 32. Mas se o fenômeno é mundial, "a França oferece um exemplo particularmente adequado a esse respeito. Nas duas últimas décadas, em parte alguma a virada para a direita entre os intelectuais foi mais dramática que na margem esquerda do rio Sena, em Paris" (I. Mészáros, *O poder da ideologia*. S. Paulo: Boitempo, 2004, p. 112; recorde-se que Mészáros escreve estas linhas em 1989).
- 81 Cf., por exemplo, G. D. Green, *The new right. The counter-revolution in Political Economy and Social Thought*. London: Harvester, 1988; R. Miliband *et alii*, *El conservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos*. Valencia: Alfons El Magnanim, 1992; Helmut Dubiel, *Que es neoconservadurismo?*. Barcelona: Anthropolos, 1993; R. Kurz, *Os últimos combates*, já citado; Mónica Verec C. e Silvia Núñez G., orgs., *El conservadurismo em Estados Unidos y Canadá*. México: UNAM, 1997; e, para uma análise totalizante, I. Mészáros, a longa "introdução" a *O poder da ideologia*, já citado.
- 82 J.-F. Lyotard, *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 5ª ed., 1988. Da qual são citações obrigatórias: D. Harvey, *Condição pós-moderna*. S. Paulo: Loyola, 6ª ed., 1996, parte I; P. Anderson, *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- 83 Aqui, são particularmente importantes as notações de Mészáros, *op. cit.*, pp. 68-103. A crítica a que Mészáros, neste mesmo livro (pp. 152-192), submete a obra de Adorno permite encontrar conexões entre ela e vertentes pós-modernas, como, aliás, sinaliza P. Dewes, "Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade", in S. Zizek, *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996; para um posição distinta, cf. as últimas páginas de F. Jameson, *O marxismo tardio. Adorno ou a persistência da dialética*. S. Paulo: UNESP/Boitempo, 1997 e ainda M. Menegat, *Depois do fim do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/FAPERJ, 2003 e *O olho da barbárie*. S. Paulo: Expressão Popular, 2006. Problema igualmente complexo é o das conexões entre a obra de Habermas e o campo pós-moderno, malgrado a sua explícita defesa da modernidade; sua perspectiva anti-ontológica – nitida ser congruente com vários vetores do pensamento pós-moderno, ademais de suas concepções sobre o capitalismo contemporâneo; acerca de toda esta problemática, cf. Mészáros, *op. cit.*; Vv. Aa., *Habermas y la postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1991; Ricardo Antunes, *Os sentidos do trabalho*. S. Paulo: Boitempo, 1999; Sérgio Lessa, *O mundo dos homens*. S. Paulo: Boitempo, 2002 e como org., *Habermas e Lukács. Método, trabalho e objetividade*. Maceió: EDUFAL, 1996; J. H. Carvalho Organista, *O debate sobre a centralidade do trabalho*. S. Paulo: Expressão Popular, 2006; Francisco Teixeira e Celso Frederico, *Marx no século XXI*. S. Paulo: Cortez, 2008.
- 84 Apenas a título de indicação, liste-se: J. Arac, ed., *Postmodernism and politics*. Manchester: Manchester University Press, 1986; A. Callinicos, *Against Postmodernism*. Cambridge: Polity Press, 1989; N. Casullo, org., *El debate modernidad/postmodernidad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993; T. Eagleton, *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 e *Depois da teoria. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005; A. Giddens, *As consequências da modernidade*. S. Paulo: UNESP, 1991; H.
- B. Hollanda, org., *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; F. Jameson, *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. S. Paulo: Ática, 1996 e *Uma modernidade singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004; E. A. Kaplan, org., *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993; H. S. Kariel, *The Desperate Politics of Postmodernism*. Amherst: University Massachusetts Press, 1989; Norris, C., *Teoria crítica. Posmodernismo, intelectuais e la Guerra Del Golfo*. Madrid: Cátedra, 1997; S. Connor, *Cultura pós-moderna*. S. Paulo, Loyola, 1993; J. Picó, comp., *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, 1992; Paolo Portoguesi, *Le post-moderne*. Paris/Milano: Electra Moniteur, 1983; Pauline M. Rosenau, *Post-modernism and the social sciences: insights, invasions and intrusions*. New Jersey: Princeton University Press, 1992; S. P. Rouanet, *Mal-estar na modernidade*. S. Paulo, Cia. das Letras, 1993; Boaventura S. Santos, *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento, 1989, *Um discurso sobre as ciências*. S. Paulo: Cortez, 2003, *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. S. Paulo: Cortez, 1995, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. S. Paulo: Cortez, 2000 e org., *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Afrontamento, 2003; S. Sim, org., *The icon critical dictionary of postmodern thought*. Cambridge: Icon Books, 1998; B. Smart, *A pós-modernidade*. Lisboa: Europa-América, 1993; A. Sokal e J. Bricomont, *Imposturas intelectuais. O abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. Rio de Janeiro: Record, 1999; A. Touraine, *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994; G. Vattimo *et alii*, *En torno a la posmodernidad*. Barcelona/Santa Fé de Bogotá: Anthropolos/Siglo del Hombre, 1994 e como autor solo, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. S. Paulo: Martins Fontes, 1996; E. M. Wood e J. B. Forster, orgs., *Em defesa da história. Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999; *Teoria social pós-moderna. Introdução crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- 85 Cf. D. Harvey, *Condição pós-moderna*, ed. cit.; concorre com ele, em termos de divulgação, o contributo de Jameson em *Pós-modernismo...*, ed. cit. Para estabelecer mediamente aquelas vinculações, há elementos substanciais, embora muito diferenciados do ponto de vista teórico, em E. Mandel, *O capitalismo tardio*. S. Paulo: Abril Cultural, 1982; François Chesnais, *A mundialização do capital*. S. Paulo: Xamã, 1996 e *A mundialização financeira: gênese, custos e riscos*. S. Paulo: Xamã, 1986; François Chesnais *et alii*, *Une nouvelle phase du capitalisme*. Paris: Syllepse, 2001; Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*. Paris: PUF, 2001; J.-C. Delaunay *et alii*, *Le capitalisme contemporain. Questions de fond*. Paris: L'Harmattan, 2001; M. Vakaloulis, *Le capitalisme postmoderne. Elements pour une critique sociologique*. Paris: PUF, 2001; D. Harvey, *O novo imperialismo*. S. Paulo: Loyola, 2004; I. Mészáros, *Para além do capital*. S. Paulo/Campinas: Boitempo/UNICAMP, 2002 e *O desafio e o fardo do tempo histórico*. S. Paulo: Boitempo, 2007.
- 86 Cf. R. A. Dreifuss, *A época das perplexidades*. Petrópolis: Vozes, 1996; I. Mészáros, *Produção destrutiva e Estado capitalista*. S. Paulo: Ensaio, 1996; H.-P. e H. Schumann, *A armadilha da globalização. O assalto à democracia e ao bem-estar social*. Lisboa: Terramar, 1998; Michel Chossudovsky, *A globalização da pobreza*. S. Paulo: Moderna, 1999; L. Wacquant, *Punir os pobres: a nova gestão da pobreza nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan/Instituto Cartoca de Criminologia,

2002; D. Losurdo, *Democracia ou bonapartismo*. Rio de Janeiro/S. Paulo: UFRJ/UNESP, 2004, cap. 8; O. Coggiola, "Crise ecológica, biotecnologia e imperialismo", acessível em <http://www.insrolux.org/textos2006/coggiolaecologia>; J. P. Netto, "Desigualdade, pobreza e Serviço Social", *Em pauta. Teoria social e realidade contemporânea*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Serviço Social, 19, 2007; L. Vasapolo, *Por uma política de classe. Uma interpretação marxista do mundo globalizado*. S. Paulo: Expressão Popular, 2007; E. Costa, *A globalização e o capitalismo contemporâneo*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008.

E. Mandel, *A crise do capital. Os fatos e sua interpretação marxista*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNESP, 1990, p. 9.

Cf., entre outras abordagens críticas, Suzanne de Brunhoff, *A hora do mercado. Crítica do liberalismo*. S. Paulo: UNESP, 1991; J. A. Avelãs Nunes, *O keynesianismo e a contra-revolução monetarista*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Separata do Boletim de Ciências Económicas, 1991; R. Villarreal, *A contra-revolução monetarista. Teoria, política econômica e ideologia do neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1994; E. Sader e P. Gentilli, orgs., *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995; V. Navarro, *Neoliberalismo y Estado del bien-estar*. Barcelona: Ariel, 1998 e D. Harvey, *O neoliberalismo. História e implicações*. S. Paulo: Loyola, 2008.

Cf., entre outros, E. F. Dias et alii, *A ofensiva neoliberal: reestruturação produtiva e luta de classes*. Brasília: Sindicato dos Eletricitários, 1996; Francisco J. S. Teixeira e Manfredo A. de Oliveira, orgs., *Neoliberalismo e reestruturação produtiva*. S. Paulo/Fortaleza: Cortez/UECE, 1998; Giovanni Alves, *O novo (e precário) mundo do trabalho*. S. Paulo: Boitempo, 2000; Ruth Sosa, *Globalización o recomposición del capital? Procesos de trabajo y aparatos de hegemonía en la contemporaneidad*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2002.

Cf., dentre muitos, R. Blackburn, org., *Depois da queda. O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; R. Kurz, *O colapso da modernização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; A. Callinicos, *A vingança da história. O marxismo e as revoluções do leste europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992; B. Kagarlitsky, *A desintegração do monolito*. S. Paulo: UNESP, 1993; J. P. Netto, *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. S. Paulo: Cortez, 1993; T. Vigevani et alii, *Liberalismo e socialismo*. S. Paulo: UNESP, 1995; Celso Frederico, *Crise do socialismo e movimento operário*. S. Paulo: Cortez, 1995; D. Losurdo e R. Giacomini, orgs., *URSS: balanço de um experimento*. Urbino: QuattroVenti, 1999; L. Fernandes, *O enigma do socialismo real*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000; R. Keeran e Thomas Kenny, *O socialismo traído. Por trás do colapso da União Soviética*. Lisboa: Avante!, 2008. Acerca da "terceira via", para expressar o aviltamento da social-democracia, basta ler o seu mais conhecido teórico para aferir a que ponto chegou o abastardamento daquela tradição: A. Giddens, *A terceira via. Reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia e A terceira via e seus críticos*, ambos editados no Rio de Janeiro pela Record, em 2001.

"Conforme acentua Callinicos, 1968 não significou apenas a barricada de estudantes franceses. Constituíram-no também a onda de greves na Grã-Bretanha e a derrubada do conservador Edward Heath do governo; a revolução portuguesa em 1974 e 1975; os duros conflitos trabalhistas que acompanharam a agonia do regime franquista em 1975 e 1976; a pior crise doméstica vivida pelos Estados

Unidos da América, na segunda metade dos anos 1960, impulsionada pelo movimento contra a Guerra do Vietnã, a revolta dos guetos negros e o levante de estudantes e os ecos dessa época sentidos em outras partes do mundo — como o *cordobazo* na Argentina, a explosão de trabalhadores e estudantes na Austrália e a greve geral em Quebec em 1972" (Rodrigues, *op. cit.*, p. 36). Poder-se-ia agregar ainda muito mais — por exemplo, no ocidente, o *aluno caldo* italiano e, no entã "campo socialista", a *primavera de Praga*.

Para um tratamento bastante diferenciado da explosão de 1968, cf. H. Lefebvre et alii, *A irrupção: a revolta dos jovens na sociedade industrial, causas e efeitos*. São Paulo: Documentos, 1968; E. Morin et alii, *Maiô 68. Inventário de uma rebelião*. Lisboa: Moraes, 1969; C. Prévost, *Os estudantes e o esquerdismo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1975; L. Jofrin, *Mai 68. Histoire des événements*. Paris: Seuil, 1988; A. Quatrocchi e T. Nair, *O começo do fim: França, maio de 1968*. Rio de Janeiro: Record, 1998; L. Olzmann e E. S. Padrós, orgs., *1968: contestação e utopia*. Porto Alegre: UFRGS, 2003; M. Kurlansky, *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005; P. Rotman, *Maiô de 68*. Paris: França. Lisboa: Guimarães, 2009.

Eis uma síntese crítica da pós-modernidade: "A despeito de certas manifestações e intenções contestatórias e radicais da esquerda pós-moderna, o pós-modernismo torna-se caudatário do movimento de consolidação da hegemonia do pensamento conservador. (...) A recusa de um projeto político universalista que tome o capitalismo como um sistema dotado de lógica e realização totalizantes é a pedra de toque do pensamento pós-moderno. (...) A recusa genérica das metanarrativas esconde o real adversário dos pensadores pós-modernos. O alvo da crítica pós-moderna é, em última análise, o marxismo e a esquerda socialista. (...) Constatase que o pós-modernismo é a forma social de consciência num período de reestruturação sistêmica do capitalismo tardio e, ao mesmo tempo, a expressão necessária da atmosfera intelectual contemporânea, marcada pela estagnação, pelo desencanto, pela desesperança em relação ao devir histórico. O conservadorismo é o traço mais saliente e dominante na vida política e intelectual atual" (J. E. Evangelista, *Teoria social pós-moderna*, ed. cit., pp. 179, 181 e 184).

É sempre útil recordar, quando se vulgariza ao limite a questão dos "paradigmas", a lição de um autor — já tão afastado do marxismo — caro a muitos pós-modernos, numa nota de pé de página da sua *opus magnum*, comentando apontamentos à discussão que se pôs no debate levantado por Kuhn e outros acerca da história da física moderna: "Não entro, aqui, na problemática do conceito de paradigma introduzido por Kuhn para as ciências da natureza, conceito que só se pode aplicar às ciências sociais com certas reservas" (J. Habermas, *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988, I, p. 157; itálicos não originais).

A insuficiência e a pobreza crítica de *Empire*, louvada produção de M. Hardt e A. Negri (Mass.: Harvard University Press, 2000), foram rigorosamente postas à luz por A. Borón, *Imperio e imperialismo* (Buenos Aires: CLACSO, 2002). Algumas das mistificações de *A sociedade de consumo*, do renomado J. Baudrillard (Lisboa: Ed. 70, 2007) foram sinalizadas por Celso Frederico (cf. Teixeira e Frederico, *Marx no século XXI*, ed. cit.) e monumentais tolices do mesmo autor em outros materiais receberam a crítica arguta de Norris (cf. *Teoria acrítica...*, ed. cit.).

longo de *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction* (New York: Routledge, 1988), que não há diferença entre história e ficção, o sociólogo português que estamos citando assegura que a ciência, “enquanto narrativa não ficcional”, apenas se diferencia da “ficção criativa” por “uma questão de grau” e, “nestas condições, está precluída qualquer possibilidade de demarcações rígidas entre disciplinas ou entre gêneros, entre ciências naturais, sociais e humanidades, entre arte e literatura, entre ciência e ficção” (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 332); por seu turno, M. Maffesoli doutrina: “já não se pode reduzir a arte apenas às grandes obras que geralmente se qualificam como culturais. *Toda a vida cotidiana pode ser considerada como uma obra de arte*” (in G. Vattimo et alii, *Em torno a la posmodernidad*, ed. cit., p. 104; os itálicos são meus – JPN). E, enfim, de novo a palavra cabe ao sociólogo português: “Há muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam. Práticas sociais alternativas geram formas de conhecimento alternativas. (...) Para dar um exemplo caseiro, o conhecimento dos camponeses portugueses não é menos desenvolvido que o dos engenheiros agrônomos do Ministério da Agricultura” (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 330; os itálicos são meus – JPN).

Cf. o capítulo 4 de J.-F. Lyotard, *A condição pós-moderna*, ed. cit. e as alegações de A. Touraine, em inúmeros passos da já citada *Crítica da modernidade*. No específico domínio da história, o celebrado Roger Chartier, corifeu da “nova história cultural”, assinala o trânsito a uma história livre “de uma maior ou menor fidelidade a Hegel”: “na sua prática, os historiadores romperam decididamente (...) com um pensamento da totalidade” (R. Chartier, *A história cultural. Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, pp. 74-75). Quando admitem uma referência qualquer à totalidade, a alusão pós-moderna remete à Física, remete à “totalidade universal de que fala Wigner ou à totalidade indivisa de que fala Bohm” (B. S. Santos, *Um discurso sobre as ciências*, ed. cit., p. 76) – sobre Wigner, cf. a contribuição de Olival Freire Jr. a Santos, org., *Conhecimento prudente para uma vida decente*, ed. cit.; sobre Bohm, cf. Olival Freire Jr. et alii, “David Bohm, sua estada no Brasil e a teoria quântica”, in: *Estudos Avançados*. S. Paulo: IEA/USP, vol. 8, nº 20, janeiro-abril de 1994. Eagleton, a propósito da recusa pós-moderna – que critica – da categoria, observa, com seu discreto humor britânico, que “não buscar a totalidade representa apenas um código para não se considerar o capitalismo” (*As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit., p. 20).

Para constatar até onde chega este processo de semiologização, cf. J. Baudrillard, *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d’Água, 1991; tal processo, que Evangelista qualifica como uma “desmaterialização da realidade social” (Evangelista, *Teoria social moderna*, ed. cit., p. 78), é formulado paradigmaticamente por um influente pós-moderno: “De fato, intensificar as possibilidades de informação acerca da realidade em seus mais variados aspectos, torna sempre menos concebível a própria ideia de uma realidade. No mundo dos meios de comunicação, talvez se efetive uma ‘profecia’ de Nietzsche: o mundo real, no fim das contas, converte-se em fábula. (...) A realidade, para nós, é, sobretudo, o resultado do cruzamento e da ‘contaminação’ (no sentido latino) das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções divulgadas pelos meios de comunicação” (G. Vattimo, in Vattimo et alii, ed. cit., p. 15). Não é preciso dizer que, com esta liquidação da realidade, liquida-se também a história – pouco antes (*op. cit.*, p. 11), o mesmo pós-moderno

Documentadas e acompanhadas, por exemplo, por organizações – que a “grande mídia” ignora ou, no melhor dos casos, desqualifica – como o *CETRI/Centre Tricontinental*, baseado na Bélgica.

Não cabe aqui, obviamente, fundamentar a consideração do proletariado urbano-industrial como “núcleo duro” das massas trabalhadoras e, menos ainda, o seu papel protagônico em processos de transformação social substantiva; mas vale a pena recordar o que escrevia, há três lustros, um conhecido sociólogo pós-moderno: “Se tal transformação [nas palavras do próprio autor, a “transformação não capitalista” da “sociedade contemporânea” – JPN] não pode ser feita só com o operariado, tão-pouco pode ser feita sem ele ou contra ele” (Boaventura de S. Santos, *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 272).

“Hegel observa algures que todos os grandes fatos e personagens da história universal aparecem, por assim dizer, duas vezes. Mas esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia e a outra como farsa” (“O 18 brumário de Luís Bonaparte”, in K. Marx, *A revolução antes da revolução*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008, vol. II, p. 207).

Acerca das revoluções de 1848, consulte-se, entre outros, G. Duveau, 1848. Paris: Gallimard, 1965; G. Efimov, *As revoluções de 1848*. Lisboa: Estampa, 1974; F. Claudin, *Marx, Engels e la revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1985; J. Singmann, *Las revoluciones románticas y democráticas de Europa*. Madrid: Siglo XXI, 1985; E. J. Hobsbawm, *A era das revoluções. 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; P. Robertson, *Revolutions of 1848: a social history*. New York: Harper, 1990 (a primeira edição é de 1952); M. A. Bakunin, *Textos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1999. Para as posições e análises de Marx e de Engels, cf. – além dos materiais publicados na *Nova Gazeta Renana*, disponíveis nos volumes 9 e 10 das *Obras de Marx e Engels*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1978-1979 – os dois volumes de Marx e Engels, *A revolução antes da revolução* (veja a nota anterior; o vol. I, com textos de Engels, foi igualmente editado pela Expressão Popular, no mesmo ano); vale a pena comparar estas análises com as de A. de Tocqueville (*Lembranças de 1848. As jornadas revolucionárias em Paris*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1991), o liberal-conservador que certas correntes sociológicas recuperam atualmente e tanto valorizam.

Quanto a isto, a obra fundamental de Lukács é *El asalto a la razón*. Grijalbo: Barcelona/México, 1968.

Em muitos textos, Lukács (por exemplo, no já citado *Marxismo e teoria da literatura*, pp. 76-111 e 165-197; no capítulo III de *Le Roman historique*. Paris: Payot, 1965 e nas pp. 123-133 de *Écrits de Moscou*. Paris: Éd. Sociales, 1974) extrai para a arte e a literatura as implicações de 1848 – que, em suma, inaugura o período de decadência ideológica da burguesia.

Cf. B. S. Santos, *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 35.

Retomo aqui algumas reflexões contidas em J. P. Netto, *Marxismo impeniente. Contribuição à história das ideias marxistas*. S. Paulo: Cortez, 2004, p. 154 e ss.

Se “a verdade é inerente ao visível” (A. Wilde, *Horizons of Assent: Modernism, Postmodernism and the Ironic Imagination*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1981, p. 108), B. S. Santos pode tranquilamente afirmar que o novo paradigma da ciência pós-moderna “suspeita da distinção entre aparência e essência” (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 331). Enquanto Linda Hutcheon sustenta, ao

decreta que “não existe uma história única, existem imagens do passado propostas a partir de diferentes pontos de vista”. A crítica à redução discursiva da realidade encontra-se suficientemente determinada, entre outras fontes, na intervenção de Callinicos recolhida em Picó, org., *op. cit.*; em Eagleton, *As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit. e no ensaio de David McNally coligido em Wood e Foster, orgs., ed. cit.

107 Eis como o pós-moderno a que tanto recorremos aqui argumenta: “Cada método é uma *linguagem* e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta. Numa fase de revolução científica como a que atravessamos, essa pluralidade de métodos só é possível mediante a transgressão metodológica [suprimo aqui uma nota bibliográfica do autor – JPN]. Sendo certo que cada método só esclarece o que *lhe convém* e quando esclarece *fá-lo sem surpresas de maior*, a inovação científica consiste em inverter contextos persuasivos que conduzem à aplicação dos métodos fora do seu habitat natural. Dado que a aproximação entre ciências naturais e ciências sociais se fará no sentido destas últimas, *cabará especular-se é possível, por exemplo, fazer a análise filológica de um traçado urbano, entrevisar um pássaro ou fazer observação participante entre computadores*” (B. S. Santos, *Um discurso sobre as ciências*, ed. cit., pp. 77-78; salvo em “*fará*”, todos os itálicos são meus – JPN). As reiteradas referências que faço a este sociólogo português têm razão de ser: é, atualmente, um dos intelectuais de maior prestígio internacional, inclusive com larga incidência na universidade brasileira; dedica-se exaustivamente, há mais de um quarto de século, a fundamentar uma epistemologia pós-moderna (nas suas mais recentes palavras, uma “epistemologia insurreta”); é um erudito que exerce indiscutível liderança académica e não se furta a compromissos políticos progressistas e, no conjunto de sua volumosa obra, ainda em curso, oferece importantes pistas para pensar a vida social contemporânea.

108 Para a ciência enquanto jogo de linguagem, cf. Lyotard, *A condição pós-moderna*, ed. cit.; quanto à outra alternativa, leia-se: “As lutas de verdade são travadas com discurso argumentativo e a verdade é o efeito de convencimento dos vários discursos de verdade em presença e em conflito. A objetividade é a propriedade do conhecimento científico que obtem o consenso no auditório relevante dos cientistas” (B. S. Santos, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, ed. cit., p. 149; itálicos meus – JPN); ou ainda: “(...) Produto de comunidades interpretativas (...) o conhecimento emancipatório pós-moderno assume a sua artefactualidade discursiva. Para esta forma de conhecimento, a verdade é retórica, uma pausa mítica numa batalha argumentativa contínua e interminável travada entre os vários discursos de verdade” (*idem*, *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., p. 96; itálicos meus – JPN). Numa e noutra alternativa, nada para além do jogo de linguagem ou da artefactualidade discursiva – especialmente o referentes, em especial os referentes materiais; mas, como notou ironicamente Eagleton, “nem os francistas nem os semiólogos têm grandes simpatias pelos referentes materiais” (*As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit., p. 38).

109 *Dialética do esclarecimento*, de M. Horkheimer e T. W. Adorno (Rio de Janeiro: Zahar, 1984).

110 “Em minha opinião, o que mais nitidamente caracteriza a condição sociocultural deste fim de século [trata-se de texto escrito no ocaso do século 20] é a absorção

do pilar da emancipação pelo da regulação, fruto da gestão reconstrutiva dos défices e dos excessos da modernidade confiada à ciência moderna e, em segundo lugar, ao direito moderno. A colonização gradual das diferentes racionalidades da emancipação moderna pela racionalidade cognitivo-instrumental da ciência levou à concentração das energias e das potencialidades emancipatórias da modernidade na ciência e na técnica (...). A promessa da dominação da natureza (...) conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozônio e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última. A promessa de uma paz perpétua (...) levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul”. A subordinação do “pilar da emancipação” ao “pilar da regulação” explica-se porque “em vez de um desenvolvimento harmónico dos três princípios da regulação – Estado, mercado e comunidade –, assistimos geralmente ao desenvolvimento excessivo do princípio do mercado em detrimento do princípio do Estado e do princípio da comunidade”; em suma: “A redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e a redução da regulação moderna ao princípio do mercado, *incentivadas pela conversão da ciência na principal força produtiva*, constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna a render-se à regulação moderna” (B. de S. Santos, *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., pp. 55-56 e 57; itálicos meus – JPN).

111 As adjectivações são de B. de S. Santos, *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., pp. 85-89. Em nota ao pé da p. 88, o autor observa corretamente que “a crítica feminista à epistemologia moderna é hoje abundante”, deve-se lembrar ao leitor que, quando se trata desta crítica, é conveniente levar em conta as advertências contidas no pequeno artigo de João Bernardo, “Considerações inoportunas e politicamente incorretas acerca de uma questão dos nossos dias” (*Novos Rumos*, S. Paulo: Instituto Astrogildo Pereira, ano 21, nº 45, 2006), que aponta para os riscos regressivos que ela contém.

112 A crítica ao minimalismo político do “multiculturalismo” e do “direito à diferença” já foi feita por Eagleton (cf. *As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit.) e, referindo-se à contemporânea apologia da “diversidade cultural”, um analista não hesitou em considerá-la uma “fórmula aparentemente democrática sob a qual se escondam atualmente as formas mais refinadas de racismo” (A. Cueva, *in* Cueva, org., ed. cit., p. 21); quanto ao utopismo, recorde-se a *heterotopia* de B. de S. Santos (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., pp. 322-327 e *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., p. 329 e ss.); alusões críticas aos apelos aos “novos movimentos sociais” e à “sociedade civil” recolhem-se em Carlos Montaña, *Terceiro setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. S. Paulo: Cortez, 2002 e Ellen M. Wood, *Democracia contra capitalismo. A renovação do materialismo histórico*. S. Paulo: Boitempo, 2003.

113 Boa parte dessas vulgaridades já foi pulverizada a partir da crítica da economia política inspirada na tradição que tem Marx como ponto de partida; sobre a

“sociedade pós-industrial”, cf. E. Mandel, *O capitalismo tardio*, ed. cit., cap. 12 e as páginas iniciais do capítulo 16 e também Jean Lojkin, *A revolução informacional*. S. Paulo: Cortez, 1995, terceira parte; quanto à “sociedade de consumo”, releia-se a análise da “sociedade burocrática de consumo dirigido”, que devemos a H. Lefebvre, *A vida quotidiana no mundo moderno*. Lisboa: Ulisseia, 1969; acerca do “fim do trabalho” e da “sociedade salarial”, cf. R. Antunes, *Os sentidos do trabalho*, ed. cit. e o polémico livro de Sérgio Lessa, *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. S. Paulo: Cortez, 2007; no que toca à “sociedade do conhecimento”, cf. P. Gentili, *Poder económico, ideologia y educación*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 1994, cap. II, item 2.2. Como a “sociedade do conhecimento” está conectada à ideia da “sociedade da informação”, vale a leitura de A. Martelart, *Historia da sociedade da informação*. S. Paulo: Loyola, 2002.

114 Cf. Lukács, *El asalto a la razón*, ed. cit., esp. cap. VI, I, mas ainda H. Marcuse, *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Saga, 1969, 2ª parte.

115 As implicações do aprofundamento da divisão social do trabalho, especialmente no estágio monopolista do capitalismo, sobre os intelectuais são sintética mas sugestivamente tratados no primeiro capítulo de G. Lukács, *Marxismo ou existencialismo?* S. Paulo: Ciências Humanas, 1979.

116 Não falta razão a Callinicos ao caracterizar “o pós-marxismo de Lyotard [como] um informe sobre o estado atual do espírito de um setor da intelectualidade ocidental traumatizada pelas decepções sofridas desde 1968” (J. Picó, *in* Picó, comp., *Modernidad y postmodernidad*, ed. cit., p. 11).

117 O autor deste posfácio, formado ainda naquela tradição de pesquisa, jamais se esqueceu da lição elementar: “(...) Os conceitos são construções lógicas (...). A tendência a supor que na realidade os conceitos existem como fenômenos acarreta muitos erros. O conceito não é o fenômeno (...). Não reconhecer isto se denomina erro de reificação, isto é, considerar as abstrações como se fossem fenômenos reais.” (W. Goode e P. K. Hatt, *Métodos em pesquisa social*. S. Paulo: Nacional, 2ª ed., 1968, p. 56).

118 Cf. G. Lukács, *Historia e consciência de classe*. S. Paulo: Martins Fontes, 2003; I. Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*. S. Paulo: Boitempo, 2006; J. P. Netto, *Capitalismo e reificação*. S. Paulo: Ciências Humanas, 1981; A. Jappe, *As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006.

119 Ainda se revela útil, no quadro contemporâneo, a leitura de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

120 Cf. Harvey, *Condição pós-moderna*, ed. cit., parte III.

121 Recorde-se que este marco, mediante o mote triplice – desregulamentação, flexibilização e privatização – que dirigiu as orientações macro-econômicas dominantes nos últimos trinta anos, foi exatamente construído para e pelo grande capital especulativo-financeiro.

122 É impossível, neste espaço, avançar na verificação de que boa parte das críticas postas à modernidade pelos pós-modernos já está contida na crítica *antimoderna* de Nietzsche.

123 Trata-se do texto 2 de Rouanet, *Mal-estar na modernidade*, ed. cit., pp. 46-95.

em que surge o estruturalismo e se dedica à análise rigorosa tanto das suas bases (Lévi-Strauss) quanto de alguns de seus maiores expoentes (Althusser, Barthes e Foucault). E essa intervenção crítica, ao mesmo tempo em que explicita seus pressupostos – a teoria social de Marx, a partir da perspectiva ontológica de Lukács (que Coutinho foi o primeiro a utilizar no Brasil) –, também aponta as implicações políticas do estruturalismo.

Muito citado desde então, *O estruturalismo e a miséria da razão*, já nos anos de 1970, tornou-se uma raridade bibliográfica, porque o autor sempre se recusou a republicá-lo. Mais de 30 anos depois de sua primeira edição, Coutinho atendeu ao convite da *Expressão Popular* e, enfim, o livro torna-se acessível às novas gerações. A razão que justificava esta segunda edição é fornecida pelo posfácio de José Paulo Netto, que, mesmo indicando os condicionais cronológicos da argumentação de Coutinho, demonstra a sua *extrema atualidade*: o pensamento pós-moderno prolonga traços da herança estruturalista e, assim, a crítica aos pós-modernos depende em larga medida da perspectiva ontológica que Coutinho explorou em sua “obra juvenil”.