

DEBATES &
PERSPECTIVAS

CARLOS NELSON COUTINHO

O ESTRUTURALISMO E A MISÉRIA DA RAZÃO



expressão
POPULAR

Uma análise *humanista* de nossa época coloca a nu a mutilação da práxis pela manipulação, a necessária irracionalidade de uma vida voltada para o consumo supérfluo e humanamente insensato. Uma visão concretamente *historicista* revela as possibilidades de mudança e transformação latentes, embora dissimuladas pelas aparências fetichizadas que se pretendem imutáveis. A *dialética*, finalmente, denunciaria a contradição entre um mundo aparentemente “organizado” (com os meios de uma razão burocrática) e a irracionalidade objetiva do conjunto da sociedade, superando assim os limites de uma “razão” que se concentra nas regras, nos meios, enquanto abandona como incognoscível o conteúdo e a finalidade da vida e da sociedade.

Carlos Nelson Coutinho



9 788577 431526

Carlos Nelson Coutinho é um dos mais conhecidos e credibilizados pensadores marxistas brasileiros – e não se trata de um “intelectual acadêmico” (embora seja livre-docente e professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro): ao longo de sua vida, sempre vinculou a reflexão teórica (a crítica filosófica e literária) e a análise histórico-política (especialmente da formação social brasileira) às lutas sociais do povo brasileiro, militando em partidos de esquerda. Sua obra, que repercute na América Latina e na Europa, está marcada por duas influências essenciais: o pensamento filosófico de György Lukács e as concepções teórico-políticas de Antônio Gramsci.

Nunca se recusando ao enfrentamento das principais polêmicas contemporâneas, Coutinho, nos anos de 1970, foi um dos primeiros teóricos brasileiros a polemizar com um movimento que, à época, tornou-se uma espécie de paradigma para a maioria dos intelectuais – o *estruturalismo*: num gesto de coragem e ousadia, publicou, em 1972, *O estruturalismo e a miséria da razão*. Nessa obra inovadora e solidamente fundamentada, Coutinho disseca as condições histórico-sociais

O ESTRUTURALISMO E A MISÉRIA DA RAZÃO

Carlos Nelson Coutinho

O ESTRUTURALISMO
E A MISÉRIA DA RAZÃO

Posfácio de José Paulo Netto

2ª EDIÇÃO

EDITORA
EXPRESSÃO POPULAR

SÃO PAULO - 2010

Copyright © 1972, by Carlos Nelson Coutinho
Copyright desta edição © 2010, by Editora Expressão Popular

Revisão: *Ana Cristina Teixeira*
Projeto gráfico, capa e diagramação: *ZAP Design*
Arte da capa: *montagem sobre ilustração de Basquiat*
Impressão e acabamento: *Cromosete*

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C871e Coutinho, Carlos Nelson, 1943-
O estruturalismo e a miséria da razão. / Carlos Nelson
Coutinho ; posfácio de José Paulo Netto. --2.ed. -- São Paulo
: Expressão Popular, 2010.
288p.

Indexado em GeoDados - <http://www.geodados.uem.br>
ISBN 978-85-7743-152-6

1. Estruturalismo. I. Paulo Netto, José. II. Título.

CDD 149.96

Catalogação na Publicação: Eliane M. S. Jovanovich CRB 9/1250

Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada
ou reproduzida sem a autorização da editora.

1ª edição: Paz e Terra, 1972
2ª edição: Expressão Popular, 2010

EDITORA EXPRESSÃO POPULAR
Rua Abolição, 197 – Bela Vista
CEP 01319-010 – São Paulo-SP
Fone/Fax: (11) 3105-9500
vendas@expressaopopular.com.br
www.expressaopopular.com.br

À memória de György Lukács,
meu mestre.

E para Leandro Konder,
meu amigo.

SUMÁRIO

NOTA À 2ª EDIÇÃO	9
PREFÁCIO	15
I - O PROBLEMA DA RAZÃO NA FILOSOFIA BURGUESA	21
1. O rompimento com a tradição progressista	23
2. A economia e as categorias filosóficas	31
3. O irracionalismo e a "miséria da razão"	44
II - AS CONDIÇÕES HISTÓRICAS DO ESTRUTURALISMO	61
1. Angústia e segurança	61
2. A ideologia do mundo manipulado	67
III - OS LIMITES DA "RAZÃO" ESTRUTURALISTA	77
1. Linguagem, práxis e razão	80
2. Do neopositivismo ao estruturalismo	99
IV - A EVOLUÇÃO DO ESTRUTURALISMO COMO "CONCEPÇÃO DO MUNDO"	109
1. Lévi-Strauss contra a dialética	110
2. Estruturalismo e literatura: Roland Barthes	141
3. O anti-humanismo de Michel Foucault	154
V - AS CONTRADIÇÕES DE LOUIS ALTHUSSER	175
1. Althusser e o marxismo contemporâneo	176
2. O esvaziamento de Marx na "leitura" althusseriana	195
POSFÁCIO	233
José Paulo Netto	

NOTA À 2ª EDIÇÃO

A PRIMEIRA EDIÇÃO DESTE LIVRO foi publicada em 1972, em pleno contexto do chamado “vazio cultural”, consolidado pela radicalização da ditadura que se seguiu à promulgação do AI-5. Porém, em vez de “vazio cultural” – afinal, como não poderia deixar de ser, continuou-se a produzir cultura em nosso país –, seria mais justo dizer que vivíamos então num período de *cultura esvaziada*: esvaziada de espírito crítico, de efetiva preocupação com as questões sociais e políticas. Foi neste contexto que o estruturalismo chegou ao Brasil, difundindo-se com rapidez entre muitos intelectuais, sobretudo aqueles ligados à Universidade.

Com sua habitual lucidez, Otto Maria Carpeaux rapidamente percebeu o papel que essa moda intelectual iria desempenhar na cultura brasileira da época: no título de um seu brilhante artigo panfletário de 1967, ele não hesitava em dizer, premonitivamente, que “o estruturalismo [era] o ópio dos literatos”. A função social do estruturalismo – uma função que, deve-se ressaltar, independia em muitos casos da intenção consciente de seus defensores – estava assim bem definida: consistia em desviar a atenção dos intelectuais dos temas que haviam marcado a cultura brasileira dos primeiros dois terços dos anos 1960, quando ainda se podia constatar nela uma relativa hegemonia da esquerda.

Mas faltava, em nosso país, uma análise crítica da específica formulação *teórica* do estruturalismo. Estimulado por uma carta que Lukács me escreveu em 26 de fevereiro de 1968 – na qual dizia explicitamente que o estruturalismo era, naquele momento,

“o maior obstáculo a um desenvolvimento do marxismo” –, resolvi redigir um texto teórico de combate ao estruturalismo, baseado metodologicamente nas indicações ontológicas que o último Lukács fizera em algumas entrevistas (sua *Ontologia do ser social* era ainda inédita na época). Decidi, desde o início, não incluir em minha análise crítica os muitos seguidores brasileiros do estruturalismo, mas concentrar-me no exame das ideias dos seus mestres franceses. Seguiu, assim, uma recomendação de Gramsci: na batalha das ideias, diz o autor dos *Cadernos do cárcere*, se queremos ser eficazes, devemos combater não os representantes débeis de uma corrente, mas sim os seus principais expoentes.

Concluído em 1971, o livro encontrou dificuldades para ser editado. Foi recusado, na época, por duas importantes editoras, talvez as principais difusoras do estruturalismo no Brasil, às quais eu ingenuamente havia submetido os originais. Finalmente, já depois que fora acertada uma edição mexicana (publicada em 1973), *O estruturalismo e a miséria da razão* foi editado pela Paz e Terra, então dirigida pelos saudosos Ênio Silveira e Moacyr Félix. O livro não teve muita repercussão. Eram pouquíssimos os veículos que, na época, abrigavam o debate de ideias no Brasil. Recebeu algumas críticas (nem sempre vindas de estruturalistas) e uns poucos elogios.

Com a eclosão do Maio de 68 na França, o estruturalismo – expressão ideológica de um mundo aparentemente “seguro” e não contraditório – sofreu um duro golpe. Foi sendo progressivamente abandonado, inclusive pelos seus principais representantes (a grande exceção foi Lévi-Strauss, que se manteve fiel a suas velhas ideias até sua recente morte), cedendo lugar – numa época em que o prefixo “pós” designa as principais expressões da filosofia burguesa – aos chamados pós-estruturalistas e pós-modernistas. Quanto a mim, obrigado a buscar o exílio em 1976, senti-me liberado para me ocupar cada vez mais de questões de teoria política;

em consequência, passei a dedicar a Gramsci uma atenção maior do que aquela que lhe havia dedicado até então, quando Lukács era a minha grande (e quase única) referência teórica.

Por tudo isso, passei décadas sem reler meu velho livro. No entanto, ele sempre me era lembrado pelo querido amigo José Paulo Netto, velho companheiro de batalhas políticas e ideológicas, que o recomendava com generosa ênfase aos seus muitos alunos. Fui assim frequentemente pressionado (são muitos os nossos alunos em comum!) a reeditar o livro; meu velho exemplar foi muitas vezes emprestado para que se fizessem fotocópias. Apesar disso, hesitei durante muito tempo em reeditá-lo, não porque tenha abandonado as ideias centrais que nele defendo, ou porque tenha trocado Lukács por Gramsci (sempre achei que os dois marxistas se complementam!), mas porque considerava o velho livro superado, em função não só do desaparecimento do estruturalismo como corrente viva na batalha das ideias, mas sobretudo por causa da mudança de posição dos autores que nele crítico.

Com efeito, depois da publicação de *O estruturalismo*, Roland Barthes, Michel Foucault e Louis Althusser alteraram bastante suas formulações teóricas. Em vez do formalismo esquemático de suas análises críticas da época estruturalista, calcadas num radical reducionismo linguístico, Barthes – em suas produções mais tardias – passou a nos chamar a atenção para o “prazer do texto” ou a nos brindar com “fragmentos de um discurso amoroso”. Foucault, por sua vez, desviou seus esforços analíticos da aborrecida “arqueologia do saber” para propor interessantes reflexões sobre a “genealogia do poder”, as quais – ainda que também problemáticas (não me parece possível elaborar uma “microfísica do poder” desvinculada de uma teoria do Estado) – certamente o situam para além dos limites do estruturalismo; de resto, o último Foucault abandonou a antiga e declarada “paixão pelo sistema”, tanto que se empenhou ativamente na defesa de algumas boas causas polí-

ticas. Já Althusser, mesmo antes da tragédia em que se envolveu, publicou várias autocríticas, tentando desvincular seu nome da corrente estruturalista e buscando intervir nas lutas internas do seu Partido; nos últimos anos de vida, além de escrever uma bela e sofrida autobiografia, empenhou-se em defender e justificar um “materialismo aleatório”, o qual – embora tão problemático quanto suas posições dos anos 1960 – já não tinha muito a ver com o estruturalismo. Isso fez com que, felizmente, não se cumprissem as sombrias previsões que eu fizera no meu livro – ainda que apresentadas cautelosamente como meras possibilidades –, ou seja, a de que Foucault poderia vir a ser o profeta de um mundo inteiramente manipulado, ou que Althusser corria o risco de se converter no teórico do neoestalinismo.

Por tudo isso, supus durante muito tempo que, para autorizar uma reedição de *O estruturalismo*, eu teria de reescrever quase todo o livro, sobretudo seus capítulos IV e V. E essa tarefa não me atraía, não só porque estava empenhado no exame de outros temas, mas sobretudo porque dessa eventual reescrita surgiria não uma reedição atualizada, mas um novo livro, que não estava disposto a escrever. José Paulo e meus alunos, porém, tanto insistiram que, num momento proustiano de busca do tempo perdido, resolvi reler o livro, escrito há quase quarenta anos. Minha impressão – devo confessar sem falsa modéstia! – foi positiva.

É evidente que não escreveria hoje um livro similar. Tampouco me senti estimulado pela ideia de reescrevê-lo. Mas a releitura de *O estruturalismo* levou-me a reavaliar a oportunidade de republicá-lo *sem nenhuma alteração*. Em seus três primeiros capítulos, ele me pareceu conservar atualidade em sua crítica às duas principais correntes da filosofia burguesa pós-hegeliana, ou seja, a “destruição” e a “miséria” da razão, as quais – embora sob novas formas – continuam presentes no cenário político-ideológico de hoje. Os dois últimos capítulos, que tratam das posições de específicos autores

estruturalistas, certamente perderam atualidade; mas, além de apresentarem digressões sobre a filosofia marxista que ainda me parecem válidas, podem ser considerados – com boa vontade! – como modestas contribuições à história das ideias no século 20.

Coloquei uma condição para autorizar a reedição de *O estruturalismo*: que José Paulo Netto, que tanto insistiu para essa reedição, escrevesse para ela um posfácio no qual, além de situar o livro em seu tempo, estendesse até nossos dias o combate lukacsiano nele proposto contra as tendências complementares do irracionalismo e do racionalismo formal. Como José Paulo aceitou generosamente meu convite, senti-me desobrigado de fazer qualquer alteração no velho livro: ele é aqui reproduzido tal como foi publicado em 1972, com mínimas mudanças de estilo e correções dos poucos erros de revisão. Espero que José Paulo esteja certo ao supor – e convencer disso tantos dos seus (e dos meus) alunos! – que esta reedição vale a pena.

C. N. C.

Rio de Janeiro, outubro de 2009

PREFÁCIO

NESTES ÚLTIMOS ANOS – DESDE QUE entrou “em moda” – o estruturalismo tornou-se um dos temas dominantes da cultura moderna. Propõdo-se como um método rigorosamente “científico”, capaz de superar o irracionalismo existencialista e a vazia abstratividade de um “humanismo” pseudomarxista, a “nova” filosofia rapidamente conquistou adeptos entusiastas em várias partes do mundo ocidental, penetrando e influenciando círculos bastante heterogêneos. No Brasil (por motivos que aqui não podemos analisar), essa penetração ocorreu de um modo talvez ainda mais intenso; o estruturalismo, em suas várias versões, conquistou – sobretudo a partir de 1968 – não apenas setores substanciais da nova geração intelectual, mas inclusive alguns significativos representantes da geração anterior. Assim, independentemente de concordarmos ou não com suas formulações teóricas, devemos admitir que o estruturalismo transformou-se numa corrente viva, atuante e significativa da cultura ocidental de nossos dias.

Por outro lado, quase contemporaneamente às suas primeiras formulações, o estruturalismo encontrou vigorosos opositores. Entretanto, a verdadeira natureza histórica e sistemática dessa corrente nem sempre foi corretamente avaliada, mesmo por aqueles que intuíram com sagacidade o seu caráter altamente problemático. Em grande parte, tais opositores (inclusive os brasileiros) pertenciam precisamente às duas correntes denunciadas – com relativa justeza – pelo estruturalismo, ou seja, ao irracionalismo e ao pseudo-humanismo marxistizante. A polêmica, assim, convertia-se

frequentemente num debate estéril: às unilateralidades estruturalistas, contrapunham-se unilateralidades similares, embora de sinal contrário. Com isso, o debate terminava por reforçar as posições adversárias, pois – na medida em que cada um dos opositores denunciava as unilateralidades alheias – justificava com isso suas próprias unilateralidades. Em vez da “cientificidade” estruturalista, propunha-se um humanismo ideológico, subjetivista e retórico; contra um “racionalismo” formalista, limitado e objetivamente agnóstico, defendia-se uma “imaginação” intuitiva, irracionalista e anticientífica; à negação da história como dimensão objetiva do real, opunha-se um historicismo abstrato, igualmente irracionalista e subjetivista.

O presente livro pretende analisar o estruturalismo à luz de uma posição mais universal, mais dialética, capaz de superar simultaneamente as unilateralidades estruturalistas e irracionalistas (ou parairracionalistas). Embora aparentemente opostas, essas posições unilaterais são complementares. Tanto o irracionalismo quanto o “racionalismo” formalista (do qual o estruturalismo é apenas uma manifestação) são expressões necessárias do pensamento ideológico da burguesia contemporânea, incapaz de aceitar a razão dialética, a dimensão histórica da objetividade, a riqueza humanista da práxis. O domínio de uma ou outra posição – como tentaremos indicar – depende de causas históricas. Quando atravessa momentos de crise, a burguesia acentua ideologicamente o momento irracionalista, subjetivista; quando enfrenta períodos de estabilidade, de “segurança”, prestigia as orientações fundadas num “racionalismo” formal. Do ponto de vista filosófico, essa unidade essencial das duas posições aparentemente opostas reflete-se no fato de ambas abandonarem os três núcleos categoriais que o marxismo herdou da filosofia clássica – elaborada pela própria burguesia em sua fase ascendente – e que são, precisamente, o historicismo concreto, a concepção do mundo humanista e a razão

dialética. Renunciando a esses instrumentos categoriais, caracterizados por sua dimensão crítica, o pensamento “modernista” – em suas duas faces – capitula diante da positividade fetichizada do mundo contemporâneo.

A ponte entre o irracionalismo e o “racionalismo” formal é constituída pelo agnosticismo. Confundindo a razão com o intelecto, a apropriação humana da objetividade com a manipulação técnica ou burocrática de “dados”, as correntes formalistas desembocam num agnosticismo mais ou menos radical. Esferas fundamentais da realidade objetiva – exatamente as denotadas pelas categorias de dialética, história e humanismo – são declaradas incognoscíveis, “falsos problemas”, e, conseqüentemente, lançadas no terreno da irrazão e do irracionalismo. Os limites do racionalismo formal, portanto, são o ponto de partida para a arbitrariedade irracionalista.

Essa corrente agnóstica, decerto, é bem mais ampla e mais antiga que o estruturalismo. Suas primeiras manifestações podem ser vistas no positivismo “clássico” de Comte, na economia vulgar, na sociologia formalista de Durkheim e nas várias versões do neokantismo cientificista. Manifesta-se, depois, nas pesquisas epistemológicas que desembocaram no neopositivismo lógico, onde o agnosticismo assume dimensões extremadas; combinada com elementos irracionalistas, domina também no pragmatismo norte-americano. Finalmente, reaparece em nosso tempo sob várias formas, entre as quais o estruturalismo destaca-se por ser a mais significativa, universal e “sistemática”. Mas não é a única: o formalismo agnóstico manifesta-se, por exemplo, na redução da economia a uma manipulação pragmática de dados; no quantitativismo puramente estatístico da sociologia norte-americana (desmistificada brilhantemente por Wright Mills, em *A imaginação sociológica*); nas teorias da comunicação ligadas às “pesquisas” de Marshall McLuhan; nas várias orientações semântico-linguísticas

ou “informáticas” da estética e da crítica contemporâneas etc. Em nosso livro, sugerimos como designação geral dessa corrente a expressão “miséria da razão”, baseada numa analogia com a célebre fórmula – “destruição da razão” – usada por Lukács para designar o irracionalismo. Com “miséria da razão”, queremos significar o radical empobrecimento agnóstico das categorias racionais, reduzidas às simples regras formais intelectivas que operam na práxis manipulatória.

Embora este livro apresente um breve esboço histórico da “miséria da razão” e indique algumas de suas características teóricas gerais, não tem a menor pretensão de esgotar – nem histórica nem sistematicamente – os problemas levantados por essa corrente. Nossa análise crítica visa somente a alguns dos seus representantes contemporâneos, precisamente os estruturalistas franceses, que – graças à universalidade e à “sistematicidade” de suas concepções – ocupam um lugar privilegiado no seio da corrente. Por outro lado, ao tratarmos, em conjunto, de pensadores certamente diversos entre si, como Lévi-Strauss, Foucault ou Althusser, não pretendemos de nenhum modo minimizar essa diversidade, cujas causas e efeitos histórico-sistemáticos analisaremos no curso de nossa exposição. Mas tais diversidades – como também procuraremos demonstrar – manifestam-se no interior de uma unidade essencial, assegurada inicialmente pela “miséria da razão” que todos praticam, mas também pelo modo essencialmente similar por meio do qual transformam as regras formais intelectivas (confundidas com a racionalidade em geral) em realidade objetiva existente acima dos homens concretos. Nesse sentido, acreditamos que a peculiaridade do estruturalismo no seio da orientação agnóstica reside na substituição do idealismo subjetivo, próprio dos neopositivistas lógicos, por uma nova modalidade de idealismo objetivo. (Dado que a problemática de Althusser coloca-se num contexto histórico-teórico diverso dos demais estruturalistas, ou

seja, no quadro do marxismo contemporâneo, fomos obrigados a tratá-la num capítulo à parte; mas isso, se serve para sublinhar a diversidade da gênese histórica e da problemática de Althusser, não deve obscurecer – esperamos – a similaridade essencial entre as respostas teóricas althusserianas e as do movimento estruturalista em seu conjunto.)

Finalmente, gostaria de ressaltar que o ponto de vista que adoto neste livro – como em meus demais trabalhos – é aquele explicitado nas obras da maturidade de György Lukács. (Isso significa, portanto, que minha crítica ao estruturalismo nada tem em comum com a de Roger Garaudy e só parcialmente se identifica com as de Lucien Goldmann, Jean-Paul Sartre e Henri Lefebvre.) São precisamente as posições lukacsianas que contraponho, enquanto justo *tertium datur*, às unilateralidades estruturalistas ou irracionaisistas (e, em geral, “historicistas” ou “humanistas” abstratas). Dentro de minhas limitações, pretendo contribuir para desenvolver e atualizar a crítica lukacsiana da cultura burguesa, crítica que atingiu um nível de generalização histórico-universal na notável e sempre atual *A destruição da razão*. Em suas últimas entrevistas e ensaios, Lukács tentou completar sua magistral análise do irracionalismo com uma crítica das variadas versões da corrente agnóstica, ou seja, daquele empobrecimento da razão que integra, complementa e reforça os mitos irracionaisistas. (Essa denúncia já aparece, se bem que de modo ainda vacilante e insatisfatório, como reconheceria o próprio Lukács em seu último período, no “Epílogo” de *A destruição da razão*.)

O presente livro tem assim como objetivo concretizar essa crítica, esclarecendo teoricamente os limites e as contradições da versão *up to date* da “miséria da razão”. Mas é preciso lembrar que essa crítica lukacsiana da cultura burguesa articula-se organicamente – e exatamente disso decorre sua grandeza – com a explicitação e sistematização de uma ontologia autenticamente

materialista e dialética, capaz de responder adequadamente aos impasses filosófico-teóricos de hoje. A obra de Lukács, infelizmente, ainda não se tornou um patrimônio comum de todos os socialistas. Por isso, se o presente livro contribuir não apenas para indicar os limites do estruturalismo, mas também para ressaltar a universalidade e a atualidade das posições de Lukács, terá então cumprido plenamente a tarefa a que se propõe.

C.N.C.

Rio de Janeiro, julho de 1971

I - O PROBLEMA DA RAZÃO NA FILOSOFIA BURGUESA

NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA BURGUESA, é possível discernir – com relativa nitidez – duas etapas principais. A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade, como é o caso das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética. Essa descontinuidade da evolução filosófica corresponde naturalmente à própria descontinuidade objetiva do desenvolvimento capitalista. O antagonismo entre progresso e reação, que marca desde as origens a evolução da sociedade burguesa, apresenta, a partir de 1848, um novo aspecto: as tendências progressistas, antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana. Do ponto de vista imediatamente social e político, essa inversão tem sua gênese no surgimento de uma contradição antagônica entre as classes que outrora formavam o Terceiro Estado. Enquanto numa primeira etapa de seu desenvolvimento a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo, no combate à reação absolutista-feudal, agora o proletariado surge na história como classe autônoma, em-si e para-si, capaz de resolver em

sentido progressista as novas contradições geradas pelo próprio capitalismo triunfante.

Na época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e consequente domínio eram uma possibilidade aberta à razão humana. Desde a teoria de Galileu de que “a natureza é um livro escrito em linguagem matemática” até o princípio hegeliano da “razão na história”, estende-se uma linha que – apesar de suas sinuosidades – afirma claramente a subordinação da realidade a um sistema de leis racionais, capazes de serem integralmente apreendidas pelo nosso pensamento. Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade. Referindo-se à revolução europeia de 1848, na qual a burguesia traiu definitivamente a causa do progresso social, Marx indica as raízes reais dessa ruptura no seio da evolução cultural burguesa:

A burguesia tinha uma exata noção do fato de que todas as armas que forjara contra o feudalismo voltavam seu gume contra ela, que todos os meios de cultura que criara rebelavam-se contra sua própria civilização, que os deuses que inventara a tinham abandonado.¹

Entre o que a burguesia agora apressava-se a abandonar estava, talvez em primeiro lugar, a categoria da razão.

¹ Karl Marx, *O 18 brumário de Luis Bonaparte*. In: K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro, Vitória, 1956, v. 1, p. 261.

1. O ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO PROGRESSISTA

Assim, se a tarefa ideológica da burguesia revolucionária fora a conquista da realidade por uma razão explicitada em todas as suas determinações, essa tarefa – na época da decadência – consiste precisamente em negar ou em limitar o papel da razão no conhecimento e na práxis dos homens. A dissolução da filosofia de Hegel, na qual a identidade do real e do racional encontra a sua mais radical expressão nos quadros do pensamento burguês, segue duas orientações, uma “de esquerda” e outra “de direita”. Pode manifestar-se como desenvolvimento superior do “núcleo racional” do pensamento hegeliano, ou então implicar um abandono que representa objetivamente uma regressão. O primeiro movimento, efetivado pelo marxismo, é a expressão filosófica do processo pelo qual o proletariado recolhe a bandeira abandonada pela burguesia, supera seus limites e contradições, elevando a racionalidade dialética a um nível superior, materialista. A crítica “direitista” de Hegel, ao contrário, abandona como “inadequadas” as conquistas fundamentais do período anterior; conserva apenas, desse período, os momentos regressivos, marginais àquele movimento racionalista que culminaria na dialética, no humanismo e no historicismo.

Antes de prosseguir, trata-se de dissipar um possível mal-entendido. A ruptura que estamos analisando não se processa com a totalidade do pensamento anterior, mas sim com a tradição progressista que constitui a essência desse pensamento. Em muitos pontos, decerto, verifica-se uma relação de continuidade entre a filosofia da decadência e a filosofia burguesa da época revolucionária. Absolutizando tais pontos, isolando-os do contexto histórico global, a historiografia filosófica vulgar (pseudomarxista ou burguesa) estabelece inúmeras falsas identificações: entre o positivismo de Comte e o materialismo iluminista do século 18, entre Descartes e o existencialismo, entre Kant e os neokantianos etc. Uma análise mais profunda, porém, revela uma ruptura por

trás da aparente continuidade. E isto porque não se pode falar de continuidade real em face de casos nos quais se verifica uma assimilação unilateral (e deformada) de meros fragmentos de doutrinas anteriores, os quais – desligados da totalidade do pensamento originário e da evolução filosófica na qual esse pensamento, mesmo em suas limitações, aparecia como uma etapa necessária – revelam frequentemente um caráter não apenas diverso, mas até mesmo contrário ao que possuíam originariamente.

Analisaremos posteriormente, nesse sentido, a relação dos estruturalistas com Kant. Por enquanto, basta-nos lembrar um exemplo concreto de distorção; enquanto o *cogito* cartesiano é um instrumento desantropomorfizador, a preparação da subjetividade para um contato despido de preconceitos com a realidade objetiva, o *cogito* existencialista ou fenomenológico é, ao contrário, um fechamento diante dessa realidade, o ponto de partida para uma radical confusão antropomorfizadora e irracionalista entre subjetividade e objetividade.² Diante de tais casos, portanto, vemos precisamente um rompimento com a tradição progressista; não se trata de uma real continuidade, mas antes do fato de que as filosofias da decadência “tiram vantagem de onde podem” (Molière), ou seja, utilizam elementos filosóficos fetichizados num sentido oposto ao originário.

Em outros casos, porém, pode-se falar efetivamente de uma continuidade real. Penso aqui na relação orgânica que existe, por exemplo, entre Berkeley ou Hume e o neopositivismo empiriocriticista, entre Pascal e os existencialistas etc. Mas tais casos não alteram a justeza de nossa periodização; quando se estabelece

uma relação desse tipo, a análise atenta demonstra que o filósofo assimilado não pertencia à tradição progressista, ou seja, desempenhava já em seu tempo um papel reacionário diante da corrente dominante (Berkeley diante do materialismo inglês, Pascal diante de Descartes). O fato de que seja assimilado, na maioria dos casos, exatamente o aspecto mais reacionário do pensador em questão (o irracionalismo de Pascal, o agnosticismo de Hume) é mais uma confirmação do que afirmamos.

Mas como poderíamos definir, em suas linhas mais gerais, essa tradição progressista? O capitalismo, em dado momento, representou – não só no plano econômico-social, mas também no cultural – uma extraordinária revolução na história da humanidade. Seu nascimento e explicitação implicavam a atualização de possibilidades apenas latentes na economia feudal desenvolvida, atualização que dependia, por sua vez, da dissolução e desintegração das relações feudais de produção, de suas formas de divisão do trabalho. Esse caráter objetivamente progressista do capitalismo permitia aos pensadores que se colocavam do ângulo do novo a compreensão do real como síntese de possibilidade e realidade, como totalidade concreta em constante evolução. Sem compromissos com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a razão à classificação do existente, mas afirmavam seu ilimitado poder de apreensão do mundo em permanente *devenir*. De Bruno a Hegel, passando por Spinoza e Vico, observamos no pensamento da época o nascimento de uma nova dialética racional, que apresentava – em relação à dialética primitiva dos gregos – o inegável mérito de se basear sobre o reflexo de um ser social bem mais complexo e articulado. À conquista da natureza pela racionalidade matemática, responsável pelo extraordinário florescimento das ciências físicas, alia-se – nos mais destacados pensadores da época – uma explícita afirmação do caráter racional dos processos histórico-sociais; à dialética cósmica de Bruno ou

² “Em todas as tendências epigonais que querem navegar, com a ajuda do prefixo ‘neo’, sob a bandeira de uma escola considerada clássica, converteu-se em norma a fixação no retrógrado de tal escola, ao mesmo tempo em que se eliminam com grande facilidade todos os sinais de verdadeira grandeza.” (Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*. México, Grijalbo, 1967, p. 21).

de Spinoza, vem juntar-se a específica dialética *histórica* de Vico, Herder e Hegel. A compreensão do real como totalidade submetida a leis e a afirmação da historicidade dos processos objetivos são momentos determinantes da nova racionalidade em elaboração.

Ademais, num outro setor do pensamento da época clássica, na economia política inglesa, desenvolve a teoria da relação orgânica entre realidade social e atividade humana, que assume – no plano da práxis econômica – a forma da relação entre trabalho e mercadoria. Deve-se observar que o papel ativo da ação humana na formação da objetividade social já fora percebido pela filosofia burguesa progressista; assim, no iluminismo francês, a passagem do reino da irrazão (do absolutismo feudal) para o da razão (o do capitalismo liberal) aparecia como a tarefa dos próprios homens. Contudo, nos iluministas, a ação humana ainda era concebida de um modo abstrato, individualista e idealista, ou seja, como uma ação pedagógico-espiritual de “esclarecimento”. Já nos economistas clássicos ingleses (Smith, Ricardo), essa ação é determinada a partir de sua base real, o trabalho econômico; mas inexiste em tais economistas a generalização filosófica capaz de deduzir da teoria do valor-trabalho todas as suas consequências para uma ontologia dialética do homem e da história. Uma grandiosa síntese (embora ainda idealista) da dialética racional e da economia seria tentada por Hegel; ela lhe permitiria chegar à fundamental teoria *humanista* de que o homem é o produto de sua própria atividade histórica e coletiva, bem como à tese *racionalista* de que essa autoprodução é um processo submetido a leis objetivas e dialéticas.³

Esse movimento de construção de uma nova razão é admiravelmente resumido numa frase do italiano Giambattista Vico, um dos maiores representantes da tradição progressista. Nessa

³ Para a relação entre economia e dialética em Hegel, cf. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*. Turim, Einaudi, 1961, *passim*.

frase, ao lado do princípio humanista, pode-se perceber ainda a afirmação de uma racionalidade objetiva, de um sistema de leis que – embora decorra da ação humana – é superior ao arbítrio dos sujeitos individuais. De acordo com a época, esse humanismo e essa racionalidade ainda são formulados em termos idealistas.

Somente os homens – diz Vico – fizeram esse mundo; e esse é o primeiro e indiscutível princípio desta [nova] ciência. Mas tal mundo surgiu, sem dúvida, de um espírito quase sempre diverso, às vezes inteiramente contrário e sempre superior às finalidades particulares que os homens se haviam proposto; essas finalidades restritas, transformadas em meios para servir a finalidades mais amplas, foram sempre utilizadas [por aquele espírito] para conservar a geração humana nesta terra.⁴

Hegel concretizaria essa ontologia dialética do ser social em sua teoria da “astúcia da Razão”, ao ligar a ação humana e a legalidade objetiva que dela decorre às suas raízes econômicas.

As ações dos homens – afirma Hegel – derivam de suas necessidades, de suas paixões, de seus interesses, de seu caráter e de seus talentos, de modo que, nesse espetáculo de atividade, são apenas tais necessidades, paixões, interesses, que aparecem como as instâncias e intervêm como o fator principal (...). Mas, na história universal, resulta das ações dos homens em geral uma coisa diversa daquilo que eles projetam e atingem, daquilo que eles sabem e querem imediatamente.⁵

E é precisamente em Hegel – ponto terminal e culminação dessa trajetória ascendente – que podemos indicar, em toda a sua riqueza de determinações, as categorias essenciais daquilo que chamamos de tradição progressista, categorias que constituem o legado imprecívvel dessa grande época da humanidade para o conhecimento do real. O mérito essencial de Hegel reside nessa sua capacidade de sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do

⁴ G. Vico, *La scienza nuova* [1744]. Milão: Rizzoli, 1963, v. 2, p. 590.

⁵ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris, Vrin, 1963, p. 29 e 33.

pensamento burguês revolucionário. Podemos resumi-los, esquematicamente, em três núcleos: o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico)

Decerto, esses três núcleos categoriais não se encontram, em sua totalidade sintética, em cada um dos filósofos progressistas considerado individualmente. Mas, em maior ou menor proporção, cada um deles contribuiu para a síntese hegeliana, como o próprio Hegel reconheceu em suas *Lições sobre a história da filosofia*. Seria um imenso erro, por exemplo, contrapor, de modo absoluto, a linha “racionalista” concentrada na compreensão da natureza à linha que poderíamos chamar de “histórico-dialética”.

A trajetória que vai de Vico a Herder – observa Lukács – é uma trajetória de desenvolvimento, enriquecimento e aperfeiçoamento da razão, do mesmo modo como a que parte de Descartes ou Bacon. Por certo, surgem aqui divergências muito importantes, até mesmo oposições, mas são todos eles contrastes *no interior* do mesmo campo, no qual assistimos à luta por uma filosofia baseada na racionalidade do mundo.⁶

Hegel, como dissemos, é o principal depositário dessa trajetória. Exatamente por isso, a dissolução do seu pensamento repre-

⁶ G. Lukács, *El asalto a la razón*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 103. Cabe lembrar que, no original alemão, este livro se intitula *Die Zerstörung der Vernunft*, ou seja, *A destruição da razão*.

senta não apenas uma ruptura no interior da filosofia burguesa, o abandono daquela trajetória, mas também a necessária decadência e empobrecimento daqueles pensadores que, depois de Hegel, deixam de lado mais ou menos inteiramente o seu conceito de razão. É ainda pelo mesmo motivo que o desenvolvimento crítico da tradição progressista, efetivado pelo marxismo, parte diretamente de Hegel e não de outro qualquer de seus predecessores ou sucessores.⁷ Assim, não é arbitrário afirmar que o rompimento com a tradição progressista pode ser considerado, imediatamente, como um rompimento com o pensamento de Hegel.

Esse rompimento apresenta uma peculiaridade relevante. A filosofia da época clássica era uma forma de conhecimento aberta para a elaboração de um saber verdadeiro, desantropomorfizador, científico, ainda que não estivesse inteiramente liberta de deformações ideológicas. Embora fosse na época uma classe progressista, a burguesia funda objetivamente um regime de exploração e é limitada pelas formas de divisão do trabalho que esse regime introduz na vida social. Por isso, ao mesmo tempo em que elabora um conhecimento objetivo de aspectos essenciais da realidade, tende a deformar ideologicamente várias categorias desse processo. O idealismo objetivo do próprio Hegel é um exemplo evidente; sua teoria do “fim da história”, a mística afirmação de uma absoluta identidade entre sujeito e objeto, são posições ideológicas a serviço da justificação da positividade capitalista.

Estamos aqui, como em geral durante o período ascendente da burguesia, diante da permanência de momentos ideológicos no interior de uma posição essencialmente voltada para a representação científica do mundo; na filosofia da decadência, ao contrário, vemos um abandono mais ou menos integral do terreno científico.

⁷ Essa constatação está longe de ser pacífica entre os marxistas. Lenin foi o primeiro, após Marx e Engels, a afirmá-la categoricamente.

Nas questões decisivas da concepção do mundo e da teoria do real, ou seja, na ética e na ontologia, a filosofia da decadência é inteiramente ideológica. Os momentos de um saber verdadeiro, quando continuam a se manifestar, limitam-se cada vez mais às ciências particulares; no domínio filosófico, apenas os setores menos explosivos, como a lógica formal, podem apresentar um desenvolvimento efetivo. Ademais, mediante um intenso processo de especialização, consegue-se neutralizar as descobertas parciais e impedir que tenham repercussão na ética e na ontologia. Essas duas disciplinas filosóficas básicas são, em geral, afastadas do âmbito da ciência e declaradas irracionais.

As categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética são os únicos instrumentos capazes de fundar cientificamente a ética e a ontologia. Por isso, a tendência ideologizante da decadência começa exatamente por romper com tais categorias. Importa pouco saber como se opera esse rompimento, se por meio de uma polêmica aberta contra a filosofia clássica (reação de Kierkegaard a Hegel etc.) ou se mediante uma “correção” ou “interpretação” do conteúdo real de referidas categorias (Hegel transformado em irracionalista pelos neo-hegelianos, Kant num positivista vulgar pelos neokantianos etc.). O que realmente interessa é assinalar o caráter nitidamente ideológico das novas categorias “corrigidas” que ocupam agora o primeiro plano. Em lugar do humanismo, surge ou um individualismo exacerbado que nega a sociabilidade do homem, ou a afirmação de que o homem é uma “coisa”, ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da práxis humana; em lugar do historicismo, surge uma pseudo-historicidade subjetivista e abstrata, ou uma apologia da positividade, ambas transformando a história real (o processo de surgimento do novo) em algo “superficial” ou irracional; em lugar da razão dialética, que afirma a cognoscibilidade da essência contraditória do real, vemos o nascimento de um irracionalismo

fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas puramente intelectivas.

2. A ECONOMIA E AS CATEGORIAS FILOSÓFICAS

O fator fundamental dessa crescente ideologização não reside, decerto, numa direta intencionalidade de classe; embora sirvam à conservação do existente, o irracionalismo e o agnosticismo nem sempre são conscientemente elaborados a partir dos interesses imediatos da burguesia. Seu caráter conservador deve ser buscado na sujeição de ambos aos limites impostos, na superfície da realidade, pela divisão capitalista do trabalho e por suas consequências sociais e culturais. O critério para avaliar a cientificidade de uma filosofia do social reside no modo pelo qual ela apreende (ou ignora, ou mistifica) as categorias econômicas, que constituem a modalidade fundamental da objetividade humana.

Essa forma indireta de determinação social do pensamento foi claramente explicitada por Marx, numa passagem em que, referindo-se às controvérsias ideológicas da Revolução de 1848, generaliza suas observações:

Não se deve formar a concepção estreita de que a pequena burguesia, por princípio, visa impor um interesse de classe egoísta. Ela acredita, ao contrário, que as condições *especiais* para sua emancipação são as condições *gerais* sem as quais a sociedade moderna não pode ser salva nem evitada a luta de classes. Não se deve imaginar, tampouco, que os representantes democráticos sejam na realidade todos *shopkeepers* (lojistas) ou defensores entusiastas desses últimos. Segundo sua formação e posição individual, podem estar tão longe deles como o céu da terra. O que os torna representantes da pequena burguesia é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que essa classe não ultrapassa na vida, de que são conseqüentemente impelidos, teoricamente, para os mesmos problemas e soluções para os quais os interesses materiais e a posição social impõem,

na prática, a pequena burguesia. Essa é, em geral, a relação que existe entre os representantes políticos e literários de uma classe e a classe que representam.⁸

Nesse trecho marxiano, é fundamental a indicação de que a ideologia decorre não apenas da capitulação à espontaneidade imediata da vida, ao aparecer fenomênico da economia, mas também da confusão – ligada àquela capitulação – entre o especial e o geral, o particular e o universal.

A indicação de Marx coloca-nos assim uma tarefa: indagar quais são esses limites objetivos impostos pela vida imediata, pela divisão capitalista do trabalho, ao pensamento da decadência. Como estamos tratando de um rompimento, julgamos necessário esboçar o modo pelo qual a filosofia clássica enfrentava esse problema. Decerto, os pensadores dessa época sofriam também limitações impostas pela divisão do trabalho, responsáveis pelos traços ideológicos aos quais já nos referimos. Dentre elas, a mais importante é a separação que o capitalismo estabelece entre trabalho manual e trabalho intelectual, que impediu a elaboração de uma noção materialista da práxis e chegou a transformar a síntese hegeliana – a mais elevada resposta burguesa ao problema – numa solução idealista, que reduzia a atividade humana a algo puramente espiritual. Mas, em sua primeira época, as formas introduzidas pelo capitalismo na objetividade social apresentavam características revolucionárias, e os pensadores clássicos – comprometidos com o progresso – puderam apreendê-las de modo amplo e profundo.

Podemos concentrar essas novas formas de objetividade em torno de dois núcleos. Em primeiro lugar, o capitalismo destruiu a divisão feudal do trabalho, pondo fim à separação entre homens livres e servos da gleba; a nova divisão do trabalho exige a transfor-

mação do servo da gleba em trabalhador “livre”, o que representa objetivamente uma ampliação da liberdade humana, da unificação do gênero humano, com a dissolução da subordinação do indivíduo aos limites previamente traçados pelo estamento feudal. Em segundo lugar, o desenvolvimento da indústria – mesmo em sua fase manufatureira – traz consigo uma intensa generalização da socialização do trabalho; em vez do trabalho individual, artesanal e autárquico, a nova organização laborativa requer uma cooperação não apenas no interior da fábrica singular, mas também uma integração orgânica dos vários ramos da produção; com isso, torna-se muito mais evidente a natureza da sociedade como totalidade orgânica. Essa crescente socialização encontra outro apoio na criação pelo capitalismo de um mercado mundial, sobre cuja base erige-se agora uma cultura universal. Surge, pela primeira vez, a possibilidade de compreender o real a partir da perspectiva de uma humanidade objetivamente unificada, ou, como diria Kant, de tratar “a história universal de um ponto de vista cosmopolita”. A nova objetividade capitalista, desse modo, permite elevar a conceito aquilo que antes só existia como virtualidade, ou seja, a realidade da humanidade como totalidade concreta de complexos teleológicos (fundados no trabalho e em suas objetivações), cujo movimento depende de leis racionais.

Esse processo tem imensas consequências filosóficas. Com a liberação do trabalho, com a dissolução do estamento feudal, a categoria da *subsunção* do individual (ou particular) sob o universal deixa de ter validade na esfera do social; é substituída pela *inerência* do gênero humano em cada indivíduo singular. Os pensadores começam a ver na ação individual a realização de leis universais. Essa nova concepção aparece claramente na ética de Kant, na problemática do “imperativo categórico”, mas adquire grande concretude (graças precisamente à sua base diretamente econômica) na teoria hegeliana da “astúcia da razão”. Em liga-

⁸ K. Marx, *O 18 brumário*, op. cit., p. 250.

ção com isso, flexibiliza-se a relação categorial de necessidade e possibilidade, ou ato e potência, entre as quais se coloca – como mediação dialética – a categoria da casualidade. A mediação recíproca de universalidade e singularidade pode alcançar uma nova síntese teórica, que supera a falsa antinomia medieval de realismo e nominalismo, graças à elaboração da categoria da particularidade; o indivíduo relaciona-se com o gênero humano por meio de inúmeras mediações particulares, como o trabalho socializado, a classe, a nação etc. Ainda mais importante, para a ontologia do ser social, é a nova relação dialética assumida pelas categorias de causalidade e teleologia; uma atenta observação da natureza do trabalho, realizada por meio do estudo da obra de Adam Smith, leva Hegel a superar a antinomia entre os dois conceitos – ainda existente em Kant – e a ver na relação de ambos a base da objetividade social.

O desenvolvimento dessas novas categorias, com a consequente alteração de toda a sistemática conceitual, não poderia ocorrer sem um exame atento da nova objetividade social posta pela economia capitalista.⁹ Esse processo econômico está na base dos impulsos que levam à dialética, à renovação e ao enriquecimento da racionalidade humana. (Como veremos posteriormente, Lévi-Strauss nega essa relação entre modificação histórica e modificação categorial-sistemática, afirmando que as categorias são fixas, imutáveis e apriorísticas.)

Nessa época, os grandes pensadores não hesitavam – na análise da nova objetividade – em apontar o seu caráter intimamente contraditório. Hegel não é o único a fundar a nova razão na “identidade da identidade e da não identidade”, isto é, no caráter essencialmente contraditório da realidade social. Essa contradição

penetra em toda a filosofia clássica, não só levando-a a renovar as categorias da razão, como em Hegel, mas também impondo antinomias e limites aos que persistem no uso das velhas categorias do intelecto, como Kant. A divisão capitalista do trabalho é essencialmente contraditória. Assim, ao lado da contradição entre liberação do trabalho e transformação do trabalhador em mercadoria, desenvolve-se também a contradição – essencial ao modo de produção capitalista – entre socialização do trabalho e apropriação individual dos seus produtos. Essas contradições – que representavam um estímulo ao progresso teórico na fase ascendente do pensamento burguês – passam, no período da decadência, a constituírem um limite intransponível à apreensão da verdade objetiva.

De modo geral, podemos situar em 1848 o momento do definitivo rompimento da burguesia com o progresso.

As revoluções de 1830 e mais ainda as de 1848 – observa Lukács – atestam que a burguesia perdeu seu lugar à frente do progresso social. Em 1830, começa o processo de decomposição da filosofia burguesa clássica, que termina com a revolução de 1848.¹⁰

A partir de então, as contradições capitalistas tornam-se explosivas; encarnação e produto dessas contradições, o proletariado surge na história como força social autônoma, capaz de resolver em sentido progressista os limites e antinomias do sistema capitalista. Indicar a realidade como algo essencialmente contraditório significa, doravante, fornecer armas teóricas ao movimento anti-capitalista da classe operária. De crítica da realidade em nome do progresso, do futuro, das possibilidades reprimidas, o pensamento burguês transforma-se numa justificação teórica do existente. Em proporções cada vez maiores, a história e a economia perdem sua anterior importância filosófico-ontológica, deixando de desempe-

⁹ G. Lukács, *Introdução a uma estética marxista. Sobre a particularidade como categoria da estética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 5-112.

¹⁰ G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*. São Paulo, Senzala, 1967, p. 32.

nhar um papel significativo na elaboração da concepção do mundo. E, com isso, perde-se a possibilidade de apreender a essência da realidade humana: a filosofia da decadência torna-se, cada vez mais, um pensamento imediatista, centrado nas aparências fetichizadas da realidade.

Decerto, essa determinação histórica da inversão do pensamento burguês só tem valor operatório quando vista sob o ângulo universal. Não só o capitalismo pode ainda desempenhar, em certos países periféricos, um papel progressista, como pode também – ou melhor, segundo suas necessidades, é obrigado – a promover um espetacular progresso técnico no plano mundial. Assim, mesmo depois de 1848, podem surgir – em países que ainda não realizaram suas revoluções democrático-burguesas – importantes pensadores não marxistas que elaboram concepções do mundo progressistas e não contaminadas pela decadência. (O exemplo mais significativo é o de Tchernichevski e Dobroliubov, democratas revolucionários russos da segunda metade do século 19.) Trata-se, todavia, de possibilidades cada vez mais limitadas pela própria evolução social e que, de qualquer modo, não têm mais nenhuma expressividade do ponto de vista histórico-universal. Por outro lado, ligadas àquele progresso técnico que o capitalismo é obrigado a promover, surgem nos países altamente capitalistas novas e originais investigações científicas, levando inclusive ao nascimento de novas ciências (a cibernética etc.); mas tais investigações limitam-se a domínios particulares, cuidadosamente delimitados, sem desempenharem o menor papel positivo na construção de uma concepção do mundo (de uma ética e de uma ontologia) científica.

O que determina essa incapacidade do pensamento burguês decadente de penetrar na essência da realidade não é, como vimos, tão somente uma direta intencionalidade de classe. Nas condições do capitalismo evoluído, os traços regressivos da formação econômica

burguesa começam progressivamente a assumir o primeiro plano. Em tais condições, a práxis humana tende a se objetivar contra os próprios homens, tende a se tornar uma objetividade alienada. Marx analisou o processo ao tratar do “fetichismo da mercadoria”, mas é inegável que o movimento de fetichização (de alienação) estende-se a todas as esferas da vida humana. Não vamos aqui resumir os fundamentos da teoria marxista da alienação,¹¹ mas apenas lembrar alguns elementos principais do processo. Um traço essencial do capitalismo consiste em impor a completa sujeição da produção às leis anárquicas do mercado. Essa mercantilização da práxis tem uma clara consequência sobre a consciência dos homens: a atividade deles tende a se ocultar à sua própria consciência, a converter-se na essência oculta e dissimulada de uma aparência inteiramente reificada. Todas as relações sociais entre os homens aparecem sob a forma de relações entre coisas, sob a aparência de realidades “naturais” estranhas e independentes da sua ação. Os produtos da atividade do homem social, desde a esfera da economia àquela da cultura, revelam-se aos indivíduos como algo inteiramente alheio à sua essência; opera-se uma cisão entre a essência (a práxis criadora) e a existência (a vida social) dos homens. Essa vida social converte-se num objeto “coisificado”, inumano, que não pode mais comportar nenhuma subjetividade autêntica; essa subjetividade, por sua vez, desligada de suas objetivações concretas, nas quais e por meio das quais se constitui e ganha conteúdo, transforma-se igualmente num fetiche vazio. Essa fetichização simultânea do sujeito e do objeto, paralela à ruptura dos laços imediatos entre indivíduo e comunidade, é a mais evidente consequência social da divisão capitalista do trabalho em sua fase madura.

¹¹ Uma ampla e acessível exposição desta teoria se encontra em Leandro Konder, *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965 (reeditado pela Editora Expressão Popular, 2009).

Entra aqui em jogo uma complicada dialética de essência e aparência, cujas consequências cognoscitivas são da maior importância para o processo que pretendemos descrever. Aparência e essência são momentos constitutivos da realidade objetiva. Todavia, entre esses dois níveis do real pode sempre existir, em maior ou menor intensidade, uma contradição ou mesmo um antagonismo. Uma representação científica da realidade, bem como uma práxis ampla e eficaz, demandam o estabelecimento de uma mediação dialética entre os mesmos, na qual a aparência seja dissolvida na totalidade que revela a essência. Como sempre, Marx coloca o problema com grande clareza:

Todas as ciências, exceto a Economia Política, reconhecem que as coisas apresentam frequentemente uma aparência oposta à sua essência (...). À forma aparente “valor e preço do trabalho” ou “salário”, em contraste com a relação essencial que ela dissimula, ou seja, o valor e o preço da *força* de trabalho, podemos aplicar o que é válido para todas as formas aparentes e seu fundo oculto. As primeiras aparecem *direta e espontaneamente* como formas correntes de pensamento; o segundo só é descoberto pela ciência. A economia política clássica avizinhou-se da essência do problema, sem, entretanto, formulá-lo conscientemente. E isso não lhe é possível enquanto não se despojar de sua pele burguesa.¹²

Em suma, quando o pensamento não tem condições de superar o imediatismo e o espontaneísmo, não pode superar a descrição da forma aparente e alcançar a reprodução da essência. Converte então essa forma aparente em fetiche, ao conceder-lhe uma autonomia e universalidade que não possui. (Que se recorde, ademais, a observação já citada de Marx a respeito da confusão entre *especial* e *geral* como base do pensamento ideológico.)

¹² K. Marx, *O capital. Crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, Livro 1, v. 2, p. 620 e 625.

A incapacidade de atingir a essência surge espontaneamente em todos os indivíduos que vivem no capitalismo evoluído. Ao submeter-se a esse espontaneísmo, a filosofia da decadência cai na mesma incapacidade: termina por converter em antinomias algumas contradições dialéticas e por elevar a fetiches coagulados momentos isolados de uma totalidade contraditória. Esse traço essencial do pensamento decadente – o de ser um pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, “racionalistas” ou irracionalistas, “objetivistas” ou subjetivistas, positivistas ou existencialistas. Nenhuma delas transcende a mera descrição da imediatez. E, para definir corretamente a “imediatez” que aqui evocamos, recorremos a Lukács:

O termo imediatez não designa (...) uma atitude psicológica cujo oposto, ou cujo desenvolvimento, seria a consciência; designa, ao contrário, um certo *nível* de recepção do conteúdo do mundo exterior, independentemente da circunstância de que essa recepção ocorra com maior ou menor consciência. Lembro os exemplos econômicos que adotei (...). Se alguém enxerga a essência do capitalismo na circulação do dinheiro, o nível de suas concepções é imediato, mesmo que, depois de dez anos de grandes esforços intelectuais, exponha-as em um duto volume de duas mil páginas. Ao contrário, se um operário captou instintivamente o problema da mais-valia, ultrapassou já essa imediatez dos fatos econômicos.¹³

(É sempre nesse sentido lukácsiano que utilizo o conceito de imediatez.)

É exatamente por se limitar à apreensão imediata da realidade, em vez de elaborar as categorias a partir de sua essência econômica, que o pensamento da decadência serve ideologicamente aos interesses da burguesia. Pois, ao assim proceder, aceita a positividade capitalista, sujeitando-se aos limites espontaneamente impostos

¹³ G. Lukács, “Correspondência entre Anna Seghers e Georg Lukács”. In: G. Lukács, *Problemas del realismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 329.

pela economia de mercado, que fetichiza as relações humanas. Essa sujeição revela-se, em primeiro lugar, na aceitação acrítica da alienação entre vida pública e vida privada, entre subjetividade individual e objetividade social, gerada pela economia de mercado; com isso, os dois momentos (que são unidos, embora contraditoriamente, na essência das coisas) são transformados em fetiches falsamente autonomizados. E, em segundo lugar, a referida sujeição aparece na aceitação igualmente acrítica da rígida especialização das atividades humanas exigida pela divisão capitalista do trabalho. Essa especialização atinge os próprios fundamentos subjetivos da práxis, operando no interior do homem uma falsa fragmentação entre supostas faculdades antagônicas, como a sensibilidade e o intelecto. Em vez de momentos mutuamente fecundantes da ação humana, tais supostas “faculdades” ordenam-se agora segundo relações de exclusão, de hierarquia etc. Aceitando essa imediatividade, os existencialistas fazem da sensibilidade hipostasiada (da intuição) o *órganon* supremo de apreensão do real, enquanto os estruturalistas transformam o intelecto (formalizado) na infraestrutura de todas as atividades subjetivas e objetivas do homem.

Na gênese do pensamento fetichizado, particularmente das correntes ligadas ao que designamos como “miséria da razão”, situa-se ainda um outro fenômeno da maior importância. Pensamos na tendência da economia capitalista no sentido de burocratizar todas as atividades humanas, desde as econômicas e políticas até as mais refinadamente “espirituais”. A burocratização ocorre quando determinados procedimentos práticos são coagulados, formalizados e repetidos mecanicamente; com isso, empobrece-se a ação humana, que é assim desligada de sua relação tanto com a realidade (transformada na práxis burocrática em simples objeto de manipulação) quanto com suas finalidades (cuja racionalidade ou irracionalidade a práxis burocrática não questiona). Esse caráter repetitivo da ação burocratizada bloqueia o contato criador do

homem com a realidade, substituindo a apropriação humana do objeto por uma manipulação vazia de “dados”, segundo esquemas formais preestabelecidos.

A práxis se burocratiza – observa argutamente Adolfo Sánchez Vázquez – onde quer que o formalismo ou o formulismo dominem, ou, mais exatamente, quando o formal se converte em seu próprio conteúdo. Na prática burocrática, o conteúdo se sacrifica à forma, o real ao ideal, o particular concreto ao universal abstrato.¹⁴

A burocratização, assim, aparece como um momento da alienação, na medida em que fetichiza determinados elementos da ação humana, transformando-os em “regras” formais pseudo-objetivas. E sua generalização serve diretamente à perpetuação do capitalismo, pois reproduz incessantemente a espontaneidade da economia de mercado, desligando-se da totalidade (do conteúdo social, das possibilidades de renovação, da finalidade humana do todo social) e submetendo todas as contradições reais a uma homogeneização formalista.

O sociólogo burguês Max Weber foi um dos primeiros a tentar uma descrição completa do fenômeno da burocratização, ligando-o à economia capitalista.

Em geral, a burocracia – observa ele – segrega a atividade oficial como algo distinto da esfera da vida privada (...). É peculiar ao empresário moderno comportar-se como ‘primeiro funcionário’ de sua empresa, da mesma forma como o governante de um Estado moderno, especificamente burocrático, considera-se como o ‘primeiro servidor’ do Estado.¹⁵

O que logo salta à vista, nessa descrição, é a fetichização das relações humanas com complexas (empresas ou Estados), que se tornam não uma objetivação e um instrumento dos homens, mas

¹⁴ A. S. Vázquez, *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 261.

¹⁵ M. Weber, “Burocracia”. In: M. Weber, *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, s/d., p. 230-231.

sim “entidades naturais” ou “coisas” das quais os homens passam a ser instrumentos, servidores ou funcionários, e cujas finalidades e conteúdos não são questionados. Weber pode ainda indicar no desenvolvimento da economia monetária o pressuposto básico da burocracia moderna:

Hoje, é principalmente a economia mercantil capitalista que exige que os negócios oficiais da administração sejam feitos com precisão, sem ambiguidades, continuamente, e com a maior velocidade possível. Decerto, as empresas capitalistas, muito grandes, são em si mesmas modelos sem igual de organização burocrática rigorosa.¹⁶

(O processo não faria senão se acentuar após a morte de Weber, no capitalismo cada vez mais monopolista e tecnocrático.)

Ademais, Weber indica a relação entre a divisão capitalista do trabalho e o tipo de racionalidade burocrática (que vai se tornar o modelo de certas correntes filosóficas):

O cumprimento “objetivo” das tarefas significa, primordialmente, um cumprimento das tarefas segundo regras calculáveis e “sem relação com pessoas”. ‘Sem relação com pessoas’ é também a palavra de ordem no mercado e, em geral, de todos os empreendimentos onde há apenas interesses econômicos (...). A peculiaridade da cultura moderna, e especificamente de sua base técnica e econômica, exige essa “calculabilidade” dos resultados (...). Sua natureza específica [da burocracia], bem recebida pelo capitalismo, desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é “desumanizada”, na medida em que consegue eliminar dos negócios oficiais o amor, o ódio, e todos os elementos pessoais, irracionais e emocionais que fogem ao cálculo.¹⁷

Ora, o que foge ao cálculo, às manipulações homogeneizadoras de uma racionalidade reduzida a regras formais, é precisamente a totalidade do objeto, da vida humana. E essa totalidade só é

irracional quando se tem da razão um conceito limitado, um conceito que a reduza às simples regras do intelecto, ou – para usar a expressão com que Weber caracteriza essa atividade burocrática – à mera “racionalidade formal”. (O próprio Weber, desconhecendo a razão dialética, caiu nessa falsa antinomia.) As filosofias imediatistas – que tomam a práxis burocrática como modelo da vida humana, sem dissolvê-la na totalidade essencial e explicitada da objetividade econômico-social – assumem também esse tipo de racionalidade como único parâmetro. E, com isso, empobrecem decisivamente as várias esferas da vida. A práxis aparece agora como uma mera atividade técnica de manipulação; a objetividade se fragmenta numa coleção de “dados” a serem homogeneizados; e, finalmente, a razão reduz-se a um conjunto de regras formais subjetivas, desligadas do conteúdo objetivo daquilo a que se aplicam. Essa “miséria da razão” transforma em algo irracional todos os momentos significativos da vida humana.

Tanto a “destruição” quanto a “miséria” da razão, tanto o irracionalismo quanto o agnosticismo positivista ou estruturalista, ligam-se a esse predomínio incontestado da espontaneidade burocrática. Comentando Lenin, Lukács afirma que “o burocratismo é um fenômeno fundamental da sociedade capitalista”. E completa: “O burocratismo se liga à espontaneidade. Fala-se de espontaneidade sempre que o objeto do interesse e da atividade é imediato e apenas imediato”.¹⁸ Tanto o “intelecto” que se fixa nas formas coaguladas da ação humana ou nos “dados” homogeneizados, sem transcendê-los em busca da totalidade concreta, quanto a intuição hipostasiada que se fixa na imediaticidade da “vivência”, abandonando as mediações sociais como “inautênticas”, tanto o positivismo agnóstico quanto o irracionalismo existencialista capitulam diante

¹⁶ *Ibid.*, p. 250.

¹⁷ *Ibid.*, p. 250-251.

¹⁸ G. Lukács, “Tribuna do povo ou burocrata?”. In: G. Lukács, *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 116-117.

do imediato, são incapazes de recompor no pensamento a essência dialética da objetividade. Em suma, aceitam como “condição humana” o dilaceramento *histórico* (historicamente condicionado) que a alienação capitalista – por meio da burocratização da práxis – introduz na vida humana.

3. O IRRACIONALISMO E A “MISÉRIA DA RAZÃO”

Incapaz de recompor sinteticamente a totalidade, o pensamento fetichizado cinde-se em duas correntes, que correspondem precisamente às falsas antinomias que ele não consegue superar. Essa duplicidade, contudo, faz lembrar a cabeça de Janus: a bipartição das faces não anula a unidade do corpo, pois ambas as correntes rompem com as categorias do humanismo, do historicismo e da dialética: ambas são encarnações de um pensamento imediatista, incapaz de atingir a essência do objeto. Essa unidade explica, por outro lado, a comum atitude de ambas as orientações diante do problema da razão: irracionalistas e agnósticos negam explicitamente que a totalidade do real possa ser objeto de uma apreensão racional. Quando se reconhece o valor da “razão”, este é sempre limitado a algumas esferas da realidade; a totalidade do mundo – o objeto da ontologia – aparece como dominado por uma ineliminável irracionalidade. Irracionalismo e “miséria da razão” se completam. Lukács observou:

Wittgenstein, que fundou as teses neopositivistas de um modo autenticamente filosófico, viu muito claramente que nos seus limites, se assim posso expressar-me, há o deserto do irracionalismo, algo que não pode ser expresso com os instrumentos da racionalidade neopositivista (...). Assim, nos limites de sua filosofia, creio que existe – e não se trata de uma observação minha, pois muitos a fizeram – um campo de irracionalidade.¹⁹

Por isso, pôde-se verificar entre as duas orientações uma coexistência sincrônica, sem grandes choques, cada uma delas ocupando – ou pretendendo ocupar – uma esfera fetichizada da realidade. (Basta recordar aqui a longa coexistência de existencialismo e neopositivismo.)

Compreenderemos melhor essa duplicidade de orientações se observarmos inicialmente as formas que ela adquiriu no período imediatamente posterior à Revolução Francesa, quando a relação de ambas com o real ainda era direta (recusa ou aceitação das novas formas econômicas capitalistas), sem tender – como ocorreria posteriormente – a se sublimar em questões éticas ou epistemológicas. Pensamos aqui na oposição entre o anticapitalismo romântico e a apologia direta do progresso capitalista. Por um lado, a crítica romântica do capitalismo via nas novas formas econômicas tão somente a causa de uma profunda dissolução da pretensa “plenitude natural” do homem, ou seja, via na radical socialização do trabalho e da vida uma ameaça mortal para a subjetividade espiritual dos indivíduos. Por outro, a vulgar apologética burguesa negava o caráter contraditório da objetividade econômica do capitalismo (no que rompia decisivamente com a tradição progressista), afirmando sua homogeneidade, sua tendência ao equilíbrio e ao progresso linear. Com a acentuação das contradições capitalistas, essa segunda tendência orienta-se para o agnosticismo, refugiando-se num formalismo vazio e convertendo-se em positivismo, ou seja, passa a estabelecer “limites” à compreensão racional da realidade.

Trata-se de uma antinomia, essa, que o pensamento decadente não consegue superar. Em um belo trecho, Marx indica não apenas os lineamentos de uma justa solução do problema, como revela ainda os fundamentos objetivos e a necessidade social dessas soluções unilaterais na consciência burguesa. Diz ele:

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais (enquanto relações que lhes são próprias e comuns) são igualmente subme-

¹⁹ W. Abendroth, H. H. Holz e L. Kofler, *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p. 46.

tidas ao seu próprio controle comum, não são um produto da natureza, mas sim da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades humanas, que tornam possível essa individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre os valores de troca, pois apenas ela produz não só a alienação do indivíduo em face de si mesmo e dos outros, mas igualmente a universalidade e a onilateralidade de suas relações e capacidades. Em épocas mais antigas de seu desenvolvimento, o indivíduo revelava-se mais completo justamente porque ainda não as contrapõe a si mesmo como potências e relações sociais independentes dele. Mas, se é ridículo alimentar nostalgias por aquela plenitude originária, é igualmente ridículo crer que seja necessário manter o homem nesse completo esvaziamento. A concepção burguesa jamais conseguiu superar a simples antítese daquela concepção romântica; por isso, essa concepção romântica a acompanhará como legítima antítese até que soe sua hora.²⁰

Assim, exatamente em sua antítese, positivismo e irracionalismo são complementares.

As filosofias ligadas à “destruição da razão”, de Kierkegaard ao primeiro Sartre, jamais superaram esse fundamento objetivamente reacionário; todas podem ser definidas, como o faz Lukács em suas obras, como manifestações de anticapitalismo romântico. A burocratização da vida social, sempre crescente no capitalismo, retira à subjetividade qualquer fundamento racional objetivo, qualquer relação ética com valores objetivos, sejam religiosos (no sentido medieval) ou humanistas. A esfera subjetiva da vida privada, não diretamente envolvida pelas leis do mercado, é abandonada ao irracional. A experiência vivida básica dos indivíduos marginalizados, dos que recusam burocratizar também sua vida privada, é a de uma intensa solidão, aliada à insegurança e à angústia. A subjetividade erige-se idealmente na única fonte de valores au-

tênticos, desprezadas concretamente todas as mediações sociais, denunciadas como o reino da alienação. Mas essa subjetividade inteiramente vazia, convertida em mera negação abstrata do real, procura desesperadamente encontrar um Absoluto pleno de sentido. Nessa busca, as filosofias da subjetividade revelam um traço profundamente religioso (ainda que se trate de uma religiosidade ateia) e, desse modo, uma vinculação espiritual com formas de vida pré-capitalistas. Com o passar do tempo, o combate à vida pública converte-se numa luta contra a democracia e numa defesa de posições “aristocráticas” no plano ético e mesmo no político.

O completo fechamento na subjetividade, contudo, tem como consequência a dissolução subjetivista de todos os Absolutos buscados como “pátria do sentido”. Kierkegaard, em sua reação a Hegel, elabora já as linhas gerais desse “ateísmo religioso” (Lukács), dessa pesquisa impotente de uma abertura para o objeto. Kierkegaard recusa todas as possibilidades de uma vida plena vivida na realidade objetiva, denunciando-as como inautênticas; tanto a forma de vida “estética” (ligada à fruição imediata da sensibilidade) quanto a “ética” (realização do universal pelo indivíduo) aparecem-lhe como etapas que devem ser superadas no sentido da “vida religiosa”, na qual o indivíduo descobre a presença da divindade em si mesmo. A determinação dessa divindade não pode ser feita por vias racionais; a razão implica a mediação e Kierkegaard nega precisamente a validade das mediações (sociais). O encontro com a divindade é um encontro imediato, uma imediata relação subjetiva e intuitiva. Assim, tão somente a sensibilidade e a vivência subjetivas, na forma da intuição, podem revelar ao homem um “real” autêntico.

A intuição como meio do conhecimento já fora exaltada por Schelling, que, na primeira etapa de sua filosofia, fazia parte da tradição progressista. Para ele, o Absoluto (síntese do sujeito e do objeto) era uma realidade acima de qualquer determinação – uma “noite na qual todas as vacas são pardas” (Hegel) – e só podia ser

²⁰ K. Marx, *Fondements de la critique de l'Économie Politique (Gründrisse)*. Paris, Anthropos, 1967, v. 1, p. 87.

captado diretamente, sem mediações conceituais, por meio de uma intuição que teria sua máxima expressão na arte. Mas Schelling era um idealista objetivo, que compreendia o Absoluto como uma realidade objetiva e independente da subjetividade dos indivíduos; sua filosofia, por isso, embora invertendo e deformando relações reais, era uma etapa no sentido da dialética hegeliana, isto é, de uma superação da intuição e do intelecto na razão dialética. Em Kierkegaard, todavia, a identidade entre sujeito e Absoluto é puramente subjetiva; a intuição – contraposta não apenas ao intelecto, mas à racionalidade em geral – é agora um instrumento inteiramente antropomorfizador, ou seja, uma simples projeção na realidade exterior (concebida como um caos) de vivências e experiências subjetivas. O objeto (e, com ele, sua racionalidade imanente) é dissolvido nas experiências subjetivas dessa vivência imediata. É interessante assinalar, de passagem, que Kierkegaard refere-se a uma “dialética” puramente qualitativa para descrever as passagens das etapas estética, ética e religiosa entre si. Já os estruturalistas, particularmente Lévi-Strauss, como veremos, acreditam numa evolução puramente quantitativa, sem alterações de qualidade (ou seja, sem modificações categoriais). Ambas as posições são falsas, na medida em que desconhecem uma das leis básicas da razão dialética, ou seja, a unidade e integração das modificações qualitativas e quantitativas. A transformação da qualidade sem a mediação da quantidade é tão irracional e absurda quanto um crescimento quantitativo sem alterações de qualidade.

Essa destruição da razão em nome da intuição domina todo o pensamento subjetivista da decadência. Em Dilthey, assume a forma da contraposição entre “compreensão” (do sentido) e “explicação” (causal), reduzida a validade dessa última apenas às ciências naturais; nas “ciências do espírito” de inspiração diltheyana, essa contraposição seria a base da ruptura metodológica entre ciências naturais e sociais, abrindo-se as portas das segundas a um irracionalismo mais

ou menos completo. Em Nietzsche, a embriaguez dionisíaca – em contraste com a “contenção” apolínea – aparece como o necessário estado subjetivo do super-homem, que é colocado acima de todas as “limitações” éticas e lógicas da razão. Na fenomenologia, esse método irracionalista – que liga a verdade à intuição e converte o objeto numa vivência do sujeito – encontraria uma formulação sistemática; colocar o mundo “entre parênteses”, ou seja, dissolver as mediações reais e objetivas do “dado”, aparece como condição básica para a apreensão da “essência” (identificada com o seu modo de aparecer).

Heidegger, finalmente, partindo da fenomenologia, criaria a “ontologia” adequada a esse sentimento do mundo. Segundo ele, o indivíduo e o mundo não formam uma síntese orgânica, mas são entidades antagônicas; o homem está “lançado” numa cotidianidade que deve superar se não quer viver no reino da inautenticidade, que é para ele o mundo da comunidade social. É interessante observar que as categorias atribuídas por Heidegger ao mundo da cotidianidade – a “preocupação” (*Sorge*), a “instrumentalidade” etc. – refletem precisamente o modo pelo qual o pequeno burguês vive espontaneamente (e de modo imediato) as categorias econômicas.²¹ É precisamente por limitar o mundo econômico-social a essa imediaticidade cotidiana que Heidegger considera-o inautêntico, ontologicamente “alienado”. A “pátria do sentido” é assim posta num Ser mítico, que assume cada vez mais em Heidegger traços claramente religiosos. Também nele a ligação entre subjetividade e sentido repudia qualquer mediação do social ou do histórico, da racionalidade objetiva (confundida por ele com a dominação técnica), implicando antes a defesa de instrumentos cognoscitivos claramente antirracionais.

²¹ Uma brilhante análise da relação entre a categoria da “preocupação” heideggeriana e o mundo da manipulação capitalista pode ser encontrada em K. Kosik, *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p. 59-68.

Podemos observar, em todos esses exemplos sumariamente esboçados, uma sublimação filosófica da crítica romântica do capitalismo; denuncia-se a realidade social, considerada fonte de dissolução da subjetividade e de desumanização, ao mesmo tempo em que se rejeita a razão, confundida com as regras formais que predominam nas práxis técnica e burocrática. Em ambos os casos, vemos um processo fetichizador: determinadas formas *particulares* do mundo capitalista, tomadas em sua imediaticidade, são convertidas – com *tonus* emocionalmente positivo ou negativo – em “condição eterna do homem”. E, com isso, o protesto subjetivo converte-se em conformismo real; o “nada” existencialista não é, como a negação determinada de Hegel, um momento imanente da transformação do real, mas simplesmente a recusa subjetiva e abstrata de uma positividade igualmente abstrata, a base filosófica para uma teoria da liberdade concebida como fuga ou evasão. Não é casual, pois, que as filosofias da subjetividade terminem por cair no mais profundo pessimismo, numa conformista sensação de impotência: o homem é apenas “um ser para a morte” (Heidegger), a vida é uma “paixão inútil” (Sartre), um “trabalho de Sísifo” (Camus) etc. A destruição da razão, o abandono da ontologia humanista e da concepção dialética da história, não poderiam conduzir a outro resultado.

A antítese burguesa do irracionalismo, o positivismo agnóstico, desenvolve a tendência dos primeiros apologetas diretos do capitalismo. Sublimada em questões metodológicas, a característica essencial dessa orientação consiste em afastar da realidade (e, conseqüentemente, das categorias racionais que a refletem) os problemas contedísticos, os problemas da contradição. A sociologia positivista e a economia vulgar, por um lado, desligando-se da história e formalizando ao extremo seu objeto, afastam de suas preocupações qualquer referência à objetividade das contradições no capitalismo; a filosofia, por outro lado, transformando-se em pura epistemologia

(isto é, recusando cidadania filosófica à ontologia e à ética), propõe-se como tarefa limitar a validade da razão àqueles domínios do real que possam ser homogêneos, formalizados, manipulados, sem consideração pela sua natureza objetivamente contraditória. A um “objeto” depurado de contradições, vem juntar-se uma “razão” que considera todos os momentos ontológicos da realidade como incognoscíveis ou irracionais. A “miséria da razão” – seu empobrecimento e extrema formalização – desemboca num agnosticismo que oculta a essência do real. Enquanto o racionalismo da época clássica propunha-se conquistar terrenos cada vez mais amplos para e por meio da razão humana, o miserável racionalismo da decadência preocupa-se principalmente em estabelecer “limites” para o conhecimento; enquanto a filosofia clássica era preponderantemente ontológica, preocupada com o conteúdo objetivo do mundo, o agnosticismo decadente pretende-se simples epistemologia, simples análise formal dos “limites do conhecimento”. A razão, em suma, deixa de ser a imagem da legalidade objetiva da totalidade real, passando a confundir-se com as regras formais que manipulam “dados” arbitrariamente extraídos daquela totalidade objetiva. O paralelismo entre esse empobrecimento da razão e o esvaziamento da práxis na atividade burocrática não é casual. A “miséria da razão” é a expressão teórica – deformada e deformante – do mundo burocratizado do capitalismo.

A distinção entre essas diversas formas de conceber a razão foi assim estabelecida por Max Horkheimer:

Na rota da sociedade europeia, destacam-se um contra o outro dois conceitos de razão. Um deles foi próprio dos grandes sistemas filosóficos, a partir de Platão; nele, a filosofia concebe a si mesma como imagem da essência racional do mundo, algo assim como a linguagem ou o eco da essência eterna das coisas; a percepção da verdade pelos homens era uma única e mesma coisa que a manifestação da própria verdade, e a capacidade para tal percepção incluía *todas* as operações do pensar. Com o aperfeiçoamento de

uma lógica própria, com a autonomização do sujeito e seu distanciamento do mundo, considerado como mero material, surge – em contradição com aquela razão compreensiva, apropriada igualmente ao objeto e ao sujeito – a *ratio* formal, autonomizada, certa de si mesma; ela resiste à mescla com o ser e o remete, enquanto mera natureza, a uma região própria, à qual ela mesma não estaria submetida (...). Este conceito de razão – cujo domínio não é absolutamente destacável da sociedade burguesa e que caracteriza particularmente o presente – não se preocupa com a questão de um em-si, de algo objetivamente racional, mas tem ante os olhos exclusivamente o que é racional para aquele que pensa, para o sujeito; pode assim ser chamado de *conceito da razão subjetiva*. Essa última se refere, sobretudo, à relação entre finalidades e meios, à adequação dos modos de comportamento às finalidades, que, enquanto tais, são mais ou menos aceitas, sem que sejam submetidas, por sua vez, a uma justificação racional.²²

Já nos referimos ao fato de que esse segundo conceito de racionalidade, próprio das correntes relacionadas à “miséria da razão”, liga-se estreitamente à burocratização da práxis sob o capitalismo. Como Weber assinalou, a “racionalidade” burocrática caracteriza-se por tratar de modo formal – segundo regras abstratas que não levam em conta nem o conteúdo nem a finalidade humana dos meios utilizados – tudo aquilo com que entra em contato. Esse tipo de racionalidade, como veremos posteriormente, desempenha um destacado papel na práxis técnica, na dominação da natureza. O capitalismo, todavia, por meio inicialmente das leis do mercado e posteriormente da manipulação das consciências, tende a aplicar essa racionalidade parcial, formalista, também à vida social. Trata-se de uma tendência espontânea, paralela à fetichização de todas as relações humanas no quadro da sociedade burguesa.

²² M. Horkheimer, “Sobre el concepto de razón”. In: M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Sociológica*. Madri, Taurus, 1966, p. 257-258. Para um aprofundamento da distinção entre razão objetiva e razão subjetiva, cf. também M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*. Milão, Sugar, 1962, p. 11-72.

Auguste Comte, o primeiro grande representante desse empobrecimento da razão, admite e exalta a natureza *espontânea* – e, portanto, imediatista – do positivismo que defende: “Essa íntima solidariedade entre o gênio próprio da verdadeira filosofia e o simples bom senso universal revela a origem espontânea do espírito positivo”.²³ A racionalidade é limitada àquilo que o sujeito (fragmentado e empobrecido pela práxis burocrática) considera racional. Essa limitação já transparece claramente na indicação metodológica de Comte, segundo a qual deve-se abandonar o exame da gênese dos fenômenos em troca da descrição de suas leis invariáveis de manifestação; um mesmo princípio, como veremos, aparece também no estruturalismo. Concretamente, isso significa substituir a pesquisa da essência ontológica do real (inacessível à racionalidade burocrática) pela reprodução imediata da aparência. Desse modo, tudo o que é objeto da razão dialética – e que nela, e só nela, pode ser elevado à consciência – é declarado como “metafísico”, “falso problema”, “resíduo irracional”; a destruição e a miséria da razão desembocam no mesmo ponto.

A realidade humana – observa corretamente Karel Kosik – divide-se, prática e teoricamente, no campo da “*ratio*”, isto é, no mundo da racionalização, dos meios, da técnica, da eficácia, e no campo dos valores e das significações humanas, os quais, de modo paradoxal, tornam-se domínio do irracionalismo.²⁴

Assim, quando Comte combate o “espírito metafísico” (do qual recusa explicitamente o caráter crítico e negativo), ou quando Lévi-Strauss defende a “razão analítica” como a única científica (desprezando a dialética), eles não estão apenas defendendo uma forma inferior e limitada de racionalidade contra a razão dialética, onicompreensiva; estão também contribuindo para reforçar

²³ A. Comte, *Cours de philosophie positive*. Paris, Garnier, s.d., v. 2, p. 107-108.

²⁴ K. Kosik, *Dialética do concreto*, op. cit., p. 94.

o irracionalismo, para condenar à arbitrariedade subjetivista os momentos essenciais da vida humana.

O primeiro campo da objetividade vetado a essa razão limitada é o da contradição como modo de ser primário dos processos reais. Do mesmo modo como ocorre na atividade burocrática, busca-se reduzir qualquer diversidade a simples manifestação aparente de “leis constantes e invariáveis”, suprimindo-se a contradição numa homogeneidade formalista. Segundo Comte, o objetivo profundo do conhecimento é “reencontrar a constância no meio da variedade”;²⁵ e Émile Durkheim considera “sintomas de objetividade” a “constância e a regularidade”.²⁶ Lévi-Strauss (que homenageia Comte citando-o na epígrafe de um de seus livros) vai ainda mais longe: “Quando uma contradição aparece, isso é prova de que a análise não foi levada suficientemente longe e que certas características distintivas passaram despercebidas”.²⁷ Ora, o preço dessa redução do diverso ao idêntico, do variável ao constante, do contraditório ao homogêneo, é exatamente a extrema formalização do real e da racionalidade, o abandono à *irratio* dos problemas contudísticos, ou seja, da gênese histórica e do sentido humano dos processos analisados.

Não é apenas no estruturalismo que, como veremos, a história aparece como algo “superficial” e incognoscível. Já em Durkheim, cuja sociologia formalista antecipa muitos pontos da “antropologia estrutural”, essa exclusão da história do domínio da racionalidade aparece claramente. Não se pode aplicar à sucessão histórica, diz ele, a categoria da causalidade:

As etapas que a humanidade percorre sucessivamente não se engendram umas às outras (...). Portanto, tudo o que atingimos experimentalmente

nessa questão é uma sequência de mudanças entre as quais não existe laço causal. O estado antecedente não produz o conseqüente, mas a relação entre eles é exclusivamente cronológica. Assim, nessas condições, toda previsão científica é impossível – do que decorre a inevitável conclusão agnóstica – (...) Essa é a razão pela qual o número das relações causais estabelecidas pelos sociólogos é tão restrito.²⁸

Não só a gênese histórica aparece como irracional; também as questões colocadas pela finalidade social dos atos humanos são vedadas à razão. “Todas essas questões de intenção” – diz Durkheim – “são muito subjetivas para poderem ser tratadas cientificamente”.²⁹ Por outro lado, em vez de considerar a objetividade social como uma totalidade concreta em devir, Durkheim – assumindo a concepção do objeto que é própria da práxis burocrática – considera-a como uma combinatória de “dados”, de elementos justapostos:

Sabemos, efetivamente, que as sociedades são compostas de partes ajuntadas umas às outras (...). A natureza de todo produto depende necessariamente da natureza, do número e do modo de combinação dos elementos componentes.³⁰

A própria atividade humana, a práxis social em todas as suas determinações, vai sendo progressivamente afastada do domínio da racionalidade. É assim que Comte, deturpando e fetichizando um problema real (a primazia ontológica da sociedade sobre o indivíduo), afirma que, para o espírito positivista, “o homem propriamente dito não existe, não pode existir senão a Humanidade”.³¹ Durkheim, por sua vez, ao afirmar que os fatos sociais são similares às “coisas” da natureza, despoja-os – do mesmo modo como o faz a burocracia – de tudo aquilo que lhes confere especificidade

²⁵ A. Comte, *Cours...*, *op. cit.*, p. 581.

²⁶ E. Durkheim, *As regras do método sociológico*. São Paulo, Nacional, 1968, p. 26.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964, p. 170.

²⁸ E. Durkheim, *As regras...*, *op. cit.*, p. 108-109.

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁰ *Ibid.*, p. 75.

³¹ A. Comte, *Cours...*, *op. cit.*, p. 191.

(o momento criador da práxis, a teleologia como forma superior de causalidade) e os equipara a objetos naturais manipuláveis. As modernas versões da “miséria da Razão”, como o estruturalismo, vão ainda mais longe nesse processo. Lévi-Strauss, por exemplo, admitindo sua pretensão de tratar os homens “como se fossem formigas”, revela a crença de que “o fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas sim dissolvê-lo”.³² E Michel Foucault, considerando o exame do “discurso” (das regras formais do conhecimento) como o único objeto de um saber verdadeiro, chega a prever “a morte do homem”. Assim, todos os conteúdos ontológicos da realidade vão sendo paulatinamente subtraídos ao domínio da razão.

Paulatinamente, já que o processo tende a se acentuar com a evolução do capitalismo. Decerto, há uma tendência agnóstica comum aos vários pensadores ligados à “miséria da razão”: todos abandonam ao irracionalismo – ou, na linguagem deles, à “metafísica”, à “opinião” subjetivista – as esferas do real e da vida humana às quais não se possam aplicar as regras formais do intelecto burocratizado. Mas a determinação dessas esferas (graças a um condicionamento histórico que analisaremos posteriormente) varia de pensador para pensador. Assim, em Comte e em Durkheim, essas esferas vetadas ainda se limitavam, praticamente, às questões ontológicas da gênese e da essência da realidade; Comte denunciava no “espírito metafísico” (ou seja, na filosofia clássica) sua tendência *ontológica*, a tentativa de fundar uma teoria da totalidade do ser. Mas ambos ainda consideram como objetos científicos, racionais, os “fenômenos sociais”, ou seja, os “dados” imediatos da realidade. Já entre os logicistas, que viriam a se agrupar no movimento neopositivista, esse agnosticismo atinge a quase totalidade do real.

Para tais filósofos, não apenas a ontologia, mas a teoria do conhecimento, a ética e todas as disciplinas filosóficas que tratam da realidade devem ser consideradas “metafísicas”; conseqüentemente, os seus objetos próprios devem ser lançados no domínio do irracional. A “eliminação radical da metafísica”, proposta programaticamente por Rudolf Carnap, significa precisamente afastar da racionalidade – limitada à mera “análise lógica da linguagem” – todos os campos da realidade objetiva. A racionalidade limita-se a estabelecer as regras formais, ou sintaxe lógica, que organizam o discurso, constatando assim se determinada proposição possui ou não “validade”. A validade é determinada pela relação da proposição com o sistema formal da linguagem, abandonando-se explicitamente o conceito de verdade, isto é, a correspondência entre a proposição ou o “sistema” e a realidade exterior. (A busca dessa correspondência é considerada “metafísica” e irracional.) O conhecimento – a razão – reduz-se a uma pura forma:

Todo conhecimento – observa Moritz Schlick, no “manifesto” da escola neopositivista – só é tal em virtude de sua forma. É através de sua forma que representa as situações conhecidas. Mas, por sua vez, a própria forma não pode ser representada. Somente ela é importante para o conhecimento: tudo o mais é material inessencial e acidental da expressão, similar, digamos, à tinta com a qual escrevemos um enunciado.³³

A analogia com a racionalidade burocrática, como podemos observar, salta à vista.

Ludwig Wittgenstein, talvez o mais conseqüente e brilhante de todos os pensadores ligados à “miséria da razão”, coloca com completa coerência os postulados neopositivistas. O objetivo de sua obra, afirma, é “estabelecer um limite ao pensar (...). O limite (...) será traçado unicamente no interior da língua; tudo o que fica

³² C. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*. São Paulo, Nacional, 1970, p. 282.

³³ M. Schlick, “El viraje de la filosofía”. In: A. J. Ayer (org.), *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 61.

além dele será simplesmente absurdo”.³⁴ Depois de subordinar a linguagem à sintaxe lógica (3.325) e de afirmar que as proposições da lógica são tautologias (6.1), Wittgenstein afirma: “A investigação da lógica denota a investigação de *toda a legalidade*. Fora dela tudo é acidente” (6.3). Limitando-se assim à lógica, a razão limita-se a formular tautologias. Toda a esfera do conteúdo, daquilo que transcende a forma lógica, é puro acidente: algo absurdo e irracional, sobre o qual nada se pode dizer. “O que não se pode falar [ou seja, o que não pode ser reduzido às regras formais da linguagem, à pura tautologia] deve-se calar” (7), diz taxativamente Wittgenstein. Não é de surpreender que um tão radical agnosticismo, que chega mesmo a afirmar explicitamente uma posição solipsista (5.62), conclua numa desconsolada resignação:

A verdade dos pensamentos comunicados aqui [no *Tractatus*] me parece intocável e definitiva, de modo que penso ter resolvido os problemas no que é essencial. Se não me engano, o segundo valor deste trabalho é mostrar quão pouco se consegue quando se resolvem tais problemas.³⁵

Em Wittgenstein, pelo menos na primeira fase de seu pensamento, o processo de amesquinamento da razão, levado às últimas consequências, desemboca explicitamente no irracionalismo.

Essa radical intensificação do agnosticismo encontra sua causa nas contradições históricas da época. O período do florescimento do neopositivismo lógico é assinalado por intensos abalos sociais (guerras imperialistas, revoluções socialistas), que destroem enormemente – no intelectual pequeno-burguês – a crença na possibilidade de uma compreensão racional da realidade; um período assinalado por tantas contradições era inteligível somente por meio de uma análise dialética; e, como vimos, a única racionalidade

³⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Nacional, 1968, p. 53. As cifras entre parênteses, nas citações a seguir, referem-se à numeração das proposições do *Tractatus*.

³⁵ *Ibid.*, p. 54.

admitida pelos intelectuais burgueses era a do intelecto formalista e homogeneizador. Por isso, o período caracteriza-se pela grande expansão do irracionalismo, não apenas na ética e nas “ciências do espírito”, mas até mesmo na ontologia da natureza (livre-arbítrio dos elétrons etc.). O neopositivismo desempenhou assim, pelo menos na Europa Ocidental, então centro dominante do capitalismo, um papel bastante restrito na formação da consciência ideológica burguesa; até mesmo seus pensadores mais significativos, como Wittgenstein, são envolvidos por um pessimismo derrotista claramente tingido de irracionalismo.

Contudo, tão logo se anuncia um novo período de estabilidade capitalista, assinalado (como veremos a seguir) por importantes transformações na estrutura do sistema, as correntes “racionalistas” voltam a ocupar – como já ocorrera na segunda metade do século 19 – um papel preponderante. Sem renunciarem ao agnosticismo, alimentam novamente a pretensão de submeterem amplas esferas da realidade aos esquemas de sua racionalidade formalista. Nessa nova etapa da “miséria da Razão”, surgiria o estruturalismo como uma das correntes dominantes da ideologia burguesa.³⁶

³⁶ Falamos antes de Europa Ocidental porque, mesmo no período dos abalos sociais, no primeiro e no segundo anteguerras, desenvolveu-se nos Estados Unidos uma filosofia ligada estreitamente ao neopositivismo e ao neokantismo, que pretendeu estender-se a amplos domínios da realidade. Isso se deve a determinadas peculiaridades do desenvolvimento capitalista norte-americano e, particularmente, à antecipação pelos Estados Unidos do tipo de capitalismo (tecnocrático e de consumo) que se generalizaria posteriormente à Europa e cujas características exporemos no capítulo seguinte. Gostaríamos apenas de lembrar aqui que Lévi-Strauss – durante o período do amadurecimento de suas concepções – residiu e trabalhou nos Estados Unidos. Sem evocar influências diretas, é interessante observar a grande similaridade entre a antropologia de Lévi-Strauss e a “filosofia das formas simbólicas” do neokantiano Ernst Cassirer, que, na época, residia também nos Estados Unidos.

II - AS CONDIÇÕES HISTÓRICAS DO ESTRUTURALISMO

ANTES DE PROSEGUIRMOS NA análise interna do estruturalismo, tentaremos determinar mais amplamente o quadro histórico que condicionou, no interior da “miséria da razão”, o surgimento de uma nova variante agnóstico-formalista, cuja peculiaridade reside na substituição do idealismo subjetivo pelo idealismo objetivo. Essa determinação histórica nos permitirá compreender as razões pelas quais se verifica, a depender da época, o predomínio relativo – como filosofia burguesa dominante – de uma das orientações, irracionalista ou agnóstica, que anteriormente analisamos de um ponto de vista preponderantemente sistemático. Um estudo realmente exaustivo dessa questão deveria levar em conta, decerto, as várias formas nacionais assumidas pelo desenvolvimento capitalista, como insinuamos, no final do capítulo anterior, ao falar da “antecipação” norte-americana de certas orientações análogas ao estruturalismo. Aqui, todavia, devemos nos resignar a propor uma periodização menos concreta, ligada ao nível mais geral do processo histórico-universal em seu conjunto. Apesar de sua abstratividade, acreditamos que essa periodização histórico-universal possa contribuir para uma compreensão dialética das contradições filosóficas da atualidade.

1. ANGÚSTIA E SEGURANÇA

Como vimos, a duplicidade de orientações que marca a filosofia da decadência encontra seus fundamentos nas características distintivas da economia capitalista, na capitulação espontânea do

pensamento imediatista às formas fenomênicas assumidas pelo ser social do capitalismo. Reside também aqui a gênese da relativa supremacia que, em determinada época, cabe a uma ou outra dessas orientações. Ao analisar o ciclo da acumulação capitalista, Marx demonstrou a necessidade da alternativa entre períodos de expansão e períodos de crise, entre uma estabilidade relativa e épocas “explosivas”. Também diante desse processo dialético, a consciência burguesa tende a operar de modo unilateral, fetichizando e autonomizando momentos parciais de um processo sintético. Conforme coagule o momento da estabilidade ou o momento “explosivo” como a “essência” da realidade, a consciência imediatista elabora um diverso “sentimento do mundo”, sobre o qual constrói expressões ideológicas sistemáticas (ou pseudossistemáticas). O “sentimento do mundo” diverge de uma autêntica “concepção do mundo” precisamente por seu caráter imediatista: enquanto a segunda representa a relação entre a totalidade da realidade objetiva e a totalidade do gênero humano, o primeiro conserva-se como puro “sentimento”, isto é, como reação espontânea e sentimental diante da aparência dos processos reais. O “sentimento do mundo”, por isso, confunde-se com a experiência vivida, subjetiva, dos estratos intelectuais, funcionando como mais um limite espontâneo à correta apreensão da objetividade.

Verifica-se assim, no que toca a esses “sentimentos do mundo”, a mesma duplicidade que antes constatamos no plano puramente filosófico. De acordo com o período histórico, os intelectuais podem experimentar, diante do real, uma sensação de “angústia” ou uma sensação de “segurança”; e, de acordo com isso, elaborarão posições filosóficas preponderantemente irracionistas ou pseudorracionistas.

Tomando essa polaridade como fio condutor, veremos que a primeira forma assumida pela ideologia da decadência caracterizava-se pela “angústia” e pelo irracionismo. Pensamos nas várias

modalidades de romantismo, surgidas como reação ao período “explosivo” da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas. No plano teórico, o romantismo apresentava-se como crítica ao racionalismo iluminista, ideologia própria do movimento democrático-revolucionário da burguesia. No plano ético, o anticapitalismo romântico concentrava-se na denúncia do “prosaísmo burguês”, do vulgar tipo médio que, segundo eles, era o produto necessário da sociedade burguesa: o filisteu. Ora, o traço mais marcante desse filisteu pequeno-burguês era seu apego doentio à “segurança”, à estabilidade, seu conformismo diante da cotidianidade capitalista. Os românticos contrapunham a essa atitude realmente mesquinha (objetivamente existente, decerto, mas falsamente transformada pelo romantismo em sinônimo de qualquer comportamento ético fundado na razão e na vida social) um outro tipo de comportamento, considerado como “humanamente superior”: o de uma vida vivida em angústia, em desespero, no absoluto desprezo pela cotidianidade “vulgar”. Comportamento humanamente superior, a angústia aguçaria a sensibilidade, permitindo assim – em contraste com a “vulgaridade” da razão – a apreensão da essência “espiritual” da realidade. Nas filosofias posteriores, particularmente no existencialismo, essa contraposição seria transformada numa polaridade ontológica entre homens superiores e homens cotidianos, abrindo-se caminho para concepções aristocráticas e, inclusive, em alguns pensadores mais recentes, a posições fascistas ou pré-fascistas (Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset etc.). Há uma clara ligação entre a “angústia” como reação emocional à realidade e a transformação da intuição irracional em instrumento privilegiado do conhecimento.

Uma ética autenticamente humanista não pode se submeter a essa fetichizada antinomia entre a universalidade abstrata da mediana pequeno-burguesa e a singularidade hipostasiada de uma “individualidade superior”. Deve encontrar – como recomendava

Aristóteles – um justo termo médio, um correto particular dialético entre a evasão irracionalista da “angústia” e o filisteísmo “racionalista” da “segurança”. Portanto, não é menor o equívoco das ideologias que se organizam em torno dessa “segurança”, fundando o seu aparato teórico na estabilidade e na eficácia formal.

O conceito de “segurança”, tal como é formulado na cultura da decadência, liga-se estreitamente à limitação imposta pela economia capitalista à plena expansão da personalidade humana. Somente submetendo-se às “normas” e regras socialmente impostas, tornando-se um conformista, pode o indivíduo experimentar uma sensação de segurança e de estabilidade num mundo objetivamente assolado por contradições. Portanto, percebe-se facilmente a relação direta entre burocracia e “segurança”, ou seja, o modo pelo qual uma vida “segura” submete-se aos princípios do formalismo pseudorracional e aos valores burocráticos da eficácia “profissional”; a “segurança”, assim, conforma-se à identificação entre personalidade individual e função desempenhada na divisão do trabalho, identificação própria da cultura capitalista. A relação entre “segurança” e conformismo foi observada por Max Weber: “O ingresso num cargo, inclusive na economia privada, é considerado como a aceitação de uma obrigação específica de administração *fidel* em troca de uma existência *segura*”.³⁷ “Racional”, portanto, passa a ser a práxis moral fundada no conformismo e na aceitação de “regras” formais.

É bastante sintomático, pois, que a filosofia agnóstica ligada ao movimento da “miséria da razão”, do positivismo ao estruturalismo, seja uma filosofia universitária, isto é, uma filosofia de funcionários do Estado. O agnosticismo serve precisamente para despojar essa filosofia de qualquer aspecto crítico, afastando da discussão teórica as questões “explosivas” da vida social. Referindo-se ao positivismo, observa Lukács:

³⁷ M. Weber, *Ensaio de sociologia*, op. cit., p. 232.

A filosofia dominante da época [meados do século 19] é uma filosofia de professores (...). Torna-se ciência especializada. Renuncia à sua antiga missão social: cessa de ser expressão, no plano do pensamento, dos grandes interesses históricos da burguesia e abandona o exame de todo problema ideológico. Aceita encarregar-se da função de “guarda-fronteira”, função indispensável à burguesia da época (...). É assim que, em perfeita conformidade com a divisão do trabalho, própria do capitalismo evoluído, essa camada de intelectuais burocratizados que formam parte do aparelho de Estado (...) torna-se depositária da filosofia nova³⁸.

O temor de Comte ao “progresso anárquico” (às revoluções), com a consequente defesa da primazia da “ordem”; a afirmação de Durkheim segundo a qual o “espírito de disciplina” é a condição básica da vida social; a subordinação do progresso a “estruturas” imutáveis na obra de Lévi-Strauss: temos aqui três elaborações ideológicas, em épocas diversas, do mesmo sentimento pequeno-burguês da “segurança” manipulada como valor supremo da vida.

Enquanto na primeira época da decadência predominou o irracionalismo, a partir de 1848 – com a estabilização do capitalismo, expressa no grande progresso material e técnico da sociedade burguesa e no refluxo da onda revolucionária – as formas vitais ligadas à “segurança” começam a dominar a intelectualidade, impondo transformações ideológicas. Em termos filosóficos, essa sensação de segurança expressa-se na substituição da “metafísica negativista” (própria da filosofia clássica alemã) pelo “espírito positivo” radicalmente agnóstico de Comte. Na literatura, o novo período é assinalado pela recusa da arte em figurar comportamentos típicos, superiores à média cotidiana; o naturalismo (equiparando arbitrariamente romantismo e realismo autêntico) limita-se a descrever de modo “positivo” e pseudocientífico a superfície alienada da vida. (Que se recorde o combate de Taine e Zola contra o

³⁸ G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*, op. cit., p. 34-35.

pretensão romantismo de Balzac e Stendhal.) Durante essa época, o irracionalismo torna-se marginal; a filosofia oficial converte-se quase inteiramente ao positivismo, ou no sentido comteano ou naquele neokantiano.

Com a virada do século, com o tempestuoso ingresso do mundo na era imperialista, a estabilidade capitalista revela suas bases precárias. A esse período “explosivo”, marcado por guerras e revoluções, corresponde o renascimento de um individualismo profundamente antissocial; a angústia torna-se novamente o modo imediato de reação à realidade conturbada. Pensadores e artistas sinceros começam a denunciar abertamente a falsa segurança, a desumanidade objetiva da vida burguesa. Em alguns casos, essa denúncia parte da mobilização intelectual dos mais autênticos valores da tradição progressista, do grande humanismo clássico, que se revela assim uma ponte entre a consciência democrática e a consciência socialista.³⁹

Contudo, na maioria dos casos, vemos o renascimento do anticapitalismo romântico, de uma crítica irracionalista de fundo pessimista. Ao lado da criação de novas filosofias “existencialistas”, assistimos ao renascimento – ou redescoberta – das “profundas” visões niilistas de Kierkegaard e Nietzsche, que parecem oferecer uma resposta válida aos novos problemas colocados pela crise. Um pessimismo radical envolve a filosofia do homem e a teoria da história. O otimismo vulgar de Comte e Spencer cede lugar,

³⁹ Esse movimento humanista é diretamente responsável pelo nascimento de excelentes obras de arte realistas (Romain Rolland, Roger Martin du Gard, Bernard Shaw, Heinrich e Thomas Mann, Theodore Dreiser etc.). No plano conceitual, todavia, ele é mais limitado. Produziu belíssimos estudos sobre o humanismo clássico (tais como os de Werner Jaeger sobre a Grécia, ou os de Thomas Mann sobre Goethe), mas revelou-se estéril no campo específico da filosofia. Nesse terreno, mesmo seus mais lúcidos representantes, revelavam-se desarmados diante da filosofia da decadência; basta lembrar aqui a tentativa – equivocada e arbitrária – de Heinrich e de Thomas Mann no sentido de transformar Nietzsche e Schopenhauer em filósofos humanistas.

como ideologia burguesa dominante, às concepções da história que indicam como inapelável a “decadência do Ocidente” (Spengler). O irracionalismo renasce em grande estilo no existencialismo alemão (Heidegger, Jaspers). Na literatura e na arte dita de “vanguarda”, domina igualmente – contra o anterior objetivismo naturalista – uma tendência subjetivista, comum ao expressionismo, ao surrealismo etc. Essa intensificação da “angústia” atingiria seu cume no período que vai da Primeira Guerra Mundial à derrota do nazismo, em 1945; mas prosseguiria ainda, no segundo pós-guerra, por causa da ameaça de destruição da humanidade posta pelo aguçamento da guerra fria. (Nesse período, como vimos, a corrente agnóstica torna-se altamente “especializada” e, salvo nos Estados Unidos, abandona os terrenos da ética e da ontologia ao irracionalismo existencialista.)

2. A IDEOLOGIA DO MUNDO MANIPULADO

No processo de reconstrução do capitalismo europeu, promovido pelos Estados Unidos, ganha dimensões universais uma das mais substanciais transformações sofridas pelo capitalismo em sua já longa história. Essa transformação começara a se processar desde a década de 1930, sobretudo na Alemanha nazista e nos Estados Unidos do *New Deal* (sob formas políticas radicalmente diversas), mas só se torna realmente dominante e universal no período do pós-guerra. É ela responsável, acreditamos, pela crescente eficácia ideológica do estruturalismo, por meio do qual o positivismo novamente pretende fundar uma “visão do mundo”, bem como pelo momentâneo recuo da grande onda existencialista. (Os dois movimentos são complementares.)

As duas principais características dessa transformação econômica foram indicadas por György Lukács.

“Em primeiro lugar”, diz Lukács, observa-se que, “nos oitenta anos seguintes [à morte de Marx], todo o terreno do consumo foi

dominado pelo processo capitalista”, ao passo que, no período anterior, esse processo dominava apenas a produção; Lukács declara ainda estar convencido de que “todo o sistema da manipulação surgiu dessa necessidade (econômica) e estendeu-se posteriormente também à sociedade e à política”.⁴⁰ Em segundo lugar, nessa nova fase do capitalismo,

a exploração da classe operária volta-se cada vez mais intensamente da exploração mediante a mais-valia absoluta para uma exploração operada através da mais-valia relativa; isso significa que é possível, simultaneamente, um aumento da exploração e um aumento do nível de vida do trabalhador.⁴¹

Essas duas características são intimamente relacionadas, pois só com a possibilidade de um progresso no padrão de vida das classes assalariadas (sem redução da taxa de mais-valia) é possível um aumento da produção sem o perigo de crises de superprodução. Por outro lado, o aumento da mais-valia relativa liga-se ao aumento da produtividade do trabalho; isso significa que o capitalismo é obrigado a promover um novo e espetacular florescimento técnico, o que explica o grande prestígio desfrutado pela racionalidade tecnológica entre determinados setores intelectuais. Nessas condições, o novo capitalismo apresenta-se como “científico”, como capaz de resolver as “irracionalidades” que hoje reconhece inerentes à sua época anterior.

Nesse período “primitivo”, o capitalismo caracterizava-se pela concentração massiva dos recursos na esfera da produção, o que implicava a burocratização dos aparatos produtivos. A esfera do consumo era inteiramente abandonada a leis espontâneas e cegas do mercado, irracionais ou incognoscíveis tanto para o produtor quanto para o consumidor. Esse período, que se estende até fins do

século 19, é o período clássico da chamada “livre concorrência”. Os agentes econômicos orientam-se por uma ética puritana, ou seja, organizam suas vidas em função da poupança e não do consumo. O mecanismo capitalista requeria essa poupança como condição prévia da acumulação. Mas o desenvolvimento capitalista assim orientado desembocaria numa contradição insolúvel; ao mesmo tempo em que expande a massa de produtos que lança no mercado, o sistema – para obter lucros – deve constantemente alterar a taxa da composição orgânica do capital, ou seja, deve diminuir o volume dos salários no conjunto das despesas; isso significa que o aumento da produção se faz ao preço de uma diminuição relativa (ou mesmo absoluta) do consumo, seguindo-se inevitavelmente crises de superprodução. Cria-se, assim, um imenso excedente econômico, que deve ser novamente investido a fim de evitar o colapso do sistema.

A realização lucrativa desse excedente implica a ampliação da esfera do consumo. Já foi bastante analisado o papel que o imperialismo e a militarização da economia desempenham nesse processo de ampliação. Todavia, há um outro fator fundamental, precisamente aquele que nos interessa mais diretamente: o aumento do consumo privado, por meio da criação de necessidades artificiais. Essa solução só pode ser levada à prática quando satisfeitas duas condições: primeiro, o desenvolvimento tecnológico que permite passar da exploração do trabalho por meio da mais-valia absoluta àquela por meio da mais-valia relativa, com o que se garante, ao mesmo tempo, um aumento do lucro e um aumento da possibilidade de consumir; e, segundo, o desenvolvimento de um aparato que manipule os desejos do consumidor, tornando efetiva aquela possibilidade de consumir mesmo diante de produtos que o indivíduo não necessita de um ponto de vista racional. Com isso, a esfera do consumo – outrora abandonada às leis cegas do mercado, ao capricho subjetivo e “irracional” de milhões de consumidores

⁴⁰ *Conversando com Lukács, op. cit.*, p. 51-52.

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

individuais – passa a ser igualmente submetida à burocratização e à homogeneização capitalistas.

Ora, essa esfera do consumo é exatamente a esfera do “tempo livre”, daquele setor da vida que se coloca para além do trabalho produtivo e em cuja ampliação Marx situava a base do “reino da liberdade”. Com a ampliação da produtividade tecnológica, tornou-se uma possibilidade concreta a diminuição da jornada de trabalho, a liberação do homem para uma atividade criadora e autônoma. Mas essa possibilidade, bloqueada pelos mecanismos do capitalismo de consumo, não pode converter-se em realidade, pois o objetivo real da manipulação consiste em transformar esse “tempo livre”, esse lazer ampliado, em “tempo de consumo”. Com isso, o “tempo livre” (que, apesar de sua exiguidade, pertencia outrora ao indivíduo) transforma-se em um “tempo manipulado”. O capitalismo da livre concorrência transformou o homem produtivo num autômato passivo; o capitalismo monopolista de consumo generaliza essa passividade também à esfera do lazer.

Nessas condições – observa Horkheimer – é a vida de cada indivíduo (aqui compreendidos seus impulsos mais secretos, que outrora representavam um seu domínio privado) que deve levar em conta as exigências da racionalização e da planificação.⁴²

Essa manipulação da vida privada não é um fato acidental, mas algo que decorre necessariamente da nova estrutura do capitalismo. Os marxistas norte-americanos Paul Baran e Paul Sweezy, num dos melhores livros a respeito do capitalismo de hoje, observam:

A publicidade se transformou num instrumento indispensável a um enorme setor do mundo das grandes empresas (...). A função da publicidade, talvez a sua função dominante hoje, tornou-se a de travar, em nome dos produtores e vendedores de bens de consumo, uma guerra incessante

contra a poupança e em favor do consumo. E o principal meio de realizar tal tarefa é provocar modificações na moda, criar novas necessidades, fixar novos padrões de *status*, impor novas normas de propriedade.⁴³

Elemento indispensável do neocapitalismo, a manipulação tem como objetivo destruir a especificidade dos indivíduos, homogeneizando seu comportamento ao transformá-lo em algo “calculável” e previsível; tão somente essa homogeneização e previsibilidade garantem a segurança econômica da produção através de “padrões” estáveis de consumo. O homem, para a manipulação, converte-se num simples “dado”, em uma coisa passiva. Desse modo, a manipulação da vida privada não passa de uma ampliação a novas esferas daquilo que chamamos de racionalidade burocrática, a qual, como vimos, é a “racionalidade” espontânea no quadro da alienação capitalista.

O resultado da manipulação – observam ainda Baran e Sweezy – é um produto humano padronizado, racionalizado, sistematicamente controlado por meio de levantamentos estatísticos (...). As reações desse “produto” tornam-se cada vez mais automáticas e previsíveis.⁴⁴

A eliminação da “irracionalidade”, a que se propõe a manipulação, consiste precisamente nessa eliminação da especificidade da ação humana.

Embora necessário (no sentido de produzido e reproduzido pela economia neocapitalista), o fenômeno da manipulação não é onipotente. Observamos diariamente, nos mais variados níveis, manifestações reais de protesto – consciente ou inconsciente – contra a manipulação. Todavia, o sistema cria cada vez mais canais de

⁴³ P. A. Baran e P. M. Sweezy, *Capitalismo monopolista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1966, p. 124 e 132.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 345. Um destacado economista burguês reconhece também a importância desse “controle da procura” para o novo sistema econômico ocidental; cf. J. K. Galbraith, *O novo Estado industrial*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 217 ss.

⁴² M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*, *op. cit.*, p. 117.

escape para essa insatisfação, impedindo que ela desemboque – ao superar a imediatividade – numa real contestação das estruturas econômicas. Um dos mais importantes desses canais é exatamente o caminho irracionalista. Alimentando a falsa polaridade entre “racionalismo” formal e irracionalismo, entre objetivismo pseudocientífico e subjetivismo anárquico, a ideologia da manipulação conduz muitas das manifestações de protesto ao beco sem saída dos comportamentos irracionais. Em vez de um caminho autenticamente revolucionário, vemos renascer uma forma primitiva de anticapitalismo romântico, facilmente isolável – e até mesmo comercializável – pela ideologia neocapitalista. Reproduz-se assim, numa nova etapa, a mesma duplicidade que, como vimos, caracteriza todo o pensamento imediatista da decadência.

O capitalismo do “bem-estar” manipulado, baseado no consumo insensato e anti-humano, traz consigo uma falsa sensação de “segurança”. (Não é casual que o sociólogo Vance Packard, descrevendo o aparato norte-americano da manipulação, inclua entre os “padrões” de comportamento impostos ao consumidor a “segurança emocional”.⁴⁵) Enquanto a antiga “liberdade” do mercado – liberdade aparente, mas experimentada como real – era vivida em épocas de crise como algo “terrível”, incontrolável, causador de angústia, a nova racionalização homogeneizadora ganha na ideologia um sinal positivo, ou seja, aparece como fonte de “segurança” e de estabilidade. Surge a ilusão generalizada de que a manipulação, eliminando a “irracionalidade” das crises, transformou a sociedade em algo “racional”, ou seja, não contraditório. Descrevendo o processo, Herbert Marcuse observou corretamente:

Em presença de um nível de vida cada vez mais elevado, a não conformidade ao sistema parece ser algo socialmente inútil (...). Na época contemporânea, os controles tecnológicos *parecem ser* a própria encarnação da razão, com

⁴⁵ V. Packard, *A nova técnica de convencer*. São Paulo, Ibsa, 1965, p. 67.

vantagem para todos os grupos e interesses sociais, em tal medida que toda contradição *parece* irracional e toda ação contrária impossível.⁴⁶

A eliminação da contraditoriedade do real continua a ser a tarefa básica da nova ideologia burguesa.

As consequências filosófico-culturais do processo não passaram despercebidas. Lucien Goldmann, por exemplo, observa com argúcia:

Atualmente, uma filosofia está em vias de nascer: ela se chama estruturalismo. Um dia, Lévi-Strauss será mais importante do que Kierkegaard, não em si, mas porque a inquietação e a angústia desaparecem, formando-se a sociedade do consumidor (...). O perigo da tecnocracia existe hoje numa sociedade que se expressa, entre outras coisas, no fato de que temos, no *nouveau roman*, os romances de Kafka menos a angústia e, ao contrário, com a aceitação.⁴⁷

Essa nova “ideologia da segurança”, contudo, embora estimulada pelo ser social do período, enfrenta obstáculos para seu completo triunfo. Deve, antes de mais nada, eliminar de sua esfera teórica – ou seja, afastar do domínio da racionalidade – todas as questões colocadas pela ética humanista, pela ontologia materialista e pelo historicismo concreto. Essa tarefa, paradoxalmente, lhe é facilitada pelo seu aparente inimigo, o “velho” irracionalismo, que apresenta para aquelas questões tão somente respostas subjetivistas, carentes de verdade. O verdadeiro inimigo da nova “miséria da razão”, portanto, continua a ser aquela concepção do mundo que herda e desenvolve os conceitos básicos da tradição progressista, os do humanismo, do historicismo e da dialética.

À luz de um conceito amplo, objetivo e dialético da razão, dissolvem-se as aparências “raciais” da nova ideologia da segurança.

⁴⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*. Turim, Einaudi, 1967, p. 22 e 29.

⁴⁷ L. Goldmann. In: Vários autores, *Kierkegaard vivante*. Paris, Gallimard, 1966, p. 294.

Uma análise humanista de nossa época colocaria a nu a mutilação da práxis pela manipulação, a necessária irracionalidade de uma vida voltada para o consumo supérfluo e humanamente insensato. Uma visão concretamente historicista revelaria as possibilidades de mudança e transformação latentes, embora dissimuladas pelas aparências fetichizadas que se pretendem imutáveis. A dialética, finalmente, denunciaria a contradição entre um mundo aparentemente “organizado” (com os meios de uma razão burocrática) e a irracionalidade objetiva do conjunto da sociedade, superando assim os limites de uma “razão” que se concentra nas regras, nos meios, enquanto abandona como incognoscível o conteúdo e a finalidade da vida e da sociedade.

É precisamente contra um tal tipo de análise que se volta a nova encarnação da “miséria da razão”, o estruturalismo. Como o positivismo “clássico” e o neopositivismo, o estruturalismo combate a razão dialética. Assume a racionalidade burocrática (própria da manipulação) e as devastações humanas que ela impõe ao seu objeto como premissas de seu sistema teórico. Afirma que o homem é um puro “dado” passivo de estruturas apriorísticas, que a liberdade é apenas uma “ilusão”, que o humanismo (os problemas da construção do homem por si mesmo) são um “falso problema”, uma mera “doxologia”. Ao proclamar a “morte da ideologia”, pretende precisamente decretar como irracionais, como problemas alheios à ciência e à razão, as questões do sentido da vida, da luta por uma nova sociedade, da liberdade humana real. Essa identificação da razão com a “racionalidade” imperante nos fenômenos imediatos da sociedade capitalista contribui, ainda que não seja essa a intenção dos seus realizadores, para reforçar nas consciências a convicção de que a atual manipulação dos homens, com todas as suas consequências, é um dado ontológico eterno e imutável. O positivismo dos estruturalistas converte-se – voluntária ou involuntariamente

– em apologia do neocapitalismo. O estruturalismo é o reflexo ideológico do mundo manipulado.

Esse caráter ideológico decorre da capitulação do estruturalismo à aparência imediata da sociedade atual. Na manipulação, como vimos, a burocratização da práxis penetra na vida privada, produzindo a ilusão ideológica de uma completa subordinação da vida humana a regras formais. Nessas condições, a corrente agnóstica, sem renunciar ao seu agnosticismo, pode abandonar o limitado círculo dos problemas da lógica formal e proclamar-se – no estruturalismo – uma nova “concepção do mundo”. Torna-se agora mais fácil, embora nunca mais verdadeiro, afirmar que todas as atividades humanas (dos mitos culinários à composição musical, das relações de parentesco à estrutura econômica, do “sistema” da moda às grandes obras literárias) subordinam-se a regras formais, são produtos de um “intelecto” mistificado, convertido – sob o nome de “episteme” ou de “estrutura inconsciente” – num fetiche pseudo-objetivo. O “homem estrutural” de Roland Barthes não é mais do que a transfiguração do tecnoburocrata do nosso tempo, assim como o super-homem de Nietzsche era a hipóstase do intelectual filisteu parasitário. Quando Barthes afirma que “a técnica é o próprio ser de toda criação”,⁴⁸ ou quando Michel Foucault observa que “o mundo técnico é nosso mundo real”,⁴⁹ deixam escapar a natureza do estruturalismo como ideologia do mundo manipulado. Uma ideologia que generaliza na teoria aquilo que as novas formas do capitalismo tentam generalizar na prática: a completa subordinação do todo social à manipulação tecnológica.

⁴⁸ R. Barthes, *Essais critiques*. Paris, Seuil, 1964, p. 216.

⁴⁹ M. Foucault, “Entrevista a *Quinzaine Littéraire*”. In: E. P. Coelho (org.), *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Lisboa, Portugal, 1968, p. 35.

III - OS LIMITES DA "RAZÃO" ESTRUTURALISTA

NOS CAPÍTULOS ANTERIORES, ANALISAMOS a gênese histórico-filosófica do estruturalismo, indicando a sua ligação, por um lado, com o agnosticismo da corrente a que chamamos de "miséria da razão", e, por outro, com as condições históricas estabelecidas pelo surgimento do capitalismo manipulatório. Todavia, se essa determinação genética é condição necessária de uma completa avaliação do estruturalismo, está longe de ser condição suficiente. Tão somente por meio de uma análise imanente – sistemática – poderemos indicar amplamente as contradições em que se envolve essa filosofia ao pretender concretizar o seu programa. A integração dos dois métodos, o histórico-genético e o sistemático, consiste precisamente num dos principais legados da tradição progressista, particularmente da filosofia de Hegel, ao pensamento dialético contemporâneo.

O programa estruturalista consiste, essencialmente, na afirmação de que – sendo a realidade social um conjunto de sistemas simbólicos ou de formas de comunicação – o método capaz de torná-la inteligível é aquele próprio da linguística moderna; as ciências humanas, ou aquilo que deve substituí-las, tornam-se disciplinas particulares no interior de uma semiologia geral. Podemos observar, desde logo, dois núcleos de problemas. Em primeiro lugar, a pretensão estruturalista de fundar, em contraste com o subjetivismo irracionalista dominante nos últimos anos, um método objetivo e científico, racionalista, de análise da realidade social. E, em segundo, opondo-se ao neopositivismo lógico,

sua intenção de fundar uma concepção global da realidade, algo próximo daquilo que a filosofia clássica chamava de ontologia. Nossa crítica imanente tentará provar duas coisas. Primeiro, que a tendência basicamente agnóstica do estruturalismo, ao considerar “irracionais” os momentos essenciais da realidade humana, contribui para reforçar – e não para superar – o irracionalismo “clássico”. Segundo, que a “ontologia” estruturalista não passa, na realidade, de uma arbitrária projeção no objeto de determinadas posições epistemológicas, estabelecidas ademais de modo unilateral.

Dado que já analisamos anteriormente o primeiro núcleo de problemas, detenhamo-nos brevemente na questão da “ontologia”. De imediato, o programa estruturalista apresenta-se como sendo de natureza epistemológica, ou seja, como um novo e “revolucionário” *método* capaz de assegurar, pela primeira vez, a inteligibilidade científico-racional dos fatos sociais. Lucien Sebag, por exemplo, que tem o grande mérito de não fazer concessões verbais, coloca o problema com muita clareza ao explicar sua não aceitação do marxismo:

Malgrado sua busca de um certo tipo de legitimação, é de imediato sobre o plano ontológico que Marx se situa (...). Impõe-se transportar o debate do plano ontológico, que continua a ser o da metafísica, para o plano epistemológico, que é o da ciência.⁵⁰

Estamos aqui diante de uma continuação direta do programa neopositivista. “Falando de um modo geral” – observa Lukács – “trata-se substancialmente [no neopositivismo] da tentativa de eliminar toda ontologia, todo aspecto ontológico da práxis do homem”.⁵¹ Em outras palavras, em vez de uma análise do objeto (que dele depreenda sua racionalidade imanente), o epistemologismo concentra-se na descrição *formal* dos processos racionais,

⁵⁰ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*. Paris, Plon, 1967, p. 94.

⁵¹ *Conversando com Lukács*, op. cit., p. 151.

tendendo necessariamente a estabelecer “limites” para o conhecimento.

Todavia, nenhuma filosofia pode afastar inteiramente os problemas ontológicos. As proposições epistemológicas subordinam-se sempre a uma afirmação sobre o caráter da realidade objetiva. Ao recusar explicitamente a ontologia, por exemplo, o neopositivismo está indiretamente afirmando que a realidade objetiva, não podendo ser compreendida à luz da racionalidade formalista consagrada pela epistemologia neopositivista, não passa de um amontoado de elementos caóticos, não submetidos a qualquer sistema de leis. (Que se recorde a identificação supracitada de Wittgenstein entre lógica e legalidade.) Podemos dizer o mesmo, *mutatis mutandis*, do estruturalismo. Se o método estruturalista é adequado à análise da vida social, isso ocorre porque essa última possui determinada configuração ontológica – como, no caso, a de ser um conjunto de sistemas simbólicos – conceituável tão somente por meio da racionalidade estabelecida por aquele método. Lévi-Strauss é bastante claro a respeito:

A antropologia não faz mais do que tornar evidente uma homologia de estrutura entre o pensamento humano em exercício e o objeto humano ao qual se aplica. A integração metodológica de fundo e forma reflete, a seu modo, uma integração mais essencial: a do método e da realidade.⁵²

A nossa crítica, aqui, visa tão somente à questão da prioridade: enquanto, na realidade, os problemas epistemológicos são apenas um momento subordinado das questões ontológicas (ou, em outras palavras, a racionalidade subjetiva é um reflexo aproximativo do sistema de leis imanentes à objetividade do ser), no estruturalismo a relação se inverte, pois sua “ontologia” não é mais do que uma projeção no objeto das configurações formais descobertas na análise – unilateral e fetichizada – do intelecto subjetivo.

⁵² C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 1962, p. 131.

Nessas condições, o estruturalismo tende a transferir para a própria realidade os “limites” que sua epistemologia formalista (essencialmente análoga à do neopositivismo) julga descobrir no conhecimento racional. Na “antropologia estrutural”, somente merecerão a qualificação de “objetivas” aquelas configurações ontológicas às quais se possam aplicar as leis do intelecto formal; isso provoca, como veremos, um profundo empobrecimento da realidade, na medida em que são declaradas “subjetivas” (e, portanto, irracionais) as questões essenciais da sociedade: as da história, do humanismo, da dialética. À “miséria da razão”, vem juntar-se assim uma “miséria do objeto”. A categoria que serve de ponte para essa sub-reptícia e injustificada passagem da epistemologia à ontologia é precisamente a de “estrutura”. Tentaremos, portanto, esclarecer a natureza específica deste conceito de “estrutura” e discutir a validade ou não de sua aplicação à análise ontológica da vida social. Mas era preciso deixar bem claro – o que justifica essa digressão inicial – de que não estamos diante de um conceito apenas epistemológico, mas sim de uma categoria com pretensões igualmente ontológicas.

1. LINGUAGEM, PRÁXIS E RAZÃO

Já nos referimos ao fato de que, para o estruturalismo, a ciência linguística fornece o modelo supremo de inteligibilidade dos fatos sociais. Em outras palavras, o conceito de estrutura que se tenta generalizar à totalidade da vida social é aquele elaborado pela moderna linguística estrutural. A afirmação do “valor exemplar do método linguístico”, feita por Lévi-Strauss, baseia-se na sua convicção de que

a linguística ocupa, no conjunto das ciências sociais, um lugar excepcional: ela não é uma ciência social como as outras, mas aquela que, de há muito, realizou os maiores progressos: a única, sem dúvida, que pode reivindicar o nome de ciência e que chegou, ao mesmo tempo, a formular

um método positivo e a conhecer a natureza dos fatos submetidos à sua análise.⁵³

Esse valor exemplar da linguística, por outro lado, não se limita ao plano epistemológico, pois refere-se – supõe Lévi-Strauss – à própria natureza ontológica da vida social. Diz ele:

A linguagem aparece como *condição de cultura*, na medida em que essa última possui uma *arquitetura similar* à da linguagem. Ambas se edificam por meio de oposições e correlações, isto é, de *relações lógicas*.⁵⁴

Lévi-Strauss confessa ainda estar disposto a “estimular essa ‘revolução copernicana’ que consistirá em interpretar a sociedade, no seu todo, em função de uma teoria da comunicação”.⁵⁵ Roman Jakobson tem a mesma opinião: “O sistema semiótico mais importante, a base de todo o restante, é a linguagem: a linguagem é de fato o próprio fundamento da cultura”.⁵⁶ Enquanto para Marx e os marxistas a economia aparece como a ciência fundamental, aquela na qual se esclarecem os fundamentos últimos da objetividade social, para o estruturalismo essa ciência básica é a linguística: o modo de ser da realidade social seria semelhante ao da língua.

A compreensão do significado real dessa extrapolação linguística requer que esboçemos, em suas linhas mais gerais, os problemas filosóficos relativos à linguagem. Um dever básico de honestidade intelectual me obriga a advertir o leitor de que sou um leigo no terreno da linguística. Não pretendo aqui discutir as questões internas dessa ciência; estou inclusive disposto a admitir como válidas as descobertas da linguística estrutural, fundada por Ferdinand de Saussure, na medida em que se mantenham nos limites puramente formais estabelecidos pelo próprio Saussure. O problema que aqui

⁵³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, p. 45.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁶ R. Jakobson, *Linguística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, 1970, p. 18.

me interessa – o da inserção da práxis linguística no conjunto da atividade humana – não é um problema estritamente linguístico, mas um problema ontológico e gnosiológico, ou seja, uma questão de filosofia. De resto, quando impelido por essa problemática filosófica for obrigado a formular opiniões relativas à ciência da língua, posso arguir em meu favor o princípio estabelecido por Lukács na relação entre ciência e filosofia:

A filosofia pode exercer uma crítica ontológica sobre determinadas hipóteses ou teorias científicas e demonstrar assim que essas se encontram em contradição com a estrutura efetiva da realidade.⁵⁷

Se lermos Saussure com alguma atenção, observaremos em sua obra um conjunto de procedimentos abstrativos inteiramente justificados, mas que surgem lado a lado com limitações arbitrárias, decorrentes, a meu ver, de uma íntima adesão do linguista suíço ao agnosticismo peculiar à “miséria da razão”. De um ponto de vista epistemológico, parece-me inteiramente justificada a separação que ele estabelece entre língua (*langue*) e fala (*parole*), ou seja, a abstração metodológica de um elemento parcial (a língua) destacado da totalidade da linguagem; essa abstração permite-lhe determinar importantes leis formais, num nível em que as variações históricas ou particulares praticamente não interferem. Do mesmo modo, justifica-se – como momento preliminar da análise – a divisão do todo linguístico em seus momentos sincrônico e diacrônico, com a consequente fundação de duas diferentes ciências linguísticas. Esses processos abstrativos permitem-lhe superar o caráter puramente descritivo do historicismo vulgar que predominou na linguística do século 19 e estabelecer com maior precisão o sistema de leis formais que opera no que ele chamou de “língua”. Embora tais abstrações se justifiquem em qualquer ciência (sempre que se mantenham nos limites de uma análise preliminar ou declarada-

mente parcial), são ainda mais justificados na linguística, pois na linguagem – graças ao seu caráter inconsciente e à sua “neutralidade” diante das contradições sociais – verifica-se um *relativo* predomínio da permanência sobre a mudança, do sistemático sobre o histórico.

Todavia, não se justifica que essa abstração seja tomada como o “limite” insuperável da racionalidade na esfera da linguagem. É esta, porém, a posição de Saussure. A linguagem como um todo, para ele, seria algo irracional: “Seria ilusório reunir, sob o mesmo ponto de vista, a língua e a fala. O conjunto global da linguagem é incognoscível, já que não é homogêneo”.⁵⁸ Observa-se aqui um evidente processo de projeção do epistemológico (a abstração de um elemento) no ontológico (a arbitrária transformação desse elemento abstraído em uma entidade fetichizada). Por outro lado, é clara aqui a sujeição de Saussure à “miséria da razão”; para ele, somente o homogêneo, isto é, o não contraditório, é passível de apreensão racional. Nesse ponto, o conceito saussuriano da razão é diretamente derivado de Comte. E ainda de Comte (ou de Durkheim) decorre sua preferência pelo estático diante do dinâmico, sua concepção de que não existe lei racional na história, já que os processos evolutivos são arbitrários: “Não se pode aplicar a noção de lei aos fatos evolutivos; não se fala de lei senão quando um conjunto de fatos obedece à mesma regra; e, malgrado certas aparências contrárias, os acontecimentos diacrônicos têm sempre caráter acidental e particular”.⁵⁹ De acordo com isso, Saussure – iniciando uma tendência que seria comum a toda a linguística contemporânea⁶⁰ – afasta do terreno da ciência a análise da gênese histórico-social da linguagem:

⁵⁸ F. de Saussure, *Curso de linguística geral*. São Paulo, Cultrix, 1969, p. 28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁰ Georges Mounin, um discípulo de Saussure, afirma que toda a linguística moderna aceita a tese de que o problema da origem da linguagem não é um problema de linguística (G. Mounin, *Histoire de la linguistique*. Paris, PUF, 1967, p. 17).

⁵⁷ *Conversando com Lukács*, op. cit., p. 22.

Eis porque a questão da origem da linguagem não tem a importância que geralmente se lhe atribui. Tampouco se trata de uma questão a ser proposta; o único objetivo real da linguística é a vida normal e regular de um idioma já constituído.⁶¹

Que não se trate aqui de uma idiossincrasia pessoal de Saussure, mas sim de uma posição comum a toda a linguística estrutural, é algo que podemos observar analisando a obra de um outro linguista da mesma orientação, Roman Jakobson. Jakobson não é um simples discípulo de Saussure; rejeita decididamente sua teoria da arbitrariedade do signo, recoloca o exame da semântica no quadro da ciência da língua e considera ultrapassada a concepção saussuriana da divisão entre linguística sincrônica e diacrônica. Mas, a uma análise atenta, observamos que a pretensa reintrodução da diacronia e da semântica no quadro da ciência da língua em nada altera o agnosticismo e o formalismo existentes em Saussure. Jakobson continua a afirmar que não existem leis racionais na história: “Embora existam leis universais que governam os sistemas fonológicos e gramaticais, dificilmente encontraremos leis gerais de mudança linguística”. E, generalizando a afirmação, conclui: “Essa maior validade das leis estáticas em contraposição às dinâmicas não se confina à linguística”.⁶² Quanto à semântica, Jakobson afirma claramente que a significação das palavras nada tem a ver com as coisas, isto é, que a linguagem (e o pensamento que ela expressa) não são um reflexo da realidade objetiva. A incorporação das significações linguísticas à ciência da linguagem, por ele proposta, resulta assim numa formalização ainda mais ampla dos problemas:

A lógica simbólica não tem deixado de lembrar-nos que as “significações linguísticas”, constituídas pelo sistema das relações analíticas de uma

expressão com outras expressões, não pressupõem a presença das coisas (...). Em todos esses casos [de determinação do significado], substituímos signo por signo. O que resta, então, de uma relação direta entre a palavra e a coisa?⁶³

O marxista Henri Lefebvre – cujos méritos na crítica ao estruturalismo são inegáveis – denunciou essa injustificada limitação formalista, que esvazia a língua de todos os seus elementos histórico-sociais e contedutísticos:

Na escola de Jakobson, a redução abusiva é ainda mais visível, mais evidentemente exagerada (...). Reduz-se o sentido à significação, depois o significativo ao não significativo e, por conseguinte, a linguística à fonologia. As reduções se sucedem: a ciência social à ciência da linguagem, a não combinatória à combinatória, a diacronia à sincronia.⁶⁴

Mas não é apenas de um ângulo dialético e historicista que se pode criticar esse empobrecimento do objeto praticado pelo estruturalismo linguístico. Embora suas posições “ontológicas” e epistemológicas sejam bastante similares às do neopositivismo, o norte-americano Noam Chomsky – de um ponto de vista estritamente linguístico – considera as posições de Saussure e do estruturalismo como fruto de uma “concepção empobrecida e totalmente inadequada da linguagem”; e, ainda que reconheça os méritos descritivos da linguística estrutural, lamenta que não se tenha ainda chegado a “um claro reconhecimento de seus limites essenciais e de sua inadequação final”.⁶⁵

Esses limites, contudo, não alteram o fato de que Saussure e seus discípulos desprezaram com bastante exatidão o sistema de leis formais que opera na “língua”. Uma descoberta básica da linguística saussuriana consiste em sua teoria da arbitrariedade do signo

⁶¹ F. de Saussure, *Curso...*, *op. cit.*, p. 86.

⁶² R. Jakobson, *Linguística e comunicação*, *op. cit.*, p. 28.

⁶³ *Ibid.*, p. 32-33.

⁶⁴ H. Lefebvre, *Le langage et la société*. Paris, Gallimard, 1966, p. 193.

⁶⁵ N. Chomsky, *Le langage et la pensée*. Paris, Plon, 1969, pp. 38 e 40.

linguístico. Nesse, segundo Saussure, coexistem dois momentos, o do significante (ou “imagem acústica” da palavra) e o do significado (conteúdo conceitual). A relação entre esses dois níveis seria sempre arbitrária, ou seja, não existiria nenhuma ligação interna, ontológica ou gnosiológica, entre a natureza do som da palavra “pedra”, por exemplo, e o conceito de “pedra”. O que faz desse som específico o estímulo desencadeador da ideia de “pedra” é o local que ele ocupa no sistema de oposições e articulações que constitui a estrutura formal da “língua”. É como se esse sistema “escolhesse”, na infinita gama de sons possíveis, determinados sons específicos e finitos, cuja única característica requerida para a escolha fosse a de poderem ser contrapostos entre si – diferenciados em “unidades” elementares – e assim “combinados” na cadeia linguística. Em termos técnicos, isso significa que as “unidades” devem manter entre si relações de “oposição pertinente”, de modo que ninguém possa confundir o significado de “bola” com o de “cola”, independentemente do fato de que, em si, o som “b” ou o som “c” nada terem a ver, respectivamente, com a ideia de uma coisa redonda ou de uma coisa adesiva. As posteriores discussões a respeito da motivação ou não do signo linguístico (por exemplo, em Jakobson) não alteram o que há de essencial na teoria saussuriana da arbitrariedade, ou seja, a tese de que os elementos formais da língua não são determinados pelas relações objetivas da matéria sonora. Essa matéria, empobrecida, aparece como simples instrumento de significação. Nesse nível, portanto, Saussure tem razão ao afirmar que “a língua é uma forma e não uma substância”.⁶⁶

Essa descrição é justificada, mas tão somente na condição de se fazer imediatamente uma ressalva (precisamente aquela que os estruturalistas “esqueceram” de fazer): esse nível formal está longe de esgotar a totalidade da linguagem; e, mais do que isso, as cate-

gorias que lhe são próprias não se confundem absolutamente com a totalidade das categorias racionais que operam numa apreensão global da realidade. Em sua totalidade objetiva, a linguagem não pode ser destacada do pensamento (constituindo sua forma material), nem da realidade objetiva (que expressa através da mediação do pensamento). A linguagem é o instrumento criado pelos homens com a finalidade de garantir e aprofundar o reflexo do real pelo pensamento e, ao mesmo tempo, a comunicação inter-humana. Como diz o marxista polonês Adam Schaff, “a linguagem é uma práxis condensada”,⁶⁷ ou seja, uma objetivação humana – uma “substância” – que capta, fixa e expressa a práxis global dos homens. Tão somente nesse amplo quadro ontológico (e a partir dele) é possível compreender corretamente, em sua dimensão histórico-dialética, a gênese e a verdadeira natureza daquele sistema formal descrito por Saussure. Para isso, decerto, é necessário superar os falsos “limites” estabelecidos por uma racionalidade empobrecida e recolocar a “língua” e a linguagem na totalidade concreta da objetividade social.

Com a vida social, introduziu-se no ser dos processos uma realidade nova, uma nova categoria ontológica: o ato teleológico. Enquanto na realidade natural ocorre apenas causalidade, na sociedade a causalidade relaciona-se estreita e organicamente com a teleologia. O ato teleológico primário, sobre o qual se organiza uma rede de complexos teleológicos de nível superior, verdadeiras objetividades teleológicas, é o trabalho econômico.⁶⁸ Analisando o trabalho, vemos que o homem pode realizá-lo tão somente se colocar em movimento uma determinação causal (físico-química, orgânica ou social); em outras palavras, a realização teleológica

⁶⁶ F. de Saussure, *Curso...*, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁷ A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, *op. cit.*, p. 252.

⁶⁸ Para os princípios ontológicos resumidos aqui e em seguida, cf. *Conversando com Lukács*, *op. cit.*, particularmente p. 11-38.

não anula, mas antes implica, a sujeição da realidade a leis causais imanentes e independentes do sujeito. Sem o conhecimento das leis da termodinâmica, por exemplo, é impossível a posição teleológica que utiliza tais leis a serviço da construção da máquina a vapor; sem o conhecimento das leis econômicas do capitalismo, não se pode projetar eficazmente o ato revolucionário de transformar a realidade, colocando tais leis a serviço do homem; sem conhecer as possibilidades objetivas e subjetivas, nenhum homem pode projetar um comportamento ético eficaz, que o realize e explicita como ser humano.

Partindo do ato teleológico primário, o trabalho econômico (que liga o homem social à natureza), podemos assim determinar uma tipologia rica e explicitada dos complexos e comportamentos teleológicos; a depender de sua função e estrutura, tais comportamentos dividem-se em econômicos, técnicos, cognoscitivos, políticos, éticos etc. Podemos ainda observar que todo ato teleológico – e tanto mais quanto mais amplo e eficaz tiver a pretensão de ser – requer um conhecimento objetivo dos movimentos causais, das leis da realidade que deverá colocar em operação. O conhecimento é precisamente a resposta a essa necessidade primária da práxis. A autonomia das formas superiores de reflexo (arte e ciência) com relação à práxis imediata e cotidiana dos homens é apenas a garantia de um conhecimento mais verdadeiro da realidade e, conseqüentemente, de uma prática (ou ato teleológico) mais ampla, compreensiva e eficaz. Assim, a profundidade com que se capta a essência da realidade depende da amplitude e da universalidade dos objetivos propostos pela práxis em questão. Reflexo (conhecimento) e projeto (práxis) são momentos de um mesmo processo ontológico, aspectos complementares da construção do homem por si mesmo.

Nesse rico e complexo quadro estabelecido pela ontologia marxista-lukacsiana do ser social, o estatuto ontológico da lingua-

gem aparece claramente. A gênese da linguagem, como a de todo ato teleológico, reside no trabalho:

O desenvolvimento do trabalho – observa Engels – contribuiu necessariamente para estreitar os laços entre os membros da sociedade, multiplicando os casos de assistência mútua, de cooperação comum, tornando mais clara em cada indivíduo a consciência da utilidade dessa cooperação. Em suma, os homens em formação chegaram ao ponto em que tinham reciprocamente algo a se dizer.⁶⁹

Nessa determinação genética, podemos observar ao mesmo tempo o *telos* originário da linguagem, sua função social como meio de fixação e de comunicação do pensamento (do “algo” que o trabalho fazia nascer nos homens). A linguagem, em suma, é uma práxis objetivada. Ocorre nela, como em toda práxis que visa à dominação da natureza, a junção de dois complexos causais com um complexo teleológico: o complexo causal dos fatos naturais (que determina a diversidade dos sons) é utilizado por um complexo teleológico proveniente da vida social (necessidade de comunicação e de fixação do pensamento), o qual, por sua vez, origina-se de um complexo causal de tipo econômico-social (universalização e socialização do trabalho).

Somente agora, depois de uma análise histórico-ontológica, poderemos avaliar corretamente o tipo de relações formais ou “estruturais” que se verifica na “língua”. A função social da linguagem requer a resolução de um problema concreto: o da relação entre o significado em formação (o “algo” que decorre da realidade e do trabalho socializado) e sua forma material exterior (imagem acústica, gesto etc.). É precisamente a solução desse problema que, abstraído da totalidade do objeto, o estruturalismo chama de “língua”. Parece-me que os homens primitivos resolveram esse problema (de um modo inconsciente) mediante uma mimese

⁶⁹ F. Engels, *Dialectique de la nature*. Paris, Editions Sociales, 1952, p. 174.

analógica com os processos que usavam para dominar a natureza, reproduzindo alguns procedimentos próprios do trabalho em seus estágios menos evoluídos. Um dos primeiros níveis da relação do homem com o objeto é o da simples manipulação. Grande parte do trabalho do homem primitivo, contemporâneo do surgimento da linguagem articulada, reduzia-se certamente à manipulação da natureza; esse tipo de trabalho é dominante na época da economia puramente coletora. Em suas linhas mais gerais, podemos definir a manipulação como a práxis em que o homem, ignorando (consciente ou inconscientemente) as determinações essenciais do objeto, decompõe-no em “unidades” simples imediatamente utilizáveis e combina tais elementos isolados em função de uma finalidade assumida heteronomamente, ou seja, sem o questionamento do seu valor racional e de suas implicações humanas. Ocorre na manipulação, certamente, um reflexo do real; mas um reflexo superficial, fixado nas aparências, inteiramente alheio às conexões íntimas do todo objetivo. O caráter limitado da finalidade proposta nesse tipo de práxis não exige uma representação mais rica da realidade. Ademais, a manipulação pode ser codificada, reduzida a um conjunto de regras aplicáveis indiferentemente aos objetos mais variados; a constante repetição, por sua vez, transforma tais regras num “hábito”, em algo “inconsciente”.

A hipótese que aqui formulamos, a de que esse conjunto de regras inconscientes foi aplicado pelo homem primitivo à relação entre significado e significante (para usarmos a terminologia de Saussure), parece-nos bastante plausível. Segundo a própria descrição estruturalista, a real natureza do som não tem a menor importância na língua; o que dele se retém é apenas sua “imagem acústica”. Ocorre assim um reflexo, mas limitado, fixado apenas na possibilidade de estabelecer “oposições pertinentes”; a estrutura física do som é abandonada, por não ter nenhuma importância para a finalidade proposta. Os homens primitivos, assim, teriam

observado a possibilidade de reter dessa camada sonora que podiam emitir apenas algumas “unidades”, combinando-as em vista de expressarem o “algo” que surgia em outra esfera de fatos, isto é, no trabalho e na vida social. Embora fundada num radical empobrecimento do objeto, essa manipulação do nível fônico revelou-se inteiramente satisfatória diante das necessidades propostas. Ao ser constantemente repetida, pôde converter-se em algo inconsciente, capaz de ser transmitido pelo hábito e de fixar-se em regras espontaneamente assimiladas por todos. A exigência de uma linguagem estável (condição de permanência da intercomunicação social) contribuiu para fixar tais regras de modo durável, para coagulá-las num sistema relativamente permanente. A necessidade de expressar novos objetos, que a práxis cada vez mais ampla impunha ao pensamento, podia ser satisfeita por meio de modificações lexicais, conservando-se todavia o mesmo sistema estrutural de tipo manipulatório.

Nossa hipótese, como vemos, não necessita refutar nenhuma das descobertas estruturalistas em linguística, mas tão somente reintegrá-las no amplo quadro histórico onde têm sua gênese e significação. Abandonando como irracional esse quadro histórico, Saussure é obrigado a recorrer a uma mística “faculdade de associação e combinação”⁷⁰ para explicar o motivo pelo qual a língua se estrutura em sistema. Em nossa opinião, esse motivo reside na relação genética entre língua e trabalho. Essa relação não é apenas histórico-genética, mas também estrutural-genética: a estrutura formal da língua é análoga à de um tipo primitivo de práxis.

No processo de socialização cada vez mais amplo da humanidade, surgiram historicamente formas novas, mais ricas e explicitadas, de práxis. Isso não significa, contudo, que o tipo manipulatório tenha desaparecido. A manipulação conservou-se

⁷⁰ F. de Saussure, *Curso...*, *op. cit.*, p. 21.

não apenas como o tipo dominante de práxis na vida cotidiana (onde a relação com o objeto é imediata e espontânea), mas igualmente em formas mais complexas da atividade humana. A práxis torna-se manipulatória nos casos em que é possível uma execução eficaz do ato teleológico sem que seja necessário levar em conta a objetividade da coisa em si, ou em que se possa deixar de lado o esclarecimento racional da finalidade proposta. Assim, tende a se converter em manipulatória a práxis cotidiana, repetitiva, habitual, tornada inconsciente. Em nossa vida cotidiana, realizamos inúmeras atividades espontaneamente, sem que levemos em conta o objeto ou a finalidade da ação; aprendemos um conjunto de regras que “abreviam” a ação, poupando-nos o esforço de refazer por nós mesmos a experiência socialmente adquirida. Embora num nível bem mais complexo, um processo análogo ocorre na técnica; um programador de computadores, por exemplo, manipula dados e obtém resultados de modo eficaz, sem necessariamente conhecer o conteúdo dos dados, o funcionamento cibernético do computador ou o objetivo social a que se destina seu trabalho.

Naturalmente, em ambos os casos, para que a manipulação seja possível, foi necessária uma práxis preliminar mais ampla, na qual processou-se um reflexo do real, o estabelecimento consciente dos objetivos etc. (Essa práxis mais ampla pode ou não ter sido realizada pelo mesmo indivíduo que agora realiza a manipulação.) Podemos observar, desde logo, que nem todas as atividades humanas podem se tornar “habituais” e, assim, relacionarem-se com o objeto de modo manipulador; embora na ciência e na arte, por exemplo, seja possível automatizar determinados procedimentos (precisamente os relativos à técnica), não se pode fazer o mesmo com a essência de tais atividades, ou seja, a recepção criadora da realidade. Quando isso ocorre, verifica-se um abastardamento ou uma limitação da atividade científica ou artística (simples compilação, dissolução do estilo na maneira

etc.). O mesmo poderia ser dito, *mutatis mutandis*, de inúmeras outras modalidades de práxis.

É evidente, assim, que a manipulação não constitui um mal em si mesma; em todas as atividades que se proponham um *domínio* imediato da natureza e não uma *apropriação* humana da objetividade (natural ou social), a possibilidade de converter a práxis em simples manipulação revela-se eficaz e até mesmo progressista. O progresso técnico é, em grande parte, a realização dessa tendência; ocorre aqui não apenas uma formalização da atividade humana, mas inclusive a transferência de certas “regras” originariamente humanas para objetos inanimados. (Essa transferência pode atingir inclusive certas regras formais do intelecto, como no caso dos computadores.) Mas ela se converte indiscutivelmente em um limite real, em obstáculo à verdadeira realização humana (que se confunde com a crescente *apropriação* da objetividade), quando tende a se tornar o tipo dominante da práxis. Nesses casos, ocorre um bloqueio do contato criador do homem com o real; a manipulação impede não apenas uma apreensão rica e explicitada da objetividade, mas também uma correta consciência do significado humano e social da práxis.⁷¹ Diante de objetos sociais, por exemplo, a manipulação tende a reproduzir a alienação; tais objetos, que são frutos da atividade do homem social, não podem mais ser reapropriados pelo homem, pois lhe aparecem como simples “dados” similares às coisas naturais. Quando o homem reduz a realidade a simples objeto de manipulação, empobrece simultaneamente sua própria essência, convertendo-se assim, por sua vez, em outro objeto manipulável. Nos capítulos anteriores, observamos como essa generalização da manipulação enquanto forma dominante do

⁷¹ Já Hegel observara que a aparente “familiaridade” com o objeto (própria da manipulação) obstaculiza um verdadeiro conhecimento: “O que é notório a todos, precisamente por ser notório, não é conhecido” (G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1939, v. 1, p. 28).

relacionamento social (tanto inter-humano quanto do homem com as coisas) é uma tendência espontânea do sistema capitalista, que se manifesta inicialmente na burocratização e reforça-se depois no capitalismo de consumo.

A distinção entre práxis apropriadora e práxis manipulatória implica, por sua vez, a distinção entre diferentes níveis de racionalidade. A maior ou menor apreensão racional do objeto pelo pensamento relaciona-se com a amplitude dos objetivos propostos na práxis. Assim, quanto mais ampla for a práxis, quanto mais profunda e organicamente se vincular ao objeto, tanto mais rico deverá ser o sistema de categorias racionais que ela colocará em operação. Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, foi o primeiro – ainda que de forma idealista – a estabelecer essa relação orgânica entre a amplitude da experiência do objeto e o nível da racionalidade; com a ampliação da experiência, amplia-se cada vez mais a faixa de objetividade apropriada pela razão (que explicita diante dessa ampliação novas e cada vez mais ricas categorias), até o ponto em que “a substância se transforma em sujeito”; ou – numa linguagem materialista – verifica-se um processo constante e sempre aproximativo de apropriação da objetividade (social e natural) pela razão humana. Ocorre assim uma dialética – esclarecida por Lenin⁷² – de verdade absoluta e verdade relativa, na qual o momento do absoluto corresponde ao reflexo da objetividade independentemente da consciência, enquanto o momento relativo vincula-se ao nível da práxis (e conseqüentemente da objetividade) alcançado em cada oportunidade concreta.

Também Lukács, num texto recente, observou essa relação entre a universalidade da práxis e o enriquecimento da racionalidade. A importância desse texto é ainda maior porque, nele, Lukács polemiza explicitamente com a “miséria da razão” realizada

⁷² V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. Montevideu, Pueblos Unidos, 1959, p. 126-144.

pelo neopositivismo, que, como vimos, exclui da racionalidade as questões ontológicas.

Pode ocorrer – observa o mestre húngaro – que o trabalho se fixe facilmente na pura e simples manipulação, deixando de lado (espontânea ou conscientemente) a solução do problema da coisa em si, ou então ignorando-o inteira ou parcialmente. A história nos revela casos de uma ação praticamente correta com base em teorias inteiramente falsas, que não contêm uma captação do em si (...). O neopositivismo moderno pretende afastar da ciência qualquer problema da realidade, do em si, recusando-o como “não científico”, mas reconhecendo todos os resultados da tecnologia e da ciência natural. Portanto, para que a práxis possa exercer a função que corretamente Engels requer dela [ou seja, a de transformar o em si num para nós], deve elevar-se – conservando-se ainda como práxis, ou melhor, transformando-se numa práxis mais ampla – acima dessa imediatez [da manipulação].⁷³

Para dizê-lo brevemente: o problema que aqui se coloca é o da passagem do intelecto à razão. Deixando de lado as questões ontológicas do em-si, a práxis manipulatória pode operar eficazmente com as categorias do intelecto; como vimos, ocorre nela um processo no qual *divide-se* o real em um certo número de “dados” ou elementos *finitos*, posteriormente *combinados* segundo *regras formais*. (Os termos sublinhados constituem precisamente categorias intelectivas: divisão, finitude, combinatória, formalização.) Ora, os procedimentos intelectivos, fixados em regras independentes do conteúdo, constituem aquilo que Horkheimer chamou de “razão subjetiva” (em contraste com a “objetiva”). Embora provenham de uma abstração realizada no objeto, a característica essencial delas não é a de constituírem reflexos da realidade, mas a de serem pro-

⁷³ G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969, pp. xx-xxi. O texto é extraído do prefácio que Lukács escreveu em 1967 para a reedição do seu livro juvenil.

cedimentos subjetivos que, formalizados e generalizados, possam tratar o objeto como um mero material de manipulação; em outras palavras, *essas categorias ou regras refletem a própria atividade do sujeito no ato da práxis manipulatória*. Por isso, não podem estabelecer a verdade ou falsidade do pensamento; seu único critério é a “eficácia”. Ao contrário, as categorias da razão (ou da “razão objetiva” de Horkheimer) são um reflexo da configuração ontológica da objetividade, uma tentativa de apreendê-la em sua verdade objetiva. Enquanto o intelecto empobrece o real (ao dividi-lo, formalizá-lo e reduzi-lo à pura finitude), a razão tenta apreendê-lo em sua totalidade: como unidade na diversidade, como síntese de conteúdo e forma, como dialética do finito e do infinito. A razão, assim, corresponde àquele nível da práxis que definimos como apropriação humana da objetividade.

O uso do intelecto, como o da manipulação, não constitui um mal em si mesmo; trata-se da racionalidade dominante não apenas em grande parte da vida cotidiana, mas também na atividade técnica de dominação da natureza. Decorre de um anticapitalismo romântico de tendência irracionalista, que se volta contra a técnica em si, o combate indiscriminado ao intelecto, à racionalidade da dominação. (Em nosso tempo, essa posição equivocada – típica dos existencialistas – reaparece até mesmo em um pensador sensível e inteligente como Herbert Marcuse.) O que deve ser legitimamente combatido é a limitação da racionalidade às categorias intelectivas, limitação que caracteriza as orientações ligadas à “miséria da razão”. Considerando “incognoscíveis” as configurações ontológicas que são objeto da razão, essa posição limitadora e agnóstica contribui para reforçar o aberto irracionalismo. Analisando a gênese da “destruição da razão”, observa Lukács:

Os problemas aos quais o irracionalismo sempre se ligou, do ponto de vista filosófico, são precisamente os problemas que derivam dos limites e das contradições do pensamento puramente intelectual. Tropeçar nesses

limites pode ser para o pensamento humano, se vê neles um problema que deva resolver – e, como acertadamente diz Hegel, “o começo e a marca da racionalidade”, isto é, de um conhecimento superior –, o ponto de partida para o ulterior desenvolvimento da razão, para a dialética. Ao contrário, o irracionalismo detém-se exatamente nesse ponto, transforma o problema em algo absoluto, converte os limites do conhecimento intelectual, petrificando-os, em limites do conhecimento em geral, chegando mesmo a mistificar o problema, ao transformá-lo artificialmente em insolúvel ou ao dar-lhe uma solução suprarracional.⁷⁴

Vemos aqui, mais uma vez, a relação de dependência e de complementaridade que existe entre a “destruição” e a “miséria” da razão.

Também sobre esse problema, o da justa relação entre o intelecto e a razão, Hegel foi o primeiro a indicar uma solução dialética (ainda que idealista). Hegel não nega a existência do intelecto ou entendimento (*Verstand*) enquanto etapa do conhecimento; em sua terminologia, trata-se da “figura da consciência” na qual essa se descobre como autônoma diante do mundo e trata esse como objeto exterior. Hegel lembra ainda que “a atividade de dividir é a força e o trabalho do intelecto”.⁷⁵ Mas, em seu sistema, a *verdade* dessa figura da consciência é a razão (*Vernunft*); em outras palavras, o intelecto deve ser superado – conservado e elevado a nível superior – na razão, cuja categoria central não é o desmembramento mas a totalização. Por outro lado, observa ainda Hegel, “o intelecto faz somente a experiência de si mesmo”,⁷⁶ ou seja, é uma razão puramente formal, subjetiva, que – como diria Wittgenstein – estabelece apenas tautologias. Quanto à *Vernunft*, ela “é a verdade que existe em si e para si, é a simples identidade da *subjetividade* da noção com a sua *objetividade* e *universalidade*

⁷⁴ G. Lukács, *El asalto a la razón*, op. cit., p. 77.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., vol. 1, p. 29.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 140.

(...). A razão não é apenas a substância absoluta, mas também a verdade enquanto saber”.⁷⁷ O idealismo objetivo de Hegel não altera a justeza da colocação essencial. Traduzindo Hegel para uma linguagem materialista, podemos dizer que a razão é o reflexo na consciência (“saber”) das determinações ontológicas (“objetivas” e “universais”) da realidade (“substância absoluta”). Por essa razão, verifica-se na dialética hegeliana uma clara subordinação da lógica (e da epistemologia) à ontologia. Em seu interessante livro sobre Hegel, observa Marcuse:

Os conceitos fundamentais do sistema hegeliano (...) jamais são meros conceitos de lógica formal, mas indicam formas e modos de ser compreendidos pelo pensamento (...). O seu “panlogicismo” quase coincide com o seu oposto: poder-se-ia dizer que Hegel extrai os princípios e as formas do pensamento dos princípios e das formas da realidade, de modo que as leis lógicas reproduzem aquelas que governam o movimento da realidade.⁷⁸

Estamos agora em condições de concretizar no plano sistemático aquilo que, no capítulo anterior, estabelecemos no nível da gênese histórica: as “estruturas inconscientes” às quais o estruturalismo, aparentemente baseado na linguística, pretende subordinar a vida dos homens são apenas a fetichização (ou reificação) das regras formais intelectivas que operam na práxis manipulatória. No mesmo processo em que a razão é reduzida ao intelecto, a práxis humana aparece coagulada no nível imediato da pura manipulação. E essa “miséria” da razão e da objetividade desempenha, seja ou não essa a intenção de seus realizadores, uma função reacionária: a de impedir que os homens rompam com a atual manipulação, com a espontaneidade “inconsciente” da alienação, redescobrimo o sentido criador e dialético de uma práxis apropriadora e universal. O positivismo

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris, Vrin, 1952, p. 244.

⁷⁸ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della “teoria sociale”*. Bolonha, Il Mulino, 1968, p. 43.

dos estruturalistas converte-se numa involuntária apologia do capitalismo da manipulação. Diante desse novo fetichismo, devemos realizar o mesmo movimento que Marx efetuou ante o “fetichismo da mercadoria”: devemos dissolver a aparente “coisidade” dessas estruturas pseudo-onipotentes nas relações inter-humanas, na práxis social onde têm sua gênese concreta.

2. DO NEOPOSITIVISMO AO ESTRUTURALISMO

O conceito de “estrutura” é a ponte através da qual passa-se do epistemologismo neopositivista à “ontologia” estruturalista. Isso implica, desde logo, a conversão do idealismo subjetivo dos primeiros em uma nova e abstrusa forma de idealismo objetivo. Como vimos, no neopositivismo, a racionalidade e o significado dependem exclusivamente da sintaxe lógica da língua. Além disso, para eles, o estabelecimento dessa sintaxe é um fato “convencional”, arbitrário, que depende de uma decisão puramente subjetiva; ao escolher a sintaxe convencional, escolhemos ao mesmo tempo a racionalidade e os significados, determinando quais as proposições que podemos considerar como “válidas”. Esse “convencionalismo”, claramente idealista subjetivo, desembocaria em Wittgenstein numa explícita defesa do solipsismo:

O que o solipsismo nomeadamente *acha* é inteiramente correto, mas isto se mostra em vez de deixar-se *dizer*. Que o mundo é o *meu* mundo, isto se mostra porque os limites *da* linguagem (da linguagem que somente eu compreendo) denotam os limites de *meu* mundo.⁷⁹

Já analisamos, num contexto anterior, a situação histórica que condicionou essa tendência subjetivista, extremadamente agnóstica. O intelecto, incapaz de compreender a realidade contraditória do início do século, refugia-se nos exíguos limites da “linguagem subjetiva”, convertendo o mundo no “mundo” do indivíduo isolado.

⁷⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, 5.62, p. 111.

A relativa estabilização do capitalismo contemporâneo, a generalização social dos processos manipulatórios, alimenta a ilusão de que a contraditoriedade foi eliminada do real (ou pode ser tratada como simples “resíduo”). Nessas condições, a corrente positivista volta a apresentar pretensões “ontológicas”: o conjunto de regras formais que os neopositivistas lógicos situavam no sujeito aparece agora, no estruturalismo, como uma “coisa” autônoma, superior e independente dos homens. Eis como Lévi-Strauss formula esse “novo” idealismo objetivo:

Duvido mesmo que possamos apreender teoricamente, no devir, um momento em que o homem tenha começado a pensar; e eu estaria mais inclinado a admitir que o pensamento começa antes dos homens.⁸⁰

A categoria que serve para fundar essa pseudo-objetividade idealista é a do “inconsciente”. Lévi-Strauss acredita que os fatos conscientes são apenas fenômenos superficiais, em contraste com a “essência” (“estrutura”), constituída pelos fatos “inconscientes”. “A passagem do consciente para o inconsciente – diz ele – é acompanhada por um progresso do especial para o geral”.⁸¹ E, ao definir esse “inconsciente” coisificado, transformado em estrutura mental subjacente às várias instituições humanas, Lévi-Strauss apresenta-o com a face da “sintaxe lógica” dos neopositivistas:

A atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo (...); as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados – como o estudo da função simbólica, tal como se exprime na linguagem, o mostra de maneira tão notável (...). O inconsciente está sempre vazio (...): limita-se a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provêm de outra parte (...). Essas estruturas não são somente as mesmas

para todos, e para todas as matérias às quais se aplica, mas elas são pouco numerosas.⁸²

O “inconsciente” é o fetiche das regras intelectivas que são próprias da práxis manipulatória. Se o leitor se recorda de nossa definição da manipulação, poderá observar claramente esse fato ao ver o modo pelo qual Lucien Sebag descreve as relações entre o “intelecto” e a realidade:

Ele [o intelecto] encontra na realidade que lhe é exterior a matéria a partir da qual se construirá; submete essa matéria a um conjunto de esquemas, que supõem a diferenciação em unidades constitutivas (...), sua colocação em sistema (...) e o enunciado de um certo número de regras que permitem sua combinação. [Efetua-se] uma combinatória entre as “partes” do real assim isoladas. Quer se trate do mito, da filosofia, da lógica ou da ciência, são sempre essas mesmas operações fundamentais que são postas em ação.⁸³

Identificando razão e intelecto, o estruturalismo – ao pretender abarcar “cientificamente” a realidade social – não pode deixar de reduzir a totalidade da atividade humana à pura manipulação.

Por meio de uma análise do conceito de “inconsciente”, poderemos observar com clareza essa arbitrária redução. É indiscutível que os fatos sociais são frequentemente inconscientes, isto é, processam-se sem que a consciência os apreenda em todas as suas determinações. Mas qual é a natureza real dessa “inconsciência”? É bastante significativo que, na tentativa de elucidá-la, Lukács tome como ponto de partida precisamente a evolução da linguagem, que ele considera algo inconsciente. Mas imediatamente nos adverte contra a fetichização desse conceito:

O que hoje muito frequentemente é chamado de inconsciente costuma desenvolver-se, visto psicologicamente, de um modo consciente, ainda que com falsa consciência, isto é, de tal modo que – à consciência subjetiva do

⁸⁰ C. Lévi-Strauss, “Respostas a algumas questões”. In: Vários autores, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis, Vozes, 1968, p. 213.

⁸¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural. op. cit.*, p. 37.

⁸² *Ibid.*, p. 37 e 234-235.

⁸³ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme, op. cit.*, p. 166.

processo imediato – corresponde uma consciência objetivamente falsa do fato real, do verdadeiro alcance do imediata e praticamente realizado.⁸⁴

Quando, por exemplo, um operário vende sua força de trabalho, realiza essa operação de modo consciente, mas não tem necessariamente uma justa consciência do alcance do processo, ou seja, da exploração a que será submetido. A causa desse fato não reside em nenhum “inconsciente coletivo”, mas sim na natureza ontológico-social da práxis humana. Sendo essa uma atividade coletiva, o resultado global das várias ações individuais *conscientes* aparece sempre como algo diverso da intenção subjetiva dos indivíduos. A fetichização capitalista interfere aqui, impedindo que o indivíduo eleve à consciência essa totalidade objetiva que se reproduz espontaneamente. Mas não se trata de um limite ontológico: se superar a imediaticidade do fetichismo, o operário do nosso exemplo pode tomar consciência da exploração a que está sendo submetido. O “inconsciente”, portanto, é sempre uma falsa consciência, uma *ausência* de consciência verdadeira, jamais uma entidade objetiva, uma positividade em si, como supõe Lévi-Strauss. Entre inconsciência e consciência há um processo dialético, uma permanente passagem, não uma barreira eterna e intransponível.

Por outro lado, uma práxis constantemente repetida, ainda que originariamente consciente, pode paulatinamente converter-se em algo inconsciente.

Esse tipo de inconsciente a que chamamos “costume” ou “hábito” – observa ainda Lukács – não é de modo algum uma coisa inata, mas produto de uma práxis social ampla e, no mais das vezes, sistemática.⁸⁵

Como vimos, é precisamente um tal hábito – fixado através de reflexos condicionados – que explica a inconsciência dos fenômenos

⁸⁴ G. Lukács, *Estética I: La peculiaridad de lo estético*. Barcelona-México, Grijalbo, 1966, v. 1, p. 95.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 96.

linguísticos, das regras do intelecto e, em geral, de todas as formas de manipulação. Ao explicar a gênese da categoria intelectual do silogismo, Lenin observou: “A prática humana repetida milhões de vezes se imprime na consciência como figuras lógicas”.⁸⁶ Desconhecendo a gênese histórico-ontológica dos processos, Lévi-Strauss converte essas regras fixadas pelo hábito e tornadas inconscientes num *a priori* idealista. Nesse ponto, mais uma vez, sua posição positivista converte-se numa apologia das formas superficiais e espontâneas da práxis social, já que eleva a manipulação capitalista – que só é eficaz quando aplicada a homens “inconscientes” – a algo inato e eterno. A fetichização do inconsciente aparece como um obstáculo à tomada de consciência da alienação pelo homem dos nossos dias.

No conceito de “estrutura”, portanto, observamos não apenas uma redução da razão ao intelecto formal, mas igualmente uma subordinação idealista da práxis humana – da realidade social – às regras “espirituais” do intelecto manipulatório. Sebag, que sempre explicita suas posições em clara polêmica com o marxismo, afirma:

Essa práxis constitutiva que Marx situava na origem do mundo humano, lugar real em função do qual dissolver-se-iam a ambiguidade e a heterogeneidade da ação e da linguagem, recebe ela mesma, agora, sua significação última de um “alhures” do qual ela jamais poderá ser o correlato (...). Uma tal perspectiva ilumina as categorias intelectivas que são colocadas em atuação pelas sociedades e que regulam tanto a organização dos diferentes “discursos” quanto *aquela do próprio real*.⁸⁷

De acordo com essa concepção, Lévi-Strauss dissolve idealisticamente instituições sociais reais, como o totemismo, numa lógica mistificada que tudo abarca. A sociologia, em sua opinião, deve ser substituída por uma “sócio-lógica”. E, negando claramente a origem histórico-prática dessa lógica, afirma:

⁸⁶ V. I. Lenin, *Cahiers philosophiques*. Paris, Editions Sociales, 1955, p. 178.

⁸⁷ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, op. cit., p. 121 e 133. Grifo meu.

Não aceitamos a tese da origem social do pensamento lógico. Ainda que exista indubitavelmente uma relação dialética entre a estrutura social e o sistema de categorias, o segundo não é um efeito ou resultado da primeira.⁸⁸

Lévi-Strauss “esquece-se” de dizer aqui o que entende por “relação dialética”; seria justo, isso sim, falar numa relação de manipulação, na qual a “estrutura social” aparece como matéria-prima a ser manipulada pelo “sistema de categorias”.

A partir desses postulados teóricos, o estruturalismo rapidamente desembocaria numa posição explicitamente anti-humanista. Também aqui estamos diante de uma inovação com relação ao neopositivismo lógico; afastando do domínio da ciência qualquer problema ontológico, o neopositivismo considerava a questão do humanismo um “pseudoproblema”, uma incognoscível questão “metafísica”; mas, com base nesse agnosticismo – abstinha-se de qualquer resposta, positiva ou negativa, às questões propostas pelo humanismo. Indiretamente, assim, abandonava tais questões ao irracionalismo, que as dissolvia numa mística subjetivista. A pretensão estruturalista de fundar uma “concepção do mundo” (ou, em termos filosóficos, suas pretensões “ontológicas”) obriga-o a tomar posição diante dos problemas do humanismo. Nesse ponto, ocorre aparentemente uma divergência entre os seguidores dessa orientação filosófica. Lévi-Strauss, por exemplo, assume uma posição ambígua, detendo-se frequentemente ante as consequências últimas de seu próprio pensamento. Embora suas posições teóricas conduzam claramente à dissolução do humanismo (ao negarem o papel criador da ação humana em troca de uma primazia das “estruturas”), Lévi-Strauss acredita que a antropologia estrutural seja a “inspiradora de um novo humanismo”.⁸⁹ Essa crença – que

certamente honra a consciência moral de Lévi-Strauss – é todavia um puro desejo verbal, sem nenhuma repercussão em sua concepção do mundo. No próximo capítulo, teremos ocasião de analisar amplamente o caráter puramente marginal desse “humanismo” lévi-straussiano. Mas, desde já, podemos antecipar um exemplo; diante do problema do progresso humano, questão basilar do humanismo, Lévi-Strauss assume uma posição claramente agnóstica, positivista, objetivamente anti-humanista. “Afim, me é inteiramente indiferente” – diz ele – “o fato de que o espírito humano melhore ou não. O que me interessa é saber como funciona, eis tudo”.⁹⁰ Sempre que vem à tona uma questão desse gênero, Lévi-Strauss reage com um positivismo similar.

Nos estruturalistas posteriores (que quase sempre rejeitam sua inclusão nessa corrente), tais escrúpulos são inteiramente afastados. A morte do homem (Foucault) e o anti-humanismo teórico (Althusser) aparecem como elementos orgânicos da nova “concepção do mundo”. E, ao afirmarem seu anti-humanismo, autores como Foucault ou Derrida fazem questão de sublinhar que estão apenas levando às últimas instâncias os ensinamentos de Lévi-Strauss. Jacques Derrida, por exemplo, partindo da afirmação lévi-straussiana de que a “estrutura não tem centro” (ou seja, não pode ser explicada a partir do *telos* ou da práxis humana), afirma a supremacia do “jogo” (dos signos formais) sobre o significado (o conteúdo). E continua:

Ora, se Lévi-Strauss, melhor do que ninguém, pôs em evidência o jogo da repetição e a repetição do jogo, não se deixa de perceber nele uma espécie de ética da presença, da nostalgia da origem, da inocência arcaica e natural. (...) Essa é a face triste, negativa, nostálgica, do pensamento do jogo, cuja face positiva seria a afirmação nietzschiana: afirmação de um mundo de signos sem culpa, sem verdade, sem origem. (...) Essa posição,

⁸⁸ C. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, *op. cit.*, p. 247.

⁸⁹ C. Lévi-Strauss, “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, *op. cit.*, p. 167.

⁹⁰ C. Lévi-Strauss, “Respostas a algumas questões”, *op. cit.*, p. 215.

que já não está voltada para a origem, afirma o jogo e *tenta passar para além do homem e do humanismo*; e o nome do homem é o nome desse ser que, através da história da metafísica ou da ontoteologia, quer dizer, de toda a sua história [*sic!*] sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo.⁹¹

Assim, a longa luta do homem para superar a alienação, para se reapropriar da objetividade social, afirmando-se teórica e praticamente como o “centro” e fundamento de suas objetivações, aparece na versão de Derrida como um “sonho” insensato; a história da humanidade identifica-se com a “história da metafísica”, ou seja, converte-se na trajetória de um completo equívoco. A realidade, para Derrida, reduz-se a um “jogo” permanente, absurdo e irracional, do qual podemos compreender apenas as regras mas não a origem e a finalidade. O homem é tão somente uma peça desse jogo absurdo. E não é casual que Nietzsche seja invocado por Derrida: a “miséria da razão” em que se apoia sua abstrusa teoria converte-se facilmente num aberto irracionalismo, num claro anti-humanismo.

Michel Foucault – cujas posições analisaremos mais detalhadamente num outro capítulo – radicaliza ainda mais, se isso é possível, a afirmação positiva do anti-humanismo. Como Lévi-Strauss, Foucault reduz a vida humana a um objeto manipulado por “estruturas” inconscientes:

Em todas as épocas, a maneira como as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam, até mesmo na rua, as conversas e escritos mais cotidianos, inclusive a maneira como as pessoas experimentam as coisas, como sua sensibilidade reage, todo o seu comportamento é dirigido por uma estrutura teórica, por um *sistema*.⁹²

⁹¹ J. Derrida, “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. In: *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos, op. cit.*, p. 121-122.

⁹² M. Foucault, “Entrevista à *Quinzaine Littéraire*”, *op. cit.*, p. 31-32.

Consequente com essa “ontologia” da manipulação, exclui decididamente do âmbito da razão e da ciência todas as questões do humanismo:

O humanismo finge resolver problemas que não pode formular (...) os problemas das relações entre o homem e o mundo, o problema da realidade, o problema da criação artística, da felicidade, todas essas obsessões que não merecem absolutamente ser problemas teóricos (...). Nosso *sistema* não se ocupa disso de modo algum.⁹³

Mas ainda não chegamos ao pior: “Nossa tarefa atual – diz Foucault – é libertarmo-nos definitivamente do humanismo; nesse sentido, nosso trabalho é um trabalho político”.⁹⁴ Foucault não indica o modo pelo qual deva ser realizada essa liquidação *política* do humanismo. Mas a frase evidencia com clareza – e, nesse sentido, é uma advertência para todos os intelectuais responsáveis – que a posição “anti-humanista” do estruturalismo não é uma simples questão especulativa.

Em suma, como podemos observar, a passagem do neopositivismo ao estruturalismo – da epistemologia pura à ontologia epistemologizada – não representa uma aquisição de novos campos para a razão humana. Todos os elementos ontológicos da realidade considerados pelo neopositivismo como incognoscíveis, como pseudoproblemas metafísicos, continuam excluídos da “razão” estruturalista. Ao explícito agnosticismo dos primeiros, substitui-se agora um “agnosticismo envergonhado”, que oculta sua face por trás de uma falaciosa ideologia cientificista. À “miséria da razão”, que marca o movimento neopositivista, vem juntar-se uma “miséria do objeto”, um empobrecimento radical do pensamento e da vida humana. Os limites da “razão” estruturalista são os limites da consciência fetichizada de nosso tempo.

⁹³ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁴ *Ibid.*

IV - A EVOLUÇÃO DO ESTRUTURALISMO COMO "CONCEPÇÃO DO MUNDO"

OS AUTORES QUE ANALISAREMOS nos capítulos IV e V, principais responsáveis pelo que chamaremos por comodidade de "concepção do mundo" estruturalista, não são idênticos entre si. Além de algumas diversidades teóricas, verifica-se entre os primeiros e os últimos representantes da "escola" um processo de "radicalização", o qual – a partir da "miséria da razão" praticada por Lévi-Strauss – desemboca no anti-humanismo de Foucault e de Althusser. Mas essas diversidades, quando encaradas em sua verdadeira dimensão filosófica, não alteram a unidade essencial do estruturalismo como corrente de pensamento. Diferenças desse tipo podem encontrar-se, por exemplo, entre os neopositivistas lógicos ou entre os existencialistas, sem impedirem a caracterização de tais correntes como movimentos filosóficos homogêneos.

Ao recusarem a dialética e o historicismo concreto, todos os estruturalistas – mesmo os que não se consideram tais – incluem-se no movimento que caracterizamos como "miséria da razão", com sua conseqüente "miséria do objeto". A "episteme" de Foucault ou o "modo de produção do pensamento" de Althusser, da mesma forma que a "estrutura inconsciente" de Lévi-Strauss ou o "intelecto" de Sebag, não passam de pseudo-objetivações fetichistas das regras formais intelectivas que operam na práxis manipulatória. Isso leva todos eles a afastarem do terreno da razão e da ciência – como resíduos subjetivos (Lévi-Strauss), como "doxologia" (Foucault) ou como "ideologia" (Althusser) – as questões concretas da realidade objetiva, as questões do humanismo, do historicismo e da dialé-

tica. Sem negligenciarmos essas diversidades, tentaremos traçar nos capítulos seguintes a linha de continuidade – decorrente da unidade de princípios – que se estabelece no interior da evolução que leva da “miséria da razão” à “morte do homem”.

1. LÉVI-STRAUSS CONTRA A DIALÉTICA

No capítulo final de *La pensée sauvage* – intitulado “História e dialética”, mas cujo verdadeiro título deveria ser “Contra a história e contra a dialética” –, Lévi-Strauss, em polêmica com Sartre, explicita suas posições diante do problema da racionalidade científica. Ele tem clara consciência de que trabalha com a razão analítica (com as regras do intelecto) e não com as categorias da razão dialética. Diz ele:

Para nós, a razão dialética é sempre constituinte: é a passarela incessantemente prolongada e melhorada que a razão analítica lança por cima de um abismo do qual não percebe o outro lado, ainda que saiba de sua existência (...). O termo “razão dialética”, assim, compreende os esforços perpétuos que a razão analítica deve fazer para se reformar, se verdadeiramente pretende levar em conta a linguagem, a sociedade, o pensamento; e a distinção entre as duas razões está fundada tão somente, a nosso ver, no afastamento *transitório* que separa a razão analítica do entendimento da vida (...). A razão dialética se nos aparece como a razão analítica em marcha; a distinção entre as duas converter-se-á num trabalho sem objeto.⁹⁵

Ora, apesar da ambiguidade da frase, torna-se claro que, para Lévi-Strauss, a razão dialética é tão somente o resultado de uma deficiência passageira da razão analítica. A dialética aparece como algo subjetivo, como uma “hipótese auxiliar” que deve desaparecer no exato momento em que a razão analítica superar o seu *afastamento transitório* do entendimento da vida. Na frase acima, afirma-se claramente que a vida pode ser inteiramente apreendida, ou entendida, à luz das categorias da razão analítica (do intelecto).

Nenhuma questão de princípio (mas apenas uma distância *transitória*) leva Lévi-Strauss a supor que o intelecto seja teoricamente incapaz, por sua própria natureza, de apreender a realidade objetiva. Confirmando esse papel puramente “auxiliar” da dialética, Lévi-Strauss afirma a supremacia objetiva da razão analítica:

[A razão analítica] deve explicar também a razão dialética. Essa exigência permanente obriga incessantemente a razão analítica a ampliar seu programa e transformar sua axiomática. Mas a razão dialética não pode explicar nem a si mesma, nem à razão analítica.⁹⁶

Assim, quando Lévi-Strauss afirma que a distinção entre os dois tipos de razão vai converter-se num trabalho sem objeto, podemos “ler” sua frase no sentido de que, nesse momento, a “dialética” cederá inteiramente seu lugar ao intelecto analítico.

Essa preferência pelo intelecto não é casual. Segundo Lévi-Strauss, “o esforço propriamente científico consiste em decompor e, depois, em recompor de acordo com outro plano”.⁹⁷ Desse modo, a representação científica do mundo confunde-se com as regras próprias da manipulação. Não se trata, na ciência, de refletir o real, de traduzir em conceitos sua legalidade imanente, mas sim de “combinar” elementos discretos, decompostos, segundo regras que provêm de “outro plano”, ou seja, do plano subjetivo. Essa operação, como vimos, é precisamente a que se efetiva na práxis manipulatória, bem como em suas formas superiores, a burocracia e a dominação técnica. A redução da ciência à “razão analítica” revela sua verdadeira face: Lévi-Strauss empobrece a racionalidade, limitando-a às regras formais, manipulatórias, de “decomposição” e “combinação”. Essa “miséria da razão” leva-o a confundir a cientificidade com a prática de constantes reduções no objeto; paulatinamente, serão abandonados à irrazão, considerados como incognoscíveis, todos

⁹⁵ C. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, *op. cit.*, p. 281. O grifo é meu.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 286.

os momentos fundamentais e determinantes da objetividade. E tais reduções não são, como na dialética, abstrações provisórias, etapas a serem superadas no processo da reconstituição mental da totalidade concreta, que – como diria Marx – “é concreta porque é a síntese de múltiplas determinações, ou seja, unidade na diversidade”.⁹⁸ O intelecto dos estruturalistas coagula-se em tais abstrações; incapaz de recompor a síntese objetiva, deve “depurar” o real de tudo o que transcenda a forma, ou – conforme a relação que estabelecemos entre intelecto e práxis manipulatória – de tudo o que não possa ser objeto de manipulação.

Vejamos, por exemplo, como o estruturalismo enfrenta a questão do contínuo e do descontínuo, da identidade e da não identidade. A relação dos dois momentos, como se sabe, foi estabelecida pela dialética, em sua luta pela superação dos limites da lógica formal aristotélica. Constitui uma das principais leis dialéticas a afirmação de uma unidade objetiva dos dois momentos, a qual – inicialmente formulada por Nicolau de Cusa e Giordano Bruno como “unidade dos contrários” – encontraria em Hegel uma conceituação mais ampla enquanto “identidade da identidade e da não identidade”. Por se limitar ao intelecto, a “razão” de Lévi-Strauss desconhece o caráter objetivo dessa unidade. Para ele, a realidade é algo inteiramente contínuo, sendo a descontinuidade introduzida pelo pensamento:

É indispensável introduzir a descontinuidade a fim de poder conceitualizá-los [os fatos da realidade]. Em cada caso, tal descontinuidade é obtida pela *eliminação radical* de certas frações do contínuo (...). *Em qualquer domínio*, tão somente a partir de quantidades discretas podemos construir um sistema de significações.⁹⁹

Ora, se a realidade é originariamente contínua e a inteligibilidade implica a descontinuidade, segue-se necessariamente

que, em sua essência íntima, essa realidade é irracional; a “razão” é algo puramente subjetivo. Os limites do intelecto impedem Lévi-Strauss de compreender o mundo como uma unidade de contrários. Essa unidade, assim, é “radicalmente eliminada” da inteligibilidade científica.

Em suma, a ilusão de inteligibilidade proporcionada pela “razão analítica” (pelo intelecto) decorre de uma completa formalização do real, de uma “radical eliminação” de suas determinações ontológicas e dialéticas. Uma das regras básicas do método estrutural, segundo Lucien Sebag, reside na necessidade de “submeter [o real] a um trabalho prévio de formalização, que faz desaparecer uma certa diversidade do real, da qual se alimenta a existência empírica”. Essa formalização, segundo Sebag, deve ser suficiente

para que a heterogeneidade primeira dos conteúdos não seja mais tomada em consideração (...). Submeto várias mitologias a um tal tratamento que o peso do impacto exterior não se faz mais sentir (...). Nada é abandonado, mas nenhum dos predicados do que é conservado é tomado em consideração.¹⁰⁰

Ou seja, “nada” é abandonado, com exceção do conteúdo objetivo e contraditório da realidade analisada. A “unidade” obtida por meio dessa formalização não é mais a unidade dos processos reais – a unidade dialética dos contrários –, mas uma caricatura teórica da unidade homogeneizadora e manipuladora dos burocratas.

E Lévi-Strauss explicita:

A única justificativa da análise estrutural reside na codificação, ao mesmo tempo única e mais econômica, à qual ela sabe *reduzir* mensagens cuja complexidade era muito intensa e que, antes de sua intervenção, pareciam de decifração impossível.¹⁰¹

⁹⁸ K. Marx, *Fundamentals...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 30.

⁹⁹ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 60. Os grifos são meus.

¹⁰⁰ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰¹ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 155. O grifo é meu.

Essa explícita redução do complexo ao simples, justificada por motivos de “economia”, poderia ser inteiramente subscrita por um burocrata interessado em melhor codificar os arquivos de sua repartição. De resto, o complexo só é “indecifrável” por quem se recusa a admitir a lei dialética da unidade dos contrários; ora, Lévi-Strauss recusa explicitamente essa lei, ao afirmar que, “quando uma contradição aparece, isso é prova de que a análise não foi aprofundada”.¹⁰² À luz do intelecto formalizador, desaparecem a contradição e o movimento, do mesmo modo como, para os antigos eleatas, desapareciam as diferenças “aparentes” no seio da unidade abstrata do Ser. Henri Lefebvre tem toda razão ao qualificar a filosofia de Lévi-Strauss como “um novo eleatismo”.¹⁰³

A análise dos mitos é o principal objeto da investigação antropológica de Lévi-Strauss. Podemos ver que, em vez de analisar o motivo das diferenças, a causa genética e o sentido humano das variações entre os mitos, o autor de *Mithologiques* prefere homogeneizá-los até descobrir-lhes a “lei estrutural”, idêntica para todos, que pode ser expressa numa equação matemática, numa “relação canônica à qual todo mito (considerado como o conjunto de suas variantes) é redutível”.¹⁰⁴ O termo “redução” e seus derivados, como vemos, retornam obsessivamente em toda a obra de Lévi-Strauss. De redução em redução, vão paulatinamente desaparecendo todos os contornos concretos da realidade, todas as determinações histórico-dialéticas da objetividade.

Para tomarmos um exemplo na própria análise dos mitos: entre a mitologia grega e a mitologia dos indígenas brasileiros, entre configurações ideológicas que marcaram a evolução da humanidade e simples documentos de uma civilização marginal e particularista,

não há nenhuma diferença “pertinente” do ponto de vista estrutural. Pouco importa constatar a ampla universalidade humana expressa pelos primeiros, em contraste com a patética pobreza dos segundos: todos eles podem ser *reduzidos* à mesma equação matemática, cuja obtenção é a meta da “econômica” análise estrutural dos mitos. O que se perde, nessa busca de “economia”, é precisamente o conteúdo social e humano dos mitos. Ao concluir a leitura de *Le cru et le cuit*, por exemplo, vemos que a “redução” se operou até mesmo sobre uma realidade objetivamente “reduzida” e pobre: ignoramos inteiramente qual seja a organização econômico-social dos índios brasileiros, o tipo de vida e de práxis social expressos ideologicamente por seus mitos. E tão somente essa determinação genética poderia nos levar a compreender objetivamente o significado humano, em suas grandezas e misérias, tanto da mitologia quanto das próprias civilizações indígenas brasileiras.

Num texto que se refere ao estalinismo, mas que se aplica igualmente ao estruturalismo, por tratar da relação entre formalismo e burocracia, afirma Jean-Paul Sartre:

O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. Seu método se identifica com o Terror em sua inflexível recusa de *diferenciar*; seu objetivo é a assimilação ao preço do mínimo esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso enquanto tal, mas de suprimi-lo: assim, o perpétuo movimento no sentido da identificação reflete a prática unificadora dos burocratas.¹⁰⁵

Sabemos muito bem em que consiste o Terror estalinista, a brutal manipulação que identifica qualquer diferença com uma traição que deve ser eliminada. Ora, o Terror que o estruturalismo mimetiza é aquele do capitalismo de consumo; ainda que mais sutil, ele decorre igualmente de uma manipulação que tenta eliminar a humanidade do homem, sua racionalidade crítica, em

¹⁰² *Ibid.*, p. 170.

¹⁰³ H. Lefebvre, *Position: contre les technocrates*. Paris, Gonthier, 1967, p. 59 ss.

¹⁰⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, *op. cit.*, p. 263.

¹⁰⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, v. 1, p. 40.

nome da formação de uma massa de consumidores (de utilidades, de ideias, de modos de vida) amorfa e manipulável. Não é por acaso que as tribos indígenas brasileiras são o objeto preferencial, modelar, das análises estruturais de Lévi-Strauss. Como nossas sociedades, graças à manipulação tecnológica, assumem a aparência de grandes aldeias ou tribos (como prazerosamente observa o mistificador Marshall McLuhan), pode surgir a ilusão de que a humanidade continua sujeita às mesmas “leis estruturais”, que a pobreza humana das tribos primitivas é similar à daquelas imensas tribos em que o capitalismo de consumo pretende transformar as atuais sociedades do mundo ocidental.

No caminho da formalização, da substituição da razão pelo intelecto, o estruturalismo encontraria na história – na historicidade objetiva dos processos – um primeiro obstáculo. A tarefa imediatamente proposta, a de negar a racionalidade dessa historicidade objetiva, foi-lhe grandemente facilitada pela ausência de um conceito autenticamente marxista da história entre significativa parcela dos marxistas contemporâneos. Pensadores tão diversos entre si como Plekhanov e Gramsci, Ernst Bloch e Lucien Goldmann, o jovem Lukács e o velho Sartre, tiveram a comum tendência, em suas tentativas de assimilar o marxismo, de reduzi-lo ao materialismo histórico, sem levar em consideração (ou ignorando ou rejeitando conscientemente) o materialismo dialético, ou seja, a teoria do conhecimento e a ontologia marxistas. Com isso, a própria concepção da história desses autores sofreu limitações e deformações. Em primeiro lugar, com a negação da gnosiologia dialético-materialista, da teoria do reflexo, todo o pensamento humano passou a ser encarado como “ideologia”, como expressão não da objetividade real, mas de uma “subjetividade de classe” (psicologia social em Plekhanov, “visão do mundo” em Goldmann etc.). Essa corrente, negando a objetividade do pensamento, que se expressa na dialética leniniana de verdade absoluta e verdade

relativa, terminava por cair num “sociologismo” ou num “historicismo” relativistas. Em tais pensadores, a análise marxista julgava esgotar sua tarefa quando indicava a gênese social do pensamento, sem estudá-lo em sua dimensão sistemática, imanente, ou seja, sem determinar-lhe a verdade ou falsidade objetivas.

E, em segundo lugar, reduzindo os problemas ontológicos a questões simplesmente antropológicas, tais marxistas não apenas negavam a dialética da natureza, como também deformavam – em sentido subjetivista – a legalidade específica da historicidade humana. Esse subjetivismo aparece, em primeira instância, no modo pelo qual abordam a categoria central da ontologia marxista do ser social, ou seja, a práxis. Em vez de fundar a práxis no trabalho econômico (isto é, na relação ontologicamente primária entre o homem e a natureza, na qual revela-se claramente o laço entre causalidade e teleologia, que constitui a determinação objetiva da práxis humana em geral), os referidos marxistas fundavam-na unilateralmente no projeto subjetivo, no momento teleológico, terminando assim por enfraquecer ou dissolver inteiramente a causalidade e a racionalidade próprias da vida social. (Esse projeto é subjetivo mesmo quando, como no jovem Lukács, trata-se de uma subjetividade de classe.) Disso decorria, em suma, uma concepção fortemente subjetivista da história.

Diante dessas limitações, pôde o estruturalismo – ainda que equivocadamente, pois caía no extremo oposto – apresentar-se como a “complementação” ou “revisão” de duas pretensas lacunas marxistas: o abandono da análise imanente ou “estrutural” e o “antropologismo” subjetivista na concepção da sociedade. (Em alguns estruturalistas, como Althusser e o último Foucault, essa revisão é apresentada como uma redescoberta do “autêntico” Marx). Essa lacuna real de alguns marxistas serviu de máscara para a introdução de uma epistemologia formalista e idealista, no lugar da teoria materialista do reflexo; e de uma ontologia

anti-historicista e anti-humanista, no lugar da autêntica ontologia marxista do ser social. Assim, não é casual que os adversários escolhidos pelos estruturalistas, em suas polêmicas, sejam precisamente marxistas dessa tendência historicista-subjetivista: Lévi-Strauss combate Sartre, Sebag identifica Marx com o jovem Lukács, enquanto Althusser utiliza as antinomias do historicismo de Gramsci para tentar provar (abusivamente) que “o marxismo não é um historicismo”. Precisamente por isso, é indispensável contrapor ao estruturalismo não essas versões lacunosas e empobrecidas do marxismo, mas a imagem do verdadeiro Marx e de seus herdeiros modernos. (É essa a razão dos limites da crítica ao estruturalismo feita por Goldmann, por Sartre e, particularmente, por Garaudy.)

Nenhum estruturalista discute, com seriedade, aquela que é, depois da de Lenin, a mais autêntica contribuição para uma retomada integral da problemática marxiana: a obra da maturidade de György Lukács. Assumindo a teoria marxista-leninista do reflexo e enriquecendo-a criadoramente (graças à distinção entre reflexo antropomorfizador e reflexo desantropomorfizador), Lukács desenvolveu um método autenticamente histórico-sistemático, capaz de ligar organicamente a análise genética com a investigação sistemática (teórica ou estética), sem fixar-se unilateralmente em nenhuma delas. Esse método permite-lhe compreender o momento da relativa autonomia das objetivações humanas, evitando dissolvê-las em sua gênese histórico-subjetiva. Lukács chegou a isso porque, analisando os problemas filosóficos colocados pela dialética do trabalho, reconstruiu os princípios básicos da ontologia marxista do ser social (a orgânica integração de causalidade e teleologia como modo específico da legalidade e da racionalidade históricas). Como síntese das posições teleológicas primárias, constituem-se complexos objetivos que não dependem da vontade ou da consciência dos homens; a lei da queda tendencial da taxa de lucro, por exemplo, embora resulte da ação teleológica dos indivíduos, não

pode ser compreendida a partir de um projeto subjetivo. A própria sociedade, considerada como um todo, não é redutível a um projeto teleológico, embora tenha sido produzida (e incessantemente reproduzida) pela complexa articulação de infinitos atos práticos da humanidade. O ponto de vista “antropológico”, portanto, não é suficiente para descrever corretamente a história humana.

A substituição da antropologia pela ontologia, contudo, não leva Lukács – como não levava Marx ou Lenin – a nenhum anti-humanismo. Em primeiro lugar, as leis objetivas na história não se processam de modo fatalista, mas colocam sempre alternativas, no interior das quais o homem pode exercer a sua liberdade. (Podem, por exemplo, optar por uma das alternativas, utilizando a legalidade objetiva em vista de uma mais ampla explicitação das potencialidades humanas.) A correta relação entre causalidade e teleologia permite, assim, o estabelecimento de uma justa dialética entre liberdade e necessidade.

Em segundo lugar, embora se processem objetivamente, as leis históricas decorrem da atividade humana. Entre a objetividade histórica e a objetividade natural, há aquela diferença assinalada por Marx: “Como diz Vico, a história humana se distingue da história natural por termos feito uma e não termos feito a outra”.¹⁰⁶ O que não significa, observa ainda Marx, num outro contexto, que essa criação ocorra dentro de uma absoluta liberdade:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.¹⁰⁷

Marx estabelece aqui uma correta relação entre a práxis humana e a legalidade objetiva da história. E esse historicismo concreto liga-se organicamente a um humanismo igualmente concreto:

¹⁰⁶ K. Marx, *O capital*, op. cit., Livro 1, v. 1, p. 425.

¹⁰⁷ K. Marx, *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, op. cit., p. 224.

O humanismo de Marx – observa Lukács – encontra expressão teórica em suas análises fundamentais da relação entre homem e sociedade; e não apenas nos escritos juvenis, mas sobretudo na parte de *O capital* que trata da fetichização. Essas análises mostram que, por trás da superfície das formações econômicas, com sua aparência fetichista, estão sempre – como realidade autêntica – relações entre homens; que o homem, o homem real, socializado, é em última instância (ainda que seu poder não seja de modo algum ilimitado) o sujeito do devir social.¹⁰⁸

E, em terceiro lugar, o autêntico marxismo não afirma a existência de resíduos irracionais, mas tão somente de realidades ainda não conhecidas: a objetividade ontológica dos processos históricos submete-se a leis, mas essas leis podem ser apreendidas (quando superada a fetichização) por uma racionalidade amplamente explicitada, ou seja, pela razão dialética. Historicismo, humanismo e dialética – organicamente integrados – são partes inelimináveis da concepção marxista do mundo.

Essa longa digressão tornou-se necessária para melhor compreender a posição dos estruturalistas diante da história. (Sua importância tornar-se-á também evidente quando analisarmos, no próximo capítulo, o “marxismo” estruturalizado de Althusser.) O conteúdo dessa posição é o seguinte: a crítica estruturalista indica frequentemente as antinomias do historicismo subjetivista, mas – julgando “completá-las” ou “corrigi-las” – elimina inteiramente a própria história, negando sua racionalidade e objetividade. Isso se revela claramente na conhecida polêmica de Lévi-Strauss contra Sartre. Para ambos, a história é algo puramente subjetivo, que se esgota na vivência dos sujeitos individuais. Mas Lévi-Strauss “completa” essa teoria equivocada com outro equívoco, ou seja, o de conceber a história como um domínio fenomênico, “consciente”,

que não altera a realidade “profunda”, “inconsciente”, das estruturas mentais falsamente objetivadas. A alguns ingênuos, como Garaudy, essa posição pôde parecer correta, capaz de dar seus direitos à história, sem renunciar à objetividade científica; mas essa ilusão só se estabelece quando, num movimento duplamente falso, admite-se como justa a concepção subjetivista da história e como indiscutível a confusão “estrutural” entre objetividade científica e intelecto manipulatório.

Vejam como Lévi-Strauss explicita sua posição duplamente equivocada:

Não pretendo rechaçar a noção de processo, nem contestar a importância das interpretações dinâmicas. Parece-me apenas que a pretensão de conduzir conjuntamente o estudo dos processos e das estruturas deriva, pelo menos em antropologia, de uma filosofia ingênua, que não leva em conta as condições particulares em que operamos (...). As estruturas revelam-se tão somente a uma observação exercida a partir de fora. Essa, inversamente, não pode captar os processos, que não são objetos analíticos, mas sim o modo peculiar no qual uma temporalidade é vivida por um sujeito. Isso quer dizer, por um lado, que só existe processo num sujeito empenhado em seu devir histórico, ou, mais exatamente, naquele do grupo do qual é membro; e, por outro lado, que num dado grupo os sujeitos são tão numerosos – e diversos entre si – que existem subgrupos de identificação: para um aristocrata e para um *sans-culotte*, a revolução de 1789 não é o mesmo processo; e não existem “metaprocessos”, integradores dessas experiências irreduzíveis.¹⁰⁹

O anti-historicismo é aqui claramente afirmado. Se Lévi-Strauss admite a existência de processos (afinal, trata-se de um neoeletismo, não de um eletismo puro), é para logo após negar a possibilidade de estudá-los em relação com as estruturas, de modo que se introduz

¹⁰⁸ G. Lukács, “Sul dibattito fra Cina e Unione Sovietica”. In: G. Lukács, *Marxismo e politica culturale*. Turim, Einaudi, 1968, p. 147.

¹⁰⁹ C. Lévi-Strauss, “I limiti del concetto di struttura in etnologia”. In: R. Bastide (org.), *Usi e significati del termine struttura*. Milão, Bompiani, 1966, p. 42.

uma cisão radical na unidade objetiva da vida social. E essa impossibilidade decorre, prossegue Lévi-Strauss, do fato de que os processos não são objetivos, mas simples vivências subjetivas da temporalidade, algo puramente relativo; por isso, não podem ser estudados analiticamente, “de fora”, ou seja, não são objetos científicos. (Como vimos, há em Lévi-Strauss uma identificação entre ciência e intelecto analítico.) O raciocínio é simples: tudo o que escapa à forma – e já vimos que, para o estruturalismo, as “estruturas” são simples formas – escapa também a qualquer apreensão racional. A história, os processos, cuja racionalidade imanente é objeto da razão dialética, convertem-se em mero “resíduo subjetivo” condenado à irrazão. A “miséria da razão” revela claramente os seus limites.

O contraste com o marxismo é aqui evidente. Em primeiro lugar, como vimos, o método autenticamente marxista funda-se numa síntese histórico-sistemática, ou seja, acredita não apenas na possibilidade, mas na necessidade – se se quer atingir a essência da realidade – de “conduzir conjuntamente o estudo dos processos e das estruturas”. Em segundo lugar, como vimos também, o marxismo afirma a existência de processos históricos objetivos, independentes da consciência e da vontade dos homens, processos resultantes da objetivação de complexos teleológicos. Precisamente por serem objetivos, por constituírem elementos ontológicos da vida social, tais processos podem ser corretamente refletidos pela razão humana, de um modo cada vez mais aproximativo, contanto que fatores de turbacão ideológica (fetichização, intencionalidade de classe etc.) não venham a obstaculizar essa justa consciência.

A Revolução de 1789, para ficarmos no exemplo de Lévi-Strauss, é a culminação de um processo objetivo de desenvolvimento econômico; como todo fato histórico, está submetido a leis que independem da vontade dos homens (contradição explosiva entre forças produtivas e relações de produção, luta de classes, substituição de classes no poder político etc.). Essas leis

objetivas são vivenciadas pelos indivíduos de forma diversa, mas isso não anula nem a sua objetividade nem a possibilidade de serem corretamente compreendidas. Um aristocrata, imerso na particularidade dos seus interesses de classe, tinha desse processo uma falsa consciência, considerando a Revolução um “apocalipse” etc.; mas os representantes burgueses do progresso, os iluministas e os economistas clássicos, souberam avaliar corretamente – ao assumirem um ponto de vista universal – a sua significação *objetiva* para a humanidade. Os historiadores franceses da época da Restauração, por exemplo, que descobriram a lei da luta de classes ao analisarem os processos da Revolução Francesa, não tinham a menor dúvida de que esses processos históricos eram objetivos e podiam ser cientificamente compreendidos.

A negação da história enquanto realidade ontológica não pode ser compensada pelo papel que Lévi-Strauss lhe reserva em sua epistemologia. Na frase que a seguir citaremos, a dissolução da história aparece ainda mais radicalmente, pois ela deixa de ser um fato objetivo para converter-se num simples método auxiliar de coleta de material.

A história – diz Lévi-Strauss – não está ligada ao homem, nem a nenhum objeto particular. Ela consiste inteiramente em seu método, que a experiência prova ser indispensável para inventariar a integralidade dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não humana. Assim, ao invés da busca da inteligibilidade culminar na história como em seu ponto de chegada, é a história [ou seja, o inventário dos elementos da estrutura] que serve de ponto de partida para toda busca da inteligibilidade. Como se diz de algumas estradas, a história leva a tudo, mas *na condição de se sair dela*.¹¹⁰

E, para que não restem dúvidas quanto ao seu agnosticismo em relação à história, completa Lévi-Strauss: “Basta, pois, que a

¹¹⁰ C. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, *op. cit.*, p. 299.

história se afaste de nós na duração, ou que dela nos afastemos pelo pensamento, para que deixe de poder ser interiorizada e *perca sua inteligibilidade*.¹¹¹ Reduzida a simples vivência subjetiva ou a puro método preliminar de “coleta de material”, a história – declarada “ininteligível” – desaparece da “concepção do mundo” de Lévi-Strauss. Enquanto a dialética marxista afirma a prioridade ontológica dos processos, os estruturalistas – como os antigos eleatas – defendem a primazia do estático e consideram-no o único objeto da razão. Com isso, revelam sua fixação fetichista na imediaticidade, no simples fenômeno: “A real forma ontológica da existência” – afirma Lukács – “é o *processo*, não os *estados* (...). A característica básica do fenômeno é que, nele, desapareceu o processo”.¹¹²

Consequente com sua negação da história, Lévi-Strauss nega também o progresso humano enquanto processo constante de aperfeiçoamento da espécie. (Que se recorde sua observação agnóstico-positivista sobre o progresso, anteriormente citada.) Como sempre, ele inicia com uma formulação epistemológica, para logo após desembocar numa deformação de problemas ontológicos. Como a história, a seu ver, é o reino da subjetividade, não lhe parece possível um critério objetivo para medir o progresso humano universal: “Uma escolha ilimitada de critérios permitiria constituir um número ilimitado de séries [evolutivas], todas diferentes”.¹¹³ Decerto, o relativismo de Lévi-Strauss aponta muitas das limitações do evolucionismo vulgar, com sua noção de progresso linear e não contraditório. Mas esse relativismo opõe-se igualmente à noção dialético-materialista do progresso. Para o marxismo, o desenvolvimento da humanidade é desigual, sob dois

aspectos: por um lado, ocorre frequentemente que uma sociedade menos desenvolvida no plano econômico, por exemplo, apresente um desenvolvimento superior no plano artístico; por outro, a linha evolutiva que marca a história da humanidade como um todo está sujeita a retrocessos, a quebras temporárias. Enquanto durar a sociedade de classes, antagonica, o progresso num campo (o técnico-econômico) pode ser acompanhado pela perda de determinados valores humanos, éticos ou sociais.

Mas esse caráter contraditório do progresso não anula a sua existência objetiva. O critério para avaliá-lo, no marxismo, é o nível de explicitação objetiva da essência humana, que se expressa não apenas na maior dominação da natureza (progresso técnico), mas igualmente na constituição concreta de uma comunidade humana universal, capaz de se apropriar coletivamente da objetividade social (desalienação). Ao contrário de Lévi-Strauss – para quem “não há e não pode haver uma civilização mundial no sentido absoluto que se dá a esse termo, pois a civilização implica a coexistência de culturas oferecendo entre si o máximo de diversidade”¹¹⁴ –, o marxismo acredita que o movimento objetivo da história, com base numa socialização cada vez maior do trabalho, tende objetivamente para a formação de uma civilização mundial, de uma comunidade humana universal. Trata-se de um processo objetivo, empiricamente constatável: basta evocar a evolução que vai dos clãs primitivos aos atuais sistemas capitalista e socialista, que englobam bilhões de seres humanos. Embora possa ser e efetivamente seja elevada à consciência, essa integração processa-se independentemente dessa consciência.

É precisamente essa humanidade unitária *in fieri* que possibilita aos homens a profunda vivência de continuidade e de universalização experimentada, por exemplo, diante de certas obras de arte

¹¹¹ *Ibid.*, p. 291.

¹¹² *Conversando com Lukács*, *op. cit.*, p. 144.

¹¹³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*. Paris, Gonthier, 1967, p. 77.

ou de certos mitos. É bastante significativo que, em sua tentativa de explicar dialeticamente a indiscutível permanência do valor estético (e não apenas documental) da arte clássica grega, tenha Marx recorrido à seguinte metáfora:

Um homem não pode se tornar criança sem cair na puerilidade. Mas é insensível à ingenuidade da criança? Não deve esforçar-se, num nível mais elevado, para reproduzir-lhe a verdade? Na natureza da criança, cada época não revive seu próprio caráter em sua verdade natural? Por que a infância histórica da humanidade, no momento de seu pleno florescimento, não exerceria o encanto do instante que jamais voltará? Há crianças mal-educadas e crianças precocemente envelhecidas: é o caso de muitos povos da Antiguidade. Os gregos eram crianças normais. O encanto que nos é inspirado por suas obras não se ressentido do fraco desenvolvimento da sociedade que as fez florescer; ao contrário, são seu produto, algo inseparável das condições de imaturidade em que essa arte nasceu, tão somente nas quais podia nascer e que não voltarão jamais.¹¹⁵

Essa bela imagem marxiana capta simultaneamente os dois aspectos do problema: a inevitável *necessidade* do progresso (ainda que desigual) e a *continuidade* estabelecida no seu interior. A ela se opõe, no espírito e na letra, a seguinte afirmação de Lévi-Strauss: “Na verdade, não existem povos crianças; todos são adultos, mesmo que não possuam o diário de sua infância e de sua adolescência”.¹¹⁶ Em sua essência, a negação lévi-straussiana da história universal não difere das formulações do irracionalista Oswald Spengler, segundo as quais as culturas particulares formariam ciclos fechados e impenetráveis. Mas Spengler ainda acreditava numa evolução interior a cada cultura, enquanto Lévi-Strauss pensa que tanto a União Soviética quanto uma tribo indígena brasileira são igualmente “adultas”.

¹¹⁵ K. Marx, *Fundamentos...*, *op. cit.*, v. 1, p. 42.

¹¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 32.

A negação lévi-straussiana do progresso desemboca, frequentemente, num anticapitalismo de fundo romântico. Por contraste às sociedades primitivas, as contemporâneas não mais possuiriam níveis de autenticidade, por causa de uma deterioração da relação entre o homem e a natureza, provocada pela complexidade das mediações.¹¹⁷ Essa “nostalgia das origens”, ironizada por Derrida,¹¹⁸ está na base do proclamado rousseauianismo de Lévi-Strauss. A relação entre Rousseau e o antropólogo francês, todavia, é apenas aparente. Em Rousseau, a crítica da cultura é uma crítica voltada para o futuro, para a formação de uma nova comunidade humana democrática; o seu conceito de “natureza”, tipicamente iluminista, nada tem de romântico ou de anti-histórico, mas se confunde com o de razão, ou seja, uma sociedade “natural” não é mais do que uma sociedade racional, liberta de convenções e repressões inúteis e desumanas. Em Lévi-Strauss, ao contrário, o conceito de “natureza” é expressão de sua desconfiança diante da história, de sua preferência – quase diríamos: epistemológica – pelas sociedades aparentemente sem história, nas quais a relação entre homem e natureza se faz de modo quase direto. Quanto mais pobre uma sociedade tanto mais fácil parece ser sua “análise estrutural”. É o que o próprio Lévi-Strauss nos confessa: “A situação eminentemente favorável em que nos encontramos, no que concerne às sociedades exóticas, é que precisamente quase nada sabemos, e que essa pobreza faz, de algum modo, nossa força”.¹¹⁹ José Arthur Giannotti, analisando o suposto rousseauianismo de Lévi-Strauss em sua relação com a posição de Marx, esclarece corretamente o problema:

Em resumo, Lévi-Strauss se recusa a unir indissolúvelmente homem e história, enquanto Marx pretende, ao contrário, entender essa indissolu-

¹¹⁷ Cf., por exemplo, C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, *op. cit.*, p. 407 e ss.; e C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*. Paris, Plon, 1955, *passim*.

¹¹⁸ Cf., supra, nota 91 do cap. III.

¹¹⁹ C. Lévi-Strauss, “Respostas a algumas questões”, *op. cit.*, p. 211.

bilidade, o movimento contínuo de autocriação, inclusive das formas mais elementares do comportamento.¹²⁰

Embora negue o progresso como fenômeno global, Lévi-Strauss não nega, todavia, a possibilidade de um progresso parcial e específico: o progresso técnico. Diz ele:

Talvez venhamos um dia a descobrir que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico e que o homem sempre pensou do mesmo modo. O progresso – se é que então se possa aplicar o termo – não teria tido a consciência por palco, mas o mundo, no qual uma humanidade dotada de faculdades constantes ter-se-ia encontrado, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos.¹²¹

A imagem dessa humanidade dotada de faculdades constantes, para a qual mito e ciência (falsa consciência e pensamento verdadeiro) são a mesma coisa, mas que é capaz de ampliar seu domínio técnico sobre novos objetos, tal imagem – esteja ou não Lévi-Strauss consciente disso – corresponde, no plano ideológico, àquilo que o capitalismo manipulatório pretende fazer praticamente do homem. Entre essa imagem e a lamentação “rousseauiana”, portanto, existe uma contradição objetiva, que Derrida e Foucault resolveriam eliminando o segundo termo e afirmando sem vacilações uma posição tecnicista e anti-humanista. O anticapitalismo romântico de Lévi-Strauss, portanto, é

¹²⁰ J. A. Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo, Difel, 1966, p. 130.

¹²¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, *op. cit.*, p. 265. Em *La pensée sauvage*, como vimos, essa identidade entre a lógica presente no mito e na ciência já é afirmada como algo estabelecido. Vejamos, ao contrário, a autêntica posição marxista: “A própria realidade é histórica segundo sua essência objetiva [...]. Mas uma autêntica historicidade não pode consistir numa simples alteração de conteúdos em formas imutáveis, com categorias igualmente inalteráveis. Precisamente a modificação dos conteúdos tem de influir necessariamente nas formas, modificando-as; tem de acarretar certas alterações de função no sistema categorial e, a partir de certo nível, inclusive transformações propriamente ditas: a desaparecimento das velhas categorias e o aparecimento de outras novas. A historicidade da realidade objetiva tem como consequência uma determinada historicidade da doutrina das categorias” (G. Lukács, *Estética*, *op. cit.*, v. 1, p. 23).

um episódio sem significação decisiva na “concepção do mundo” estruturalista em geral.

Facilmente se perceberá que, como causa e efeito de todas essas reduções, está a eliminação de uma categoria básica da razão dialética: a categoria da totalidade. Em lugar da totalidade concreta, os estruturalistas colocam uma caricatura abstrata e formal, puramente intelectual, da totalidade. Chegam mesmo a afirmar, como um dos pontos primeiros do método estrutural, que nenhuma parte de um “sistema simbólico” tem sentido quando desligada de sua relação com a “estrutura” que a organiza. Observada mais atentamente, contudo, essa afirmação revela sua verdadeira natureza antidialética: afirma-se com isso, simplesmente, que o conteúdo depende da forma que o manipula. A noção de totalidade por eles veiculada – como vimos ao definir a real natureza da “estrutura” – é a de uma totalidade puramente formal. A totalidade dialética é uma complexa unidade de contrários, ao passo que a totalidade estruturalista é uma forma homogênea e vazia. Karel Kosik, expressando corretamente o ponto de vista marxista, observa:

A totalidade sem contradições é vazia e inerte, as contradições fora da totalidade são formais e arbitrárias. A relação dialética entre contradições e totalidade, as contradições na totalidade e a totalidade das contradições, a concretude da totalidade determinada pelas contradições e a lei própria das contradições na totalidade, constituem um dos limites que separam a concepção materialista da totalidade da concepção estruturalista.¹²²

Essa negação da totalidade dialética articula-se com a negação da causalidade dialética na história (que opera por meio de uma subordinação das partes ao todo). O que se recusa, em suma, é a possibilidade de dissolver dialeticamente as totalidades parciais (“estruturas”) no seio do processo global de totalização que é a história. Lucien Sebag expressa isso muito claramente:

¹²² K. Kosik, *Dialética do concreto*, *op. cit.*, p. 51.

Cada “conjunto” é caracterizado por um léxico e uma sintaxe que lhe são peculiares (...). O conjunto “A” jamais está em relação metonímica com o conjunto “B” (...). A relação pode ser apenas de ordem metafórica, estabelecendo a equivalência, a antiteticidade ou complementaridade semântica e sintática dos dois domínios vistos como totalidades.¹²³

(Por metonímia, Sebag entende a relação da parte com o Todo, ou seja, a subordinação de uma totalidade parcial à totalização global; por metáfora, a relação entre duas totalidades parciais, relação que – para ele – exclui inteiramente a determinação causal de uma pela outra.) Assim, o real é fragmentado em inúmeras “totalidades” parciais formalizadas, homólogas ou não entre si, mas destituídas de qualquer relação com uma totalidade mais ampla: a história global em devir.

Em consequência dessa posição, Sebag nega a teoria histórico-materialista da relação entre infraestrutura e superestrutura, ou seja, o laço causal (ainda que se trate de uma causalidade dialética e não mecânica) entre a economia e as objetivações ideológicas.

Nada pode marcar melhor a *heterogeneidade* do real e do simbólico, a insuficiência do primeiro para fundar a ordem que é trazida pelo segundo; a práxis dos indivíduos ou dos grupos sociais se refrata necessariamente por meio de uma linguagem que só é significante quanto articulada à totalidade das linguagens engendradas por essa sociedade tomada como um todo. Analisando o mito, caracterizamo-lo como discurso que utiliza como unidades significantes um material já significativo em si; mas é toda relação entre realidade e ideologias, entre “base” e “superestruturas” que pode ser tratada do mesmo modo.¹²⁴

¹²³ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, op. cit., p. 162-163.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 77. Essa negação da totalidade, de resto, tem uma implicação política, já que leva Sebag a manifestar uma atitude cética diante do sucesso das revoluções: “[A revolução] tende a abolir tudo o que não emana de sua vontade e a fazer da sociedade uma totalidade verdadeira, inteiramente baseada numa intencionalidade única. É isso o que explica o seu fracasso parcial sempre necessário e o fato de que ela geralmente só se conclua após a eliminação física ou moral dos que a fizeram triunfar” (*ibid.*, p. 182).

Nessa frase, vemos como a noção formalista da totalidade, a das “linguagens”, é usada contra a categoria dialética da totalidade concreta real. Com isso, inverte-se a relação causal entre base e superestrutura: em vez de base e superestrutura constituírem um “bloco” no interior do qual a primeira ocupa uma função primordial no plano causal, afirma-se que a base – a realidade – é um simples “material” utilizado (ou manipulado) pelas ideologias. Essa negação idealista do conceito dialético de causa liga-se estreitamente à negação da importância epistemológica do método genético. Como vimos, o autêntico marxismo jamais limitou a investigação da vida social à pura análise genética; em seus melhores representantes, essa análise sempre esteve em estreita ligação com a investigação sistemática, imanente. Mas, se é equivocado fetichizar um momento, não é menor o equívoco que consiste em fetichizar o outro. Lukács observa:

A verdadeira estrutura categorial de cada fenômeno está vinculada do modo mais íntimo com a sua gênese; só é possível revelar a estrutura categorial, de um modo completo e em sua correta proporcionalidade, se se vincular organicamente a análise temática com o esclarecimento genético; a dedução do valor no início de *O capital* de Marx é o exemplo modelar desse método histórico-sistemático.¹²⁵

A posição estruturalista é radicalmente diversa. Em primeiro lugar, como consequência da formalização, nega-se inteiramente a historicidade ontológica das estruturas; assim, é impossível aplicar o método genético a uma realidade que, como diz Lévi-Strauss, não tem sua gênese na vida social, sendo apriorística e imutável. Em segundo lugar, como vimos acima, o próprio Lévi-Strauss nega a possibilidade de “estudar conjuntamente processos e estruturas”, ou seja, recusa o método histórico-sistemático de Marx e Lukács. Sebag, sempre muito explícito, afirma: “A gênese absoluta [*sic!*]

¹²⁵ G. Lukács, *Estética*, op. cit., v. 1, p. 24.

visada por Marx não tem significação histórica real; no nível estrutural, os problemas de origem tendem a desaparecer”.¹²⁶

À destruição da dialética, o estruturalismo acrescenta uma completa dissolução do materialismo. Os dois movimentos são complementares: identificando a racionalidade com o intelecto, substituindo a razão objetiva pelas regras formais subjetivas, termina-se por afirmar que a realidade exterior à consciência é um caos, cuja organização e sentido provêm de algumas regras mentais. Ainda Sebag observa:

A distinção entre infraestrutura e superestrutura se desfaz, pois as relações econômicas, sociais e políticas, tanto quanto as teorias que delas dão conta no seio de uma determinada sociedade, são igualmente produtos do espírito.¹²⁷

Essa concepção idealista apoia-se na recusa da teoria do reflexo. Diz Sebag: “É na medida em que o pensamento não é o simples reflexo do que lhe é exterior que nenhum valor absoluto pode ser concedido a um certo tipo de fenômeno social com relação a outro”.¹²⁸ Aqui são diretamente visadas – e Sebag tem clara consciência disso – duas teses capitais do materialismo marxista: a teoria do reflexo, no plano gnosiológico, e o primado da economia, no plano ontológico-histórico.

Como observamos anteriormente, o idealismo estruturalista – em contraste com o do existencialismo e do neopositivismo lógico – não é subjetivo, mas objetivo. Esse fato pode e tem efetivamente motivado uma certa confusão, até mesmo entre marxistas ingênuos como Roger Garaudy. Mas essa confusão (ainda que involuntariamente) cumpre uma função social precisa: encaminhar os desiludidos com o subjetivismo irracionalista para uma nova forma de idealismo, aparentemente científica, evitando assim a aproxima-

ção e posterior aceitação da verdadeira filosofia científica de nossos dias, o materialismo histórico e dialético. (Essa confusão é ainda mais intensificada pelo fato de muitos estruturalistas apresentarem suas formulações como “complementação” ou “redescoberta” do marxismo.) Propondo-se como uma filosofia objetivista e “racionalista”, o estruturalismo empolgou parcelas consideráveis de uma geração disposta a abandonar um subjetivismo vazio, desejosa de uma abertura para a objetividade, mas, ao mesmo tempo, bastante cética diante do marxismo que então lhe ofereciam: um marxismo dividido pela falsa alternativa do dogmatismo estalinista e do pseudo-humanismo retórico e abstrato. O que se lhes preparava, porém, era uma grande armadilha: tratava-se precisamente de conservar, numa versão adequada às novas formas e exigências do capitalismo, a mesma prisão no imediato, no fetichismo, na falsa consciência.

Analisemos mais de perto – agora que já conhecemos a essência do seu pensamento – as proposições de princípio de Lévi-Strauss. Eis como ele traça sua biografia intelectual:

Em todos os casos, coloca-se [à análise estrutural] o mesmo problema: o das relações entre o sensível e o racional. O objetivo visado é o mesmo: uma espécie de *superracionalismo* visando integrar o primeiro no segundo, sem nada sacrificar de suas propriedades. Mostrava-me, portanto, rebelde às novas tendências da reflexão metafísica, tal como começavam a se esboçar. A fenomenologia me chocava, na medida em que postulava uma continuidade entre o vivido e o real (...). Para atingir o real, é preciso inicialmente repudiar o vivido, para depois reintegrá-lo numa síntese objetiva despojada de qualquer sentimentalidade. Quanto ao movimento de pensamento que iria florescer no existencialismo, parecia-me ser o contrário de uma reflexão válida por causa da complacência que manifesta diante das ilusões da subjetividade.¹²⁹

¹²⁶ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, op. cit., p. 157.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 193.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹²⁹ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., p. 44-45.

Não é difícil indicar as contradições entre o que pretende Lévi-Strauss e o que realmente pratica, entre o “programa” estruturalista e sua realização objetiva. O “superracionalismo” que ele defende, em oposição ao irracionalismo existencialista, não passa na realidade de um profundo agnosticismo fundado numa fetichização do intelecto manipulador. Também já vimos em que consiste a rejeição estruturalista das “ilusões da subjetividade”; como subjetivos, foram afastados da esfera da racionalidade os momentos essenciais do conteúdo objetivo dos processos reais. Foram afastadas do âmbito da ciência as “ilusões” do humanismo, da historicidade, da dialética. A “síntese objetiva” proposta por Lévi-Strauss como finalidade do método estrutural nada mais é que uma caricatura formalista da totalidade, obtida às custas de constantes “reduções” no objeto. Sob a máscara de um “superracionalismo”, portanto, temos diante de nós uma nova encarnação da “miséria da razão”.

Que o cientificismo de Lévi-Strauss seja apenas uma nova versão do idealismo objetivo, é algo que ele próprio nos revela quando aceita a classificação do método estrutural, feita por Paul Ricoeur, como “um kantismo sem sujeito transcendental”.¹³⁰ Analisemos, inicialmente, a justeza ou não dessa pretensa continuidade entre Kant e o estruturalismo. Em Kant, como se sabe, o conhecimento humano era o resultado do encontro de um sujeito transcendental (não empírico) com os *fenômenos* objetivos; as categorias do intelecto, formais e apriorísticas, emprestariam organização e sentido aos fenômenos. Estamos aqui, sem dúvida, diante de uma analogia com o estruturalismo. Mas as diferenças também são claras e não se limitam àquela apontada por Lévi-Strauss (ausência do sujeito transcendental). Antes de mais nada, Kant afirma claramente a existência de uma “coisa em si”, situada para além dos

“fenômenos” e incognoscível à luz das categorias do intelecto (ou entendimento). Kant, assim, vê muito bem os limites e antinomias do intelecto; em suas obras tardias, surge uma investigação – precisamente aquela aberta para o futuro – orientada para as formas de racionalidade capazes de apreender essa “coisa em si”, essa essência objetiva do real. Em suma: Kant não escreveu apenas a *Crítica da razão pura*, mas também a *Crítica da razão prática* e, sobretudo, a *Crítica da faculdade de julgar*. Nessas duas últimas críticas, ele busca indicar os caminhos para a superação das antinomias do intelecto, cujos limites já apontara na própria *Crítica da razão pura*. Essa busca é contraditória; Kant aponta corretamente os principais problemas de uma dialética objetiva do ser social (relação entre determinismo e liberdade, entre causalidade e teleologia etc.), mas os resolve num sentido não isento de irracionalismo, ao propor a possibilidade de um intelecto não discursivo, isto é, intuitivo. Essa contradição pode ser observada na fortuna da obra tardia de Kant: enquanto Schelling desenvolvia o aspecto intuitivo da colocação kantiana, chegando até o irracionalismo, Goethe aceitava os problemas dialéticos e contribuía assim para o surgimento de uma nova razão (que seria sistematizada por Hegel). Lukács viu corretamente esse problema quando afirmou: “Lenin apontou as oscilações de Kant entre o materialismo e o idealismo. Do mesmo modo, podem ser observadas nele oscilações entre o pensamento metafísico e o dialético”.¹³¹

Ora, tais oscilações não existem em Lévi-Strauss: ele não só é um completo idealista (ao afirmar que a vida social é produto de regras mentais), mas seu pensamento identifica completamente razão e intelecto, negando a dialética. O abandono das oscilações kantianas evidencia-se, ademais, na própria recusa do “sujeito transcendental”. Com ela, o intelecto deixa de ser algo subjetivo,

¹³⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit. p. 19; e *Id.*, “Respostas a algumas questões”, op. cit., p. 198

¹³¹ G. Lukács, *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 8.

limitado, para converter-se numa pseudo-objetividade mística. Diz Lévi-Strauss:

Essa restrição [ausência do sujeito transcendental], longe de assinalar uma lacuna, parece-nos ser a consequência inevitável, no plano filosófico, da escolha que fizemos de uma perspectiva etnográfica, já que – ao nos colocarmos em busca das condições nas quais sistemas de verdade tornam-se mutuamente conversíveis, podendo assim ser admitidos por vários sujeitos – o conjunto dessas condições adquire o caráter de *objeto dotado de uma realidade própria e independente de todo sujeito. [Trata-se de um] pensamento objetivado*.¹³²

Vemos aqui como o idealismo subjetivo (momento realmente existente em Kant) converte-se num idealismo objetivo; em Lévi-Strauss, as condições subjetivas do conhecimento transformam-se – injustificadamente – numa realidade objetiva de natureza mental. A “coisa em si” kantiana, o que existiria fora da consciência subjetiva, não é mais a realidade concreta (o que abriria campo para o materialismo) e, sim, um “pensamento objetivado”. O fetichismo conduz Lévi-Strauss a uma quase deificação desse “pensamento objetivado”: “Não pretendemos mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam *nos* homens e *apesar* deles. (...) De certo modo, os mitos se pensam entre si”.¹³³ Coerente com o idealismo objetivo, o estruturalismo substituirá ainda a teoria materialista do reflexo pela mística identidade sujeito-objeto:

As categorias que me servem para pensar as sociedades – observa Sebag – são as mesmas que presidiram a constituição delas; a identidade do sujeito e do objeto, assim, não é mais o ideal limitado para o qual *tende* o desenvolvimento do conhecimento [como afirmaria o materialismo], mas uma afirmação primeira de ordem ontológica.¹³⁴

E que esse “pensamento objetivado” não seja mais do que um fetiche do intelecto manipulador é algo que Lévi-Strauss evidencia quando discute o “significado” dos seus produtos ou o modo pelo qual ele se relaciona com o real. Diz ele:

Se se interroga a que significado último enviam essas significações que se significam umas às outras, mas que, no fim das contas, devem conjuntamente referir-se a algo, a única resposta sugerida por esse livro é que os mitos significam o espírito que os elabora *por meio* do mundo do qual ele mesmo faz parte. Assim, podem ser engendrados, ao mesmo tempo, os próprios mitos pelo espírito que os causa, e, pelos mitos, uma imagem do mundo *já inscrita na arquitetura do espírito*. Retirando sua matéria da natureza, o pensamento mítico procede como a linguagem, que escolhe os fonemas entre os sons naturais cujo balbúcio fornece-lhe uma gama praticamente ilimitada (...). *A matéria é o instrumento, não o objeto da significação*. Para que ela se preste a esse papel, é antes preciso *empobrecê-la*: não reter dela senão um *pequeno número de elementos* próprios a expressar contrastes e a formar partes de oposições.¹³⁵

Esse “pensamento objetivado”, por outro lado, não conhece progresso; diferentemente do “Espírito” hegeliano (que se constitui num permanente processo de autocriação e autossuperação, ou seja, dialeticamente, historicamente), o “Espírito” lévi-straussiano coagula-se no estático. Diz Lévi-Strauss:

O que se denomina progresso do espírito humano – e, em qualquer caso, o progresso do conhecimento científico – consiste apenas, e somente pode consistir, em retificar delimitações, proceder a reagrupamentos, definir dependências e descobrir recursos novos, *no seio de uma totalidade fechada e complementar a si mesma*.¹³⁶

Surge diante de nós, em toda a sua clareza, a “concepção do mundo” estruturalista: ao longo da sua história, no passado mas

¹³² C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 19. Os grifos são meus.

¹³³ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁴ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, op. cit., p. 219.

¹³⁵ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 346-347.

¹³⁶ C. Lévi-Strauss, “Introdução à obra de Marcel Mauss”, op. cit., p. 186.

também no futuro, os homens não farão mais do que ser instrumentos de um “pensamento objetivado”, que os usa para significar a si mesmo, do que repetir as regras eternas da “arquitetura do espírito” a que estão submetidos. Tal como a sintaxe lógica dos neopositivistas, o pensamento objetivado de Lévi-Strauss produz apenas tautologias (significa a si mesmo). Mas, com a passagem do idealismo subjetivo dos primeiros para o idealismo objetivo do segundo, a tese da tautologia sofre uma generalização grotesca. Confundindo razão e intelecto, o neopositivismo lógico limitava a filosofia ao estabelecimento de tautologias capazes de determinar a “validade” das proposições protocolares; qualquer afirmação sobre a essência da realidade e da vida social constituía “falsos problemas”, pois essa essência era incognoscível. O estruturalismo, como vimos, sem renunciar àquela identificação de racionalidade e intelecto, converte este – com o nome de “estrutura” – numa realidade objetiva que determina a totalidade da vida humana. E, desse modo, a própria práxis histórica da humanidade converte-se numa tautologia; ela explicita uma “significação” que, independentemente dela, já estaria implícita no “espírito”. Formalizando e empobrecendo seu objeto, o “superracionalismo” não pôde escapar a essa melancólica conclusão final. Consciente ou inconscientemente, Lévi-Strauss – tão cauteloso em suas generalizações, tão preocupado em afirmar-se “humanista” – chega aos mesmos resultados que Derrida: a vida humana é um “jogo” absurdo, sem causa e sem finalidade, cujo significado último consiste em “significar” um “espírito” que nada significa, pois se esgota – como ele próprio afirma – em umas poucas regras formais e vazias. Na “arquitetura do espírito” inscreveu-se sub-repticiamente o ideal do neocapitalismo: a completa transformação do homem num passivo objeto de manipulação.

Os resultados finais da “miséria da razão”, assim, aproximam-se decisivamente das “velhas” posições irracionalistas: o “nada”

existencialista e a “tautologia” estruturalista identificam-se em sua rejeição da razão dialética, em sua comum afirmação da irracionalidade e falta de sentido da práxis e da história dos homens. Como já elucidamos anteriormente as razões dessa complementaridade (decorrente em última análise do agnosticismo básico da corrente positivista), limitar-nos-emos agora a alguns exemplos concretos de transição entre a “miséria” e a “destruição” da razão.

Tomemos, inicialmente, o caso do alemão Ernst Cassirer. Partindo de posições neokantianas, Cassirer – em sua proposta de uma “filosofia das formas simbólicas” – antecipou uma “ontologia” bastante similar à dos estruturalistas franceses. Para ele, como para Lévi-Strauss, “a cultura deriva seu caráter específico e seu valor intelectual e moral não do material que a compõe, mas de sua forma, de sua estrutura arquitetônica, podendo essa forma ser expressa com qualquer material sensível”.¹³⁷ Mas, ao contrário da “estrutura” inconsciente de Lévi-Strauss, a “forma simbólica” de Cassirer não se identifica inteiramente com o intelecto manipulador, já que nela penetram motivos claramente irracionalistas. Diz Cassirer:

É impossível caracterizar a estrutura do mito como algo racional. A linguagem foi frequentemente identificada com a razão ou com a verdadeira fonte da razão, sem que se visse que essa definição não cobre todo o campo (...). Ao lado da linguagem conceitual, temos uma linguagem emotiva; ao lado da linguagem lógica e científica, temos a linguagem poética (...). A razão é um termo verdadeiramente inadequado para abarcar as formas da vida cultural humana em toda a sua riqueza e diversidade, mas todas essas formas são formas simbólicas. Por isso, ao invés de definir o homem como um *animal racional*, preferimos defini-lo como um *animal simbólico*.¹³⁸

¹³⁷ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 63.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 48-49.

Cassirer parte também do modelo linguístico, mas percebe matizes e diferenciações que escapam a Lévi-Strauss. Em vez de identificar simbolismo (linguístico) com razão formal, como os estruturalistas, o filósofo alemão prefere falar do simbolismo como algo que transcende a racionalidade. Ou seja: desconhecendo a razão dialética, Cassirer aceita a falsa antinomia entre razão formal e irracionalismo e termina por falar numa inadequação da razão (sem adjetivos) para apreender a totalidade da vida humana. Com isso, abre as portas de sua “antropologia” para o irracionalismo.

Tomemos outro exemplo, ainda mais significativo. Enquanto o irracionalismo de Lévi-Strauss é essencialmente negativo, ou seja, aparece como um radical agnosticismo decorrente de uma concepção limitada e empobrecida da racionalidade, em Lucien Sebag – talvez seu mais fiel discípulo – tal irracionalismo já aparece de modo positivo. Sebag, por exemplo, fala da “existência de uma margem irreduzível de irracionalidade social”,¹³⁹ aceita, ademais, a tese formalista de que somente o universal (o que nele se confunde com aquilo que, repetindo-se, pode ser formalizado) pode ser objeto da ciência. E acrescenta:

Uma transformação social, uma revolução tecnológica, uma guerra, a evolução de uma neurose, supõem – quaisquer que sejam as recorrências que possam ser constatadas – uma conjunção *única* de elementos diversificados que, por definição, possui um importante coeficiente de imprevisibilidade.¹⁴⁰

Limitando a razão ao intelecto, Sebag destrói a dialética de universal, particular e singular, que permite apreender a legalidade de universal que se manifesta por meio de inúmeras casualidades singulares. (Que se recorde a tese hegeliano-marxista da casualidade como modo de aparecer da necessidade.) Termina, assim,

por afirmar uma posição irracionalista, a qual – fetichizando o singular, isto é, o homem individual ou os eventos históricos irrepetíveis – nega a sua apreensão racional, científica; o singular torna-se objeto de uma intuição não conceitual.

Tanto é assim que vemos Sebag repetir a velha dicotomia desenvolvida pelo irracionalismo das “ciências do espírito”: “No próprio coração das ciências do homem, encontra-se inscrita essa dicotomia entre ciências nomológicas e ciências descritivas, à qual corresponde a *oposição* entre análise estrutural e história”.¹⁴¹ Volta assim a ser reafirmada a velha divisão do trabalho entre irracionalismo e positivismo; na “filosofia da vida” (em Dilthey, Rickert, Windelband), essa divisão do trabalho se dava entre “ciências do espírito” (compreensivo-intuitivas) e “ciências da natureza” (explicativo-rationais). Em Sebag, ela se estabelece no próprio seio das ciências humanas: enquanto a “razão” se ocupa das *formas* sociais, o conteúdo da vida (revoluções, guerras, problemas do indivíduo etc.) é abandonado ao irracionalismo “descritivo”. E, por mais que Sebag se defenda da acusação de irracionalismo, não é outra a que podemos lhe fazer quando, no final do seu brilhante livro póstumo (que pode ser acusado de tudo, menos de não ser rigorosamente coerente com seus postulados), ao perceber nitidamente as “limitações do intelecto”, indica numa abstrusa “meditação”¹⁴² – e não numa racionalidade dialética superior – o meio de superar tais limitações.

2. ESTRUTURALISMO E LITERATURA: ROLAND BARTHES

Antes de prosseguirmos na análise da “concepção do mundo” estruturalista, estudando a versão que dela nos apresenta Michel Foucault, vamos nos deter brevemente no exame da concepção

¹³⁹ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, op. cit., p. 155.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

¹⁴² *Ibid.*, p. 264.

estrutural da literatura, tal como aparece na obra de Roland Barthes. Barthes não possui, no interior do movimento estruturalista, nenhuma originalidade filosófica. Não vemos nele qualquer traço do esforço de pesquisa revelado nas análises de Lévi-Strauss, nenhuma capacidade de generalização teórica tal como podemos constatar em Sebag, Foucault ou Althusser. A principal obra “teórica” de Barthes, *Éléments de sémiologie*, não passa de uma catalogação esquemática dos conceitos básicos da linguística estrutural, ao lado da afirmação inteiramente dogmática (pois sem nenhuma fundamentação concreta) de que eles constituem a base de uma teoria geral dos signos sociais. Enquanto Saussure afirmava explicitamente que a linguística é uma parte da semiologia (cujos princípios gerais, segundo ele, ainda cabia estabelecer),¹⁴³ Barthes – cômoda e apressadamente – inverte a afirmação: “A linguística não é uma parte, ainda que privilegiada, da ciência geral dos signos; é a semiologia que é uma parte da linguística”.¹⁴⁴

Seus demais livros, ainda que bastante famosos, não são mais do que coletâneas de ensaios jornalísticos (ou algo similar), nos quais um jargão de “especialista” não é suficiente para encobrir a superficialidade. Isso é particularmente verdadeiro no que toca às suas análises literárias. Um discípulo de Saussure, o linguista Georges Mounin, traça muito sugestivamente a fisionomia intelectual de Roland Barthes:

Barthes é o verdadeiro – e muito eficaz e brilhante – agente de publicidade do pensamento saussuriano no domínio das ciências humanas. As referências a Saussure, à toda terminologia saussuriana, (...) pululam literalmente, lançam todo o vocabulário saussuriano, de um só golpe, no mercado intelectual, ao nível das páginas culturais dos semanários.

¹⁴³ F. de Saussure, *Curso de linguística geral*, op. cit., p. 24.

¹⁴⁴ R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture. Éléments de sémiologie*. Paris, Gonthier, 1965, p. 81.

Essa popularidade espalhafatosa, infelizmente, é acompanhada por uma constante distorção do saussurianismo. Barthes confunde coisas distintas (...). Já que, em sua interpretação, tudo se torna signo, tudo torna-se automaticamente língua.¹⁴⁵

Em suma: Barthes, como os demais estruturalistas, parte de uma arbitrária extrapolação linguística, mas sem as cautelas e tentativas de mediação (ainda que falsas) que vemos nas obras de Lévi-Strauss e, particularmente, em Foucault.

Essa queda de nível teórico, porém, não deve ser atribuída apenas a uma possível indigência intelectual de Barthes. Ela decorre, a meu ver, precisamente da sua intenção de aplicar o estruturalismo à análise de fatos sociais contemporâneos, ou seja, de fazê-lo descer das altitudes especulativas da teoria pura ou das remotas regiões dos povos primitivos para a vida concreta de todos os dias. Ora, se naqueles níveis as reduções formalistas podiam aparecer mascaradas por pseudomediações especulativas, ou aparentemente justificadas pela pobreza objetiva da vida selvagem, tendem aqui – diante da atualidade concreta – a converter-se num jornalismo superficial, ou, mais precisamente, num cândido positivismo que se limita a descrever unilateralmente certos fenômenos da “cultura de massa” nas sociedades ocidentais, sem jamais pôr em discussão o sentido humano (ou anti-humano) de tais fenômenos. O mesmo esquema empobrecedor é indiferentemente aplicado à moda, aos *faits divers*, à literatura; o variado conteúdo humano de tais objetivações desaparece diante da homogeneização que consiste em indicar – com espírito registrador – o que neles é língua ou fala, cadeia sintagmática ou paradigmática, léxico ou sintaxe etc. Na medida em que os dois mais importantes estruturalistas, Lévi-Strauss e Althusser, jamais se deram ao trabalho de demonstrar o

¹⁴⁵ G. Mounin, *Saussure ou le structuraliste sans le savoir*. Paris, Seghers, 1968, p. 80-81.

caráter operatório de seu método aplicando-o à realidade contemporânea, a tentativa de Barthes – pelo menos por enquanto – pode funcionar como uma advertência: talvez que, quando aplicado aos fenômenos contemporâneos em nível concreto, o estruturalismo tenda a converter-se necessariamente num jornalismo superficial fundado em analogias inteiramente vazias. (Sobre essa necessária queda de nível, poderíamos lembrar ainda – além de Barthes – os resultados catastróficos a que conduziu esse jogo analógico, que despreza a especificidade histórica dos processos, nas teorizações políticas do althusseriano Régis Debray.)

Essa superficialidade aparece nitidamente no campo que aqui nos interessa, ou seja, na aplicação por Barthes do estruturalismo à literatura. O resultado dessa aplicação, como veremos detalhadamente a seguir, é uma versão *up to date* do velho formalismo tecnicista, daquela pretensa “crítica imanente” que esvazia a arte e a literatura de qualquer conteúdo histórico-social concreto. A novidade consiste em que, diferentemente dos formalismos anteriores, o de Barthes não se apoia no irracionalismo, mas numa aplicação ao campo estético do intelecto manipulador. Trata-se de uma novidade, ademais, porque – ao que me conste – nenhuma corrente anterior ligada à “miséria da razão” pretendeu englobar o domínio estético no campo do intelecto. Precisamente por serem objetivações não conceituais, as obras de arte revelam-se inteiramente incompatíveis com as formalizações abstratas do intelecto analítico. Tão somente uma racionalidade dialética, capaz de dar conta das leis imanentes às modalidades não conceituais da consciência humana, pode superar o irracionalismo ou agnosticismo estéticos, fundando um conceito racional da arte que não a despoje daquilo que constitui a sua especificidade: o caráter sensível-evocador, não diretamente conceitual, da representação estética do real. (É interessante observar como, nos sistemas racionalistas não dialéticos, a arte, quando tem um lugar, é considerada simples

forma imperfeita ou preliminar do conhecimento científico; não é casual, assim, que as mais brilhantes teorizações da estética antes do marxismo apareçam precisamente nos dois maiores filósofos dialéticos pré-marxistas, Aristóteles e Hegel.)

Por causa dessa irreducibilidade da arte ao intelecto, os formalismos anteriores – como, por exemplo, o da crítica estilística de Leo Spitzer ou Emil Staiger – tinham como base explícita uma intuição irracionalista, originária em ambos de posições filosóficas heideggerianas.¹⁴⁶ Assim, a tentativa de aplicar o estruturalismo a formações estéticas – ou seja, de aplicar as regras do intelecto manipulador a tipos de reflexo que não se caracterizam pela abstração conceitual – deveria forçosamente conduzir Barthes a uma intensificação do esquematismo empobrecedor e agnóstico já revelado nas análises “antropológicas” de Lévi-Strauss. Na literatura, aparecem ainda mais nitidamente – se isso é possível – os limites da “razão” estruturalista na apreensão da totalidade do seu objeto.¹⁴⁷

Reduzida em Barthes a um “sistema de significação”, de natureza similar à língua, a literatura aparece como manifestação de uma suposta “faculdade de literatura”, que seria constituída por “regras depositadas bem além do autor; não são imagens, ideias ou versos que a voz mística da Musa sopra ao escritor, mas a grande lógica dos símbolos, as grandes *formas vazias* que permitem falar e operar”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ O irracionalismo da crítica estilística é bem evidente na seguinte afirmação de Leo Spitzer: “Para cada poema, o crítico necessita de uma inspiração determinada, de uma luz especial que vem do alto” (L. Spitzer, *Linguística e história literária*. Madri, Gredos, 1961, p. 51). Sobre o irracionalismo heideggeriano de Spitzer e Staiger, cf. o lukacsiano Cesare Cases, “Leo Spitzer e la crítica stilística”. In: *Id., Saggi e note di letteratura tedesca*. Turim, Einaudi, 1963, pp. 267-329.

¹⁴⁷ O próprio Lévi-Strauss, ainda que não negue a possibilidade teórica de uma crítica estruturalista, é bastante cético a respeito do que chama de “crítica literária com pretensões estruturalistas” (C. Lévi-Strauss, “Estruturalismo e crítica”. In: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos, op. cit.*, p. 393-396). Infelizmente, as “reservas” de Lévi-Strauss continuam ignoradas pelos seus discípulos mais recentes.

¹⁴⁸ R. Barthes, *Critique et vérité*. Paris, Seuil, 1966, p. 58-59.

Estamos aqui diante de uma nova versão *ad hoc* da “estrutura inconsciente” de Lévi-Strauss. Em outras palavras, essa “faculdade de literatura” é definida igualmente em termos linguísticos, ou, mais precisamente, como vimos no capítulo anterior, em termos de intelecto manipulador. A atividade do escritor resume-se a “uma atividade de variação e combinação”,¹⁴⁹ ou seja, a uma manipulação de “materiais” destituídos de significação imanente. Esses materiais, por outro lado, para Barthes, não seriam nem mesmo provenientes da realidade objetiva, mas sim da linguagem cotidiana. Enquanto “metalinguagem”, discurso sobre um discurso, a literatura perde qualquer ligação com aquilo que lhe é absolutamente essencial: a realidade efetiva dos homens. A função da literatura não é mais a de refletir (de acordo com sua peculiar natureza antropomorfizadora, sensível-evocativa) o sentido imanente à realidade, mas simplesmente a de “combinar” materiais arbitrariamente selecionados na linguagem cotidiana. Em vez de conhecimento da realidade, a literatura converte-se em técnica burocrática.

O ser da literatura – diz Barthes – não é mais do que sua *técnica*. Em suma, se se transcreve essa verdade em termos semânticos, isso significa que a especificidade da obra não reside nos significados que contém (adeus à crítica das “fontes” e das “ideias”), mas tão somente na *forma* das significações.¹⁵⁰

Consequente com o agnosticismo estruturalista, Barthes elimina ainda a racionalidade objetiva do real (que aparece reduzido a um amontoado de materiais caóticos) e, com ela, a categoria estética do realismo.

O *real* nunca é mais do que uma inferência; quando se declara copiar o real, isso significa que se escolheu essa e não aquela inferência (...). Com relação aos próprios objetos, a literatura é fundamental e constitutivamente

¹⁴⁹ R. Barthes, *Essais critiques*. Paris, Seuil, 1964, p. 14.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 140. Grifos meus.

irrealista (...). A obra mais “realista” não é a que “pinta” a realidade, mas a que, servindo-se do mundo como conteúdo, explorará o mais profundamente possível a *realidade irreal* da linguagem.¹⁵¹

Aqui não se combate apenas o naturalismo, a “cópia” da realidade, mas simplesmente se afasta a possibilidade da existência de uma literatura realista, na medida em que se afastou, previamente, a existência de uma realidade objetiva, independentemente das “inferências” do sujeito; na concepção estruturalista da arte, a realidade torna-se o simples material que a “faculdade de literatura” manipula arbitrariamente.

A redução formalista de Barthes, por outro lado, não elimina apenas o conteúdo objetivo da arte, mas também – paradoxalmente – a própria forma estética. Diferentemente da científica, a forma estética não apresenta nenhuma margem de autonomia com relação ao conteúdo, pois é sempre a forma concreta de um conteúdo concreto. Essa diferença é substancial; enquanto na ciência é possível estabelecer regras formais válidas para qualquer discurso (ou seja, é possível estabelecer cientificamente, por exemplo, uma lógica formal), na arte – fato que se tornou conhecido desde as épocas mais remotas – isso é inteiramente impossível, pois regras desse tipo destruiriam a própria esteticidade, dissolvendo o estilo na maneira. Shakespeare, por exemplo, não “aplicou” a conteúdos acidentais uma forma eterna e vazia, um conjunto de regras similar ao utilizado pelos trágicos gregos; ele recriou, a partir da especificidade de seu conteúdo concreto (histórica e humanamente concreto), a forma trágica que estava implícita em tal conteúdo, do mesmo modo como Ésquilo ou Sófocles haviam feito em sua época. A unidade que podemos estabelecer *a posteriori* – e que permite falar numa forma trágica universal, comum aos gregos e a Shakespeare – decorre da unidade do conteúdo, ou seja, da conti-

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 164.

nidade essencial que, em meio às mudanças, se mantém ao longo da evolução histórica. Por outro lado, as transformações formais que se verificam na história da arte (as que ocorrem, por exemplo, entre a forma trágica do próprio Shakespeare e a dos gregos, ou, ainda mais radicalmente, as que levam da epopeia clássica ao romance moderno no interior da forma épica), essas transformações são igualmente determinadas pelas modificações dos conteúdos. Essa dialética histórica de continuidade e descontinuidade – que, como vimos, é negada pela “razão” estruturalista – é a base objetiva daquela unidade na diversidade que caracteriza a evolução das formas estéticas.

Tal dialética é inteiramente desconhecida por Barthes. Para ele, a forma estética – identificada com a “faculdade de literatura” e, conseqüentemente, com o intelecto manipulador – é algo que se coloca “para além” do escritor, sendo constituída por formas “vazias” que utilizam o conteúdo como mero material. O artista não recria a forma diante de cada novo conteúdo, mas aplica “inconscientemente” regras formais sempre idênticas e imutáveis. Barthes evidencia ainda essa sua recusa da autêntica forma estética quando abandona a problemática essencial dos gêneros literários: “Não mais existem poetas ou romancistas: há apenas uma escrita”.¹⁵² É interessante constatar que essa dissolução da forma artística objetiva (que se expressa nos gêneros literários) já fora igualmente realizada pela estética irracionalista. Mas, enquanto no irracionalismo (em Croce, por exemplo), isso era feito em nome de uma intuição subjetivista, que reduzia a arte à “expressão lírica”, em Barthes a dissolução da objetividade formal se faz em nome da “escrita”, isto é, das regras técnicas de “variação e combinação”.

A concepção estruturalista da literatura, portanto, dissolve a forma e o conteúdo da arte, ou seja, paradoxalmente, a própria

estrutura da objetivação estética; mas dissolve também, em estreita vinculação com a “miséria da razão” que pratica, o laço essencial da literatura com a história, com sua gênese e função sociais.

A literatura – diz Barthes – é apenas um meio, desprovido de causa e de finalidade: é precisamente isso, sem dúvida, o que a define (...). O ato de escrever não pode ser limitado nem por um *porque* nem por um *para quê* (...). O ato literário é sem causa e sem finalidade porque é privado de qualquer sanção: propõe-se ao mundo sem que nenhuma práxis venha fundá-lo ou justificá-lo: é um ato absolutamente intransitivo, que não modifica nada.¹⁵³

Barthes propõe ainda a distinção entre “escritor” e “escrevente”, incluindo na segunda categoria – ironizada a partir da própria definição – aqueles que pretendem expressar um conteúdo humano verdadeiro em suas obras;¹⁵⁴ ou, mais precisamente, os artistas que – acreditando na racionalidade do real – acreditam na possibilidade que tem a arte de conhecer o homem e a realidade e de contribuir para a sua modificação. O autêntico “escritor”, ao contrário, seria aquele que não usa a palavra como “instrumento” de expressão, isto é, aquele que faz da “linguagem” e da técnica formal a finalidade última de sua atividade. Simples meio sem causa e sem finalidade, simples técnica a serviço do nada, a literatura converte-se para Barthes num exemplo de práxis manipuladora ou burocrática: “O escritor é como um artesão que fabricaria seriamente um objeto complicado sem saber segundo qual modelo ou para que uso”.¹⁵⁵ Quando Barthes, finalmente, exige do escritor uma “responsabilidade para com as formas”, deixa transparecer o objetivo ideológico de sua teoria estruturalista da literatura: desviando a atenção para a técnica, ela visa afastar o escritor de

¹⁵² R. Barthes, *Critique et vérité*, op. cit., p. 46.

¹⁵³ R. Barthes, *Essais critiques*, op. cit., p. 139.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 147-154.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 139.

sua responsabilidade concreta perante o destino da humanidade, perante as tarefas históricas que a vida incessantemente propõe à literatura enquanto insubstituível modalidade da autoconsciência dos homens. Ao crítico e ao leitor, por sua vez, a “análise estrutural” propõe uma “leitura” que deixa de lado, como resíduos irracionais, todos os momentos conteudísticos essenciais da literatura.

A dissolução dos instrumentos críticos de apreensão da realidade – que vimos se configurar, no plano filosófico, como dissolução das categorias da razão dialética – aparece agora como dissolução do caráter realista e crítico-humanista da literatura. Em ambos os casos, o objetivo é bastante claro: recusando a teoria do reflexo, a objetividade das categorias racionais, a “miséria da razão” não mais pode distinguir entre ciência e ideologia, entre realismo e antirrealismo, entre verdadeira e falsa consciência. Todas as objetivações humanas identificam-se enquanto realização “inconsciente” de regras formais idênticas, vazias e eternas. No caso de Barthes, isso se revela na sua aplicação à literatura de um conceito fundamental do neopositivismo: o da tautologia do pensamento. “A literatura” – diz ele – “é no fundo uma atividade tautológica (...); o escritor é um homem que absorve radicalmente o *porquê* do mundo em um *como* escrever”.¹⁵⁶ A verdade estética, assim, é substituída pela “validade”, isto é, por uma coerência “estrutural” interna puramente formalista. Com isso, a função da literatura passa a ser, explicitamente, a de não significar nada:

Moda e literatura [a analogia é mais uma prova da “seriedade” de Barthes] são talvez o que eu chamo de sistemas homeostáticos, isto é, sistemas cuja função não é comunicar um significado objetivo, exterior e preexistente ao sistema, mas simplesmente a de criar um equilíbrio de funcionamento (...). O texto literário funciona como o significante de um sentido vazio. A moda e a literatura significam fortemente, sutilmente, mas significam

“nada”: seu ser está na significação, não nos significados – o escritor, além disso, fica sabendo que – (...) acabar uma obra pode querer dizer apenas suspendê-la no momento em que vai significar algo.¹⁵⁷

Em sua brilhante análise da vanguarda literária, György Lukács indicara-lhe o caráter alegórico, decorrente da recusa em aceitar um sentido imanente à realidade objetiva; afirmara, ainda, que o conteúdo transcendente evocado por essa alegoria consiste precisamente no “nada”, na vacuidade subjetiva do indivíduo alienado. Ademais, relacionara essa vacuidade, essa “nadaificação” do real, com a sensação da angústia, com a insegurança diante de um mundo contraditório que o escritor não consegue apreender racionalmente.¹⁵⁸ Com a relativa superação da angústia e sua substituição pela “segurança” manipulada como sentimento dominante do mundo, o “nada” vanguardista adquiriria uma nova forma, mas não se modificaria essencialmente. (Seguindo uma indicação de Theodor W. Adorno, Lukács já assinalara essa desapareição da angústia enquanto base vivencial da nova vanguarda em 1956, quando redigiu *Realismo crítico hoje*.) Assim como a tautologia neopositivista era o equivalente formal-intelectivo do “nada” subjetivo-irrational dos existencialistas, também a “significação contra o sentido” da nova vanguarda (teorizada por Barthes) continua, sob novas formas, a tradição da alegoria niilista da vanguarda anterior.

Parece indiscutível que o modelo literário sobre o qual Barthes teoriza é constituído sobretudo pelo chamado *nouveau roman*, ou seja, por uma literatura puramente “descritiva” (no sentido lukáciano de antinarrativa), que resulta de uma capitulação à aparência coisificada da realidade contemporânea. A alegoria era a aparência estética encontrada por um subjetivismo radical, que dissolvia de modo irracionalista a racionalidade imanente (e contraditória)

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 156.

¹⁵⁸ G. Lukács, *Realismo crítico hoje*. Brasília, Coordenada, 1969, p. 33-75.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 148-149.

do real; a pura descrição documental de um mundo fetichizado, apesar de seu pseudo-objetivismo, realiza uma função similar, na medida em que converte a realidade numa matéria amorfa, caótica e insensata. (Basta pensar em autores como Alain Robbe-Grillet, Jean-Luc Godard ou o último Julio Cortázar.) Essa substituição da alegoria pelo neonaturalismo corresponde, *mutatis mutandis*, à passagem filosófica do irracionalismo ao positivismo agnóstico. Consequentemente, ela expressa uma substituição da sensação de angústia por uma atitude resignada, conformista e passiva, diante da insensatez da vida capitalista. A novíssima vanguarda já não conhece sequer o abstrato protesto subjetivo-romântico de um Beckett ou de um Camus. E, com isso, assistimos a uma queda radical do valor estético e humano. Embora refira-se à música, a observação de Adorno vale igualmente para a literatura:

As sonoridades usadas [por Schönberg e seus epígonos] são as mesmas, mas o fato da angústia – que dera vida aos seus primeiros instantes – foi removido (...). Se a arte aceita inconscientemente a eliminação da angústia e reduz-se a puro jogo, porque se tornou muito débil para ser o oposto, ela desiste da verdade, perdendo assim o seu único direito à existência.¹⁵⁹

É à defesa dessa arte reduzida a puro jogo técnico que se dirige, em Barthes, a concepção estruturalista da literatura.

Como na antiga vanguarda subjetivista, também agora o que se pretende afastar é o realismo crítico, englobado naquela tradição humanista do século 19 – ou, como demagogicamente diria Barthes, no “mundo burguês” – que se pretende eliminar radicalmente. Do ponto de vista estruturalista, tal pretensão é bastante coerente, já que o realismo (no autêntico sentido lukacsiano) é a forma artística do humanismo e do historicismo concretos, ou seja, o equivalente estético daquela apreensão da

realidade que, em filosofia, designamos com o termo dialética. Em outro local, observei:

A figuração do homem como tipo concreto, de múltiplas determinações, como homem total, é uma exigência básica do reflexo estético do mundo; já que a sociedade alienante do capitalismo tende objetivamente a destruir essa unidade nuclear do homem – razão pela qual ela é, ainda mais do que qualquer outra sociedade de classes, uma realidade *tendencialmente* antiartística –, na tentativa de figurar artisticamente a essência do real o artista honesto é levado necessariamente, em sua práxis criadora, a se opor à alienação fetichista e ao próprio capitalismo, ou seja, é obrigado a descobrir e a dar forma às tendências que se opõem à fragmentação do homem, à perda do seu núcleo, e que apontam para a possibilidade de sua reunificação.¹⁶⁰

É essa literatura realista, voltada não para a “morte do homem” mas para sua permanente afirmação e defesa, que o estruturalismo – em Barthes – pretende eliminar. A literatura sempre foi, em seus melhores representantes, a descoberta e expressão dos atributos humanos e históricos do homem; o estruturalismo, porém, pensa o inverso: “Toda escrita *que não mente* designa não os atributos interiores do sujeito, mas a sua ausência”.¹⁶¹

Mas, como o homem resiste à manipulação que o esvazia (e que é mimetizada pelo estruturalismo), a literatura autenticamente realista de nossos dias – sob inúmeras formas – continua a contar a história e as possibilidades de sua resistência. Em William Styron, Jorge Semprun, Elsa Morante, J. D. Salinger, Alexander Soljenitzin e muitos outros, podemos ler não “significados sem sentido”, mas a denúncia crítica e realista, humanista e historicista, da manipulação do homem contemporâneo. O realismo artístico,

¹⁵⁹ Th. W. Adorno, “Invecchiamento della musica moderna”. In: *Id.*, *Dissonanze*. Milão, Feltrinelli, 1959, p. 160.

¹⁶⁰ C. N. Coutinho, “O realismo como categoria central da crítica marxista”. In: *Id.*, *Literatura e humanismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, p. 116.

¹⁶¹ R. Barthes, *Critique et vérité*, *op. cit.*, p. 70.

assim, aparece como um dos principais aliados dos que pretendem desmistificar a “morte do homem” como um conceito ideológico a serviço da manipulação e, desse modo, conservar a integridade do potencial criador da racionalidade e da práxis humanas. Tornou-se, por isso, o principal alvo da teoria literária de Roland Barthes; juntamente com o historicismo, o humanismo e a dialética, foi eliminado da “concepção do mundo” estruturalista.

Para concluir, gostaríamos de citar um desses realistas, o espanhol Jorge Semprun, cujas afirmações contra um dos principais representantes da nova vanguarda são substancialmente similares às que expusemos mais acima. Diz Semprun:

Robbe Grillet chegou a uma conclusão insustentável, segundo a qual o artista só pode criar para nada. Acantona-se assim na posição, aventureira mas confortável, da “gratuidade” da arte. E aceita, para justificá-la e emprestar-lhe um estatuto teórico, essa cisão do homem e do cidadão, do íntimo e do comum, do público e do privado, que é uma das fontes da alienação.¹⁶²

3. O ANTI-HUMANISMO DE MICHEL FOUCAULT

A característica essencial de Foucault, no quadro do estruturalismo, consiste na formulação de uma “concepção do mundo” abertamente anti-humanista. Como vimos, a “antropologia estrutural” de Lévi-Strauss, em seus fundamentos ontológicos, contém implícito o anti-humanismo, na medida em que destrói a teoria hegeliano-marxista do homem como produto de si mesmo, de sua práxis socializada. Foucault, todavia, radicalizou essa concepção anti-humanista, a ponto de fazer dela a base e o objetivo explícitos de sua pesquisa filosófica; já nos referimos ao fato de que, para Foucault, o anti-humanismo assume inclusive um caráter político. Em vez de tentar “aplicar” o estruturalismo à análise

do homem, como Lévi-Strauss ou Sebag, Foucault julga que o próprio homem deve ser eliminado do terreno da racionalidade, substituído – enquanto objeto da verdadeira ciência – pelo exame das regras formais do “discurso” ou “sistema”. O anti-humanismo, ademais, não aparece em sua filosofia como fruto de uma escolha pessoal, mas sob a máscara de uma inelutável necessidade imposta pelas novas formas do saber. Para essa corrente mais tardia do estruturalismo, portanto, Lévi-Strauss aparece como uma etapa preliminar-certamente necessária, mas ainda “conciliadora”, cujas vacilações devem ser superadas para que se possa chegar a uma completa formalização do pensamento. Esse “radicalismo” corresponde, decerto, a uma intensificação dos mecanismos da manipulação no capitalismo mais recente, com o conseqüente aumento do sentimento vital da “segurança”. (Sentimento que, em Lévi-Strauss, ainda é abalado pelas lamentações românticas sobre a “autenticidade” perdida, ou seja, ainda vemos nele concessões ao clima espiritual existencialista, dominante na França dos anos 1950.) Essa completa substituição da angústia pela “segurança”, que forma a base vital do novo estruturalismo, é expressa do seguinte modo pelo próprio Foucault:

A geração de Sartre era, decerto, uma geração corajosa e generosa, que tinha a paixão pela vida, pela política, pela existência. Mas nós descobrimos uma outra coisa, uma outra paixão: a paixão pelo conceito e pelo que eu chamaria de “sistema”.¹⁶³

Por eliminarem essas “vacilações” de Lévi-Strauss, os novos estruturalistas (Foucault, Derrida, mas também Althusser e seu grupo) julgam subtrair-se à própria corrente filosófica que aquele iniciou e sistematizou. Essa posição é equivocada. Em vez de ruptura, estamos diante de uma *continuidade*, que se expressa precisamente na forma de uma radicalização dos princípios es-

¹⁶² J. Semprún. In: Vários autores, *Que peut la littérature?* Paris, 10/18, 1965, p. 32-33.

¹⁶³ M. Foucault, “Entrevista a *Quinzaine Littéraire*”, *op. cit.*, p. 29-30.

senciais de Lévi-Strauss, despojados de algumas “incoerências”. Se quisermos usar uma analogia (cujo valor é sempre relativo), poderíamos dizer que Foucault está para Lévi-Strauss assim como, no interior da filosofia da vida, Oswald Spengler estava para Wilhelm Dilthey. Em ambos os casos, o preço da coerência (ou da pseudocoerência) é a eliminação de algumas “reservas” mentais, que atestavam nos iniciadores uma certa preocupação com os procedimentos científicos. Assim como em Spengler a filosofia da vida aparecia como um aberto irracionalismo analógico, criador de mitologias, o estruturalismo aparece em Foucault como um explícito anti-humanismo; mas, apesar de suas “reservas” e cautelas, Dilthey e Lévi-Strauss criaram os fundamentos metodológicos respectivos que permitiram essas posteriores “radicalizações”.

Essa continuidade essencial, todavia, não anula o surgimento de algumas diversidades, condicionadas precisamente, em ambos os casos, pela necessidade de “radicalização” e de “coerência”. Em suas obras, sobretudo as mais recentes, Foucault sublinha tais divergências, mas o faz – segundo sua própria metodologia, que coloca a “descontinuidade” como categoria fundamental – de um modo evidentemente exagerado. Pois parece-me inegável que a semelhança entre o “método estrutural” e o “método arqueológico” predomina sobre as diferenças, circunstanciais e secundárias. O próprio Foucault, aliás, não nega a possibilidade de tal semelhança. Afirma, tão somente, que suas pesquisas têm um caráter original, independente, não sendo simples “aplicações” do método de Lévi-Strauss:

Não se trata de transferir para o domínio da história (...) um método estruturalista que provou sua validade em outros campos de análise. Trata-se de explicitar os princípios e consequências de uma transformação autóctone que está em vias de se realizar no domínio do saber histórico (...). É bem possível que os resultados dessa transformação, de

um certo ponto de vista, não sejam estranhos ao que se designa como análise estrutural.¹⁶⁴

(Em seguida, teremos ainda ocasião de indicar outras declarações de Foucault falando de sua dívida para com Lévi-Strauss.)

Vejamos, por exemplo, algumas identidades substanciais entre os dois métodos. Tanto Lévi-Strauss quanto Foucault afirmam a existência de um nível *mental* mais profundo, “inconsciente” ou “arqueológico”, ao qual estaria submetida a realidade empírica, ou seja, o pensamento e a vida social dos homens concretos. Ambos são agnósticos diante da história: enquanto Lévi-Strauss considera algo “subjeto”, um método sem objeto, Foucault considera simples “doxologia” – simples opinião subjetiva – qualquer afirmação relativa história à *real* dos homens. (Voltaremos a falar, mais adiante, de seu conceito formalista de história.) A similaridade prossegue ainda na definição da natureza daquele nível “profundo” que Foucault chama de “episteme”, “discurso”, “sistema” ou ainda “*a priori* histórico”. Tanto a “estrutura” de Lévi-Strauss quanto a “episteme” de Foucault são objetivações fetichistas do intelecto formal, ou seja, de esquemas e regras mentais que manipulam conteúdos (inclusive, segundo eles, a vida humana) destituídos de significação imanente.

É verdade que, assim como Althusser, Foucault define tais regras de um modo mais rico (ou menos pobre) do que Lévi-Strauss, para quem elas se identificam inteiramente com as leis da linguística saussuriana. Desse modo, quando Foucault afirma que, em sua definição da “episteme”, não parte de uma simples extrapolação do modelo linguístico, sua afirmação possui uma relativa justeza. Com efeito, seu “discurso” apresenta uma articulação categorial mais rica do que aquela que se manifesta na linguagem cotidiana. Mas isso não anula a questão essencial: embora mais complexa e

¹⁶⁴ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 25.

variada, a “episteme” de Foucault constrói-se igualmente a partir de uma fetichização do intelecto manipulador e de suas regras formais subjetivas. Em certo sentido, poderíamos dizer que, enquanto Lévi-Strauss retém as regras que operam na linguagem universal, Foucault agrupa em seu “sistema” as que são próprias do “discurso” que codifica o ato técnico. A unidade essencial, porém, reside no fato de que língua e técnica – como vimos no capítulo anterior – têm como base uma práxis de tipo manipulatório. Ao definir o “sistema”, Foucault indica nitidamente que parte de uma extrapolação do esquema manipulatório-intelectivo: “Por sistema, deve-se entender um conjunto de relações que se mantêm, que se transformam, independentemente das coisas ligadas por tais relações”.¹⁶⁵

Como Lévi-Strauss, Foucault identifica integralmente a racionalidade com essas regras intelectivas coaguladas. Todavia, vai ainda mais longe do que seu antecessor, pois afirma que o âmbito da realidade que se torna inteligível (ou racional) já é determinado no nível do “*a priori*” epistemológico, não decorrendo apenas – como em Lévi-Strauss – de uma seleção metodológica entre “objetivo” e “subjetivo”. Com isso, acentua-se ainda mais a transformação do homem num objeto manipulado, ao mesmo tempo em que se tenta disfarçar o agnosticismo sob um véu de “necessidade” inapelável. Diz Foucault:

Os códigos fundamentais de uma cultura – os que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam previamente, para cada homem, as ordens empíricas com as quais entrará em contato e nas quais se reencontrará (...). Esse *a priori* é o que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define

as condições nas quais se pode pronunciar sobre as coisas um discurso tido como verdadeiro.¹⁶⁶

Assim, a “episteme” – tal como a manipulação que ela imetiza – bloqueia o contato criador do homem com a realidade. Longe de decorrerem de uma representação cada vez mais rica da objetividade, no interior de uma práxis que se amplia e enriquece, as categorias mentais – no sistema de Foucault – coagulam-se num “*a priori*” místico que aprisiona o pensamento e a práxis dentro de limites fetichizados, precisamente aqueles exigidos pela “eficácia” da manipulação. Apesar das diversidades assinaladas, que apenas *acentuam* o agnosticismo, essa “miséria da razão” – com sua conseqüente “miséria do objeto” – parte diretamente de Lévi-Strauss. É o que nos diz o próprio Foucault:

O ponto de partida situa-se no dia em que Lévi-Strauss e Lacan (...) mostraram que o “sentido” não era, provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o sistema.¹⁶⁷

Sempre no âmbito da unidade essencial, podemos ainda observar outra diferença talvez a mais significativa, pois por meio dela é que se processará a “radicalização” entre as posições de Lévi-Strauss e de Foucault. Enquanto a “estrutura” do primeiro é eterna e imutável, a “episteme” do segundo transforma-se no tempo. Do ponto de vista imediato, essa diversidade origina-se também do conceito mais amplo do intelecto que podemos observar na obra de Foucault. Com efeito, embora sempre se limite a codificar e formalizar as regras que operam na manipulação, o intelecto apresenta uma certa evolução categorial no curso da história; essa evolução corresponde à complexificação da própria

¹⁶⁵ M. Foucault, “Entrevista a *Quinzaine littéraire*”, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966, p. 11 e 171.

¹⁶⁷ M. Foucault, “Entrevista a *Quinzaine littéraire*”, *op. cit.*, p. 30.

práxis manipulatória; basta aqui pensar, por exemplo, na evolução da técnica desde a época da economia coletora até os computadores modernos. A evolução das regras formais do intelecto pode ser imediatamente constatada se compararmos a lógica formal aristotélica com a sofisticada lógica simbólica dos neopositivistas. Mas tal complexificação, tanto da manipulação quanto do intelecto, não anula o fato de que sempre se conservam os limites ontológicos de ambos. As regras codificadas, das mais simples às mais complexas, deixam sempre de lado a legalidade imanente dos processos, a racionalidade objetiva da “coisa em si”. Basta aqui pensar, por exemplo, no “princípio de identidade” (ou do terceiro excluído), que aparece como elemento determinante do sistema categorial de qualquer formação intelectual; esse princípio não leva em conta (ou considera irracional) a unidade dos contrários, que é um modo ontológico essencial da objetividade e, conseqüentemente, uma categoria básica da racionalidade dialética.

Essa concepção menos pobre do intelecto poderia motivar confusões, levando a supor que Foucault – diferentemente de Lévi-Strauss – atribua à historicidade objetiva do real um papel determinante em sua “concepção do mundo”. Isso não ocorre: essas transformações da “episteme” (do intelecto fetichizado) não têm nele a menor relação com a história real, ou mesmo com a história ideal do pensamento, pois são bruscas e inexplicadas reviravoltas que ocorrem no plano “arqueológico”. Analisar um pensamento, por exemplo, relacionando-o às classes sociais, à práxis histórica dos homens, seria algo puramente “doxológico”, não científico.¹⁶⁸ Mas explicar o surgimento da filosofia, da biologia e da economia política – da nova “episteme” do século 19 – como desenvolvimentos do pensamento científico anterior seria igualmente equivocado, pois tais ciências “não surgiram de sua pré-história por meio da autoanálise da própria razão; o que mudou na

virada do século, sofrendo uma irreparável alteração, foi o próprio saber como modo de ser preliminar e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do espírito”.¹⁶⁹ A história é eliminada não apenas no plano da gênese real, como também no plano sistemático. Rejeitando a razão dialética – por exemplo, a lei da transformação da quantidade em qualidade – Foucault não pode teorizar corretamente as variações que observou entre os diversos estágios do intelecto. Ao contrário do que diz Lévi-Strauss, só a razão dialética pode explicar racionalmente a “razão analítica”; isso significa que a evolução do intelecto, vista à luz do próprio intelecto, é algo incognoscível. Foucault, portanto, limita-se a registrar de modo positivista as várias etapas da “episteme”, colocando-as umas após as outras, sem nenhuma relação histórica ou sistemática entre si. E, como conseqüência do agnosticismo positivista, aflora nele o irracionalismo; a transformação das “epistemes” no tempo aparece-lhe, no final das contas, como algo “um pouco enigmático”.¹⁷⁰

Em seu livro mais recente, *L'archéologie du savoir*, Foucault revela seu anti-historicismo precisamente no momento em que pretende incorporar a história à sua versão particular da “miséria da razão”, ao seu “método arqueológico”. (É interessante constatar, de passagem, que Foucault, nesse livro, assimila quase literalmente a “teoria da história” de Althusser.) No lugar da concepção da história como história global, como totalização, como síntese dialética de contínuo e descontínuo, surge a imagem – althusseriana – de uma “história” fragmentada em séries dotadas de temporalidade própria, na qual domina a categoria da descontinuidade. À totalidade concreta da dialética, Foucault opõe aquela “atividade de dividir” que – segundo Hegel – é a característica essencial do intelecto. Diz Foucault:

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 274.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 251.

¹⁶⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 213, 214 etc.

Ela [a “nova” concepção da história] *dissociou* a longa série construída pelo progresso da consciência, ou pela teleologia da razão, ou pela evolução do pensamento humano; pôs em questão os temas da convergência e da culminação; colocou em dúvida as possibilidades de totalização. Levou à individualização de séries diferentes, que se justapõem, se sucedem, se cruzam, sem que se possa reduzi-las a um esquema linear. Assim, em lugar dessa cronologia contínua da razão, aparecem escalas às vezes breves, distintas entre si, *rebeldes a uma lei única* (...), irreduzíveis ao modelo geral de uma consciência que conquista, progride e recorda (...). A noção de *descontinuidade* assume um lugar nas disciplinas históricas.¹⁷¹

E, após destruir a continuidade, a totalização, a universalização e o progresso, Foucault pretende ainda separar a sua “nova história” da práxis humana: “Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática são duas faces de um mesmo sistema de pensamento”.¹⁷²

Como Althusser, Foucault aparentemente opõe suas concepções “científicas” a uma teoria idealista-dialética da história, a um Hegel trivializado e empobrecido. Mas, às supostas unilateralidades desse Hegel desvirtuado (concepção linear e puramente contínua, ação humana reduzida à simples consciência etc.), Foucault contrapõe teses igualmente unilaterais: a completa descontinuidade e a negação do laço essencial entre história e práxis. O que ele combate, assim, é *qualquer* concepção *dialética* da história – inclusive a autêntica concepção *materialista* de Marx – que veja a historicidade como síntese de contínuo e descontínuo, como produto da práxis *humana* objetiva (ou seja, submetida a leis que escapam à consciência) etc. Não é casual, portanto, que apareça como algo “um pouco enigmático” essa história que não conhece

o progresso, a continuidade, a totalização; que não decorre da práxis humana; que tem como categorias dominantes o “corte” e a “descontinuidade” etc. Analisando a pretensa historicidade de Foucault, Sartre encontrou uma sugestiva metáfora:

É certo que sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades.¹⁷³

A introdução dessa pseudo-historicidade, contudo, desempenha uma importante função no processo de “radicalização” que assinalamos: é através do modo pelo qual ordena essa sucessão de “epistemes”, em *Les mots et les choses*, que Foucault prepara para sua ideologia anti-humanista a aparência mistificada de uma necessidade histórica, de uma inquestionável positividade científica. Antes de mais nada, podemos observar que essa sucessão pseudo-histórica é obtida à custa de homogeneizações insustentáveis. (Também aqui, é clara a continuidade com Lévi-Strauss; que se recordem nossas observações sobre a “análise estrutural” dos mitos.) Dado que, segundo Foucault, cada época só pode comportar uma “episteme” – ou seja, não há integração do contínuo e do descontínuo, mas bruscos e radicais “cortes” introduzindo descontinuidades absolutas –, vê-se ele obrigado a sofisticados malabarismos para equiparar a economia marxista à economia clássica inglesa (evitando, naturalmente, falar no conceito de mais-valia); para mostrar como “variações” de uma mesma “episteme” o historicismo marxista (considerado como uma escatologia), o positivismo de Comte e a fenomenologia de Husserl; ou ainda, na tentativa de assegurar a unidade da “episteme” da época clássica, é obrigado a “esquecer” completamente a obra de Vico, o qual – em 1744, ou seja, em pleno coração de uma época que,

¹⁷¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 16.

¹⁷² *Ibid.*, p. 22.

¹⁷³ J.-P. Sartre, “Entrevista a *L'Arc*”. In: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*, op. cit., p. 126.

segundo Foucault, desconheceria completamente o historicismo e o humanismo – lançou as bases da dialética histórica e da teoria humanista do homem como produto de sua própria ação.

Todavia, o mais nítido exemplo da “seriedade” intelectual de Foucault pode ser visto na variação de suas atitudes diante de Marx e do marxismo. Em *Les mots et le choses*, publicado em 1966, Foucault ironizava o marxismo, considerando-o pura e simplesmente como uma filosofia anacrônica do século 19. Em suas próprias palavras:

No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldades, como uma figura plena, tranquila, confortável e até mesmo satisfatória para um tempo, *o seu*, no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (...) e que, em troca, ele não tinha a menor intenção de abalar, nem sobretudo o poder de alterar, sequer uma polegada, porque repousava inteiramente sobre ela. *O marxismo está no pensamento do século 19 como um peixe n'água; isso significa que, em qualquer outra parte, ele deixa de respirar.*¹⁷⁴

Quanto às contradições entre a economia política clássica e a economia marxista, diz logo após Foucault: “Os debates entre as duas certamente provocaram algumas vagas e desenharam fissuras na superfície, mas não passam de tempestades em copo d’água”.¹⁷⁵

Apenas três anos depois, em 1969, no seu *L'archéologie du savoir*, surge – enigmaticamente... – uma nova imagem de Marx. Este não mais seria um “humanista” ou “historicista” do século 19, mas precisamente o iniciador da nova “episteme” do século 20, o responsável – juntamente com Nietzsche! – pela nova concepção anti-humanista da história. Diz Foucault: “Essa mutação epistemológica da história ainda não se concluiu; contudo, ela não data de hoje, pois pode-se *indubitavelmente* reportar a Marx o seu

primeiro momento”.¹⁷⁶ Essa radical alteração na avaliação de Marx, todavia, não alterou nem uma linha da concepção geral de Foucault: sem Marx ou com Marx, o “método arqueológico” chega aos mesmíssimos resultados agnósticos e anti-humanistas. O motivo da drástica alteração, portanto, deve ter – e estamos conscientes da gravidade desta formulação – um caráter puramente demagógico: Foucault julgou útil eliminar a única divergência essencial que o separava de Althusser, o qual, já na época de *Les mots et le choses*, era considerado um aliado na luta contra o humanismo. Com isso, tem por objetivo facilitar a penetração de suas teorias em áreas que sua anterior posição em face de Marx tornava refratárias.

Mas voltemos à questão da sucessão de “epistemes”, ao modo pelo qual – em função desta sucessão – Foucault define os problemas de nossa época. Analisando as sociedades ocidentais, ele descobre três “solos arqueológicos” e, a partir deles, julga reconstruir três “epistemes”. A primeira, própria da época renascentista, fundava o saber na *semelhança* entre palavras e coisas; afirmaria que a linguagem estava no mundo e que deveríamos interpretá-la por meio dos signos que este mundo nos indica. A segunda, da época clássica (séculos 17 e 18), tem como objeto privilegiado a *representação*, classificável por meio da elaboração de uma taxonomia geral; a unidade do saber seria então assegurada pelo Discurso, pela linguagem, que representaria a representação. Quanto à terceira, diz-nos Foucault:

Essa configuração [da época clássica] muda *inteiramente* a partir do século 19; a teoria da representação desaparece como fundamento geral de todas as ordens possíveis; por sua vez, desvanece-se a linguagem como quadro espontâneo e classificação primeira das coisas, como etapa indispensável entre a representação e os seres; uma profunda historicidade penetra no coração das coisas (...). A linguagem perde o seu lugar privilegiado e

¹⁷⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 274. Os grifos são meus.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21.

torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura do seu passado (...). Mas, na medida em que as coisas passam a requerer o princípio de sua inteligibilidade tão somente do seu devir, abandonando o espaço da representação, o homem entra pela primeira vez no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, pela mais velha pesquisa desde Sócrates – não é indubitavelmente nada mais do que uma certa rachadura na ordem das coisas.¹⁷⁷

Decerto, a teoria da cultura subjacente a essa periodização é falsa, sobretudo no que toca ao suposto anti-historicismo da época clássica ou iluminista.¹⁷⁸ Mas é bastante interessante a relação que Foucault estabelece, ao definir a “episteme” do século 19, entre historicismo e humanismo, entre a inteligibilidade do devir (racionalidade dialética) e a descoberta da práxis humana como coração da objetividade social. Não é preciso muito esforço para perceber que, nessa forma inicial da “episteme” do século 19, Foucault enxerga, apesar das deformações praticadas pelo “método arqueológico”, a sistematização hegeliana e posteriormente marxista da dialética, do humanismo e do historicismo.

Em suma, já que o Discurso se dissolveu, que a linguagem foi relacionada à história, o homem surgiu como seu sucedâneo, ocupando uma “posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece”.¹⁷⁹ Se traduzirmos essa linguagem “arqueológica” à linguagem da razão dialética, podemos descrever o processo da

seguinte forma: a realidade social passou a ser considerada como produto da práxis humana, como síntese objetiva de subjetividade e objetividade, capaz de ser apreendida por uma nova racionalidade. É evidente que não se trata de uma súbita aparição do “homem”; o que ocorreu, na realidade, foi a elaboração – primeiro na economia clássica e em Hegel, depois (num nível materialista consequente) em Marx – de uma ontologia do ser social que via no trabalho, na relação de causalidade e teleologia, a base da objetividade histórica. É essa elaboração – que eleva em nível superior tendências já latentes na época iluminista (Vico, Herder, Rousseau etc.) – não é fruto de uma “demiurgia do saber”, como diria Foucault, mas a resposta teórica aos novos problemas sociais e humanos colocados pela Revolução Francesa e pelo surgimento do movimento operário.

O “método arqueológico”, ao contrário, é inteiramente idealista. Foucault afirma, por exemplo, que o conceito de “produção” – central na economia clássica inglesa e no marxismo – nada tem a ver com o fato de ter surgido, na vida real, um sistema econômico, o capitalista, que tem na produção o seu objetivo central; trata-se apenas do resultado de uma mudança de “episteme”. Dentro do mesmo princípio idealista, também o homem aparece-lhe como produto de uma “demiurgia do saber”: “Antes do fim do século 18, o homem não existia. Tampouco a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. Trata-se de uma criatura recentíssima, que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de duzentos anos”.¹⁸⁰ Nessa frase, não está apenas expresso um idealismo objetivo abstruso, que chega a dotar metaforicamente de mãos as regras formais fetichizadas. Na metáfora utilizada, Foucault trai ainda a origem real de sua ideologia deformadora, ao afirmar que o homem – sua consciência e sua práxis – são o produto de uma manipulação.

¹⁷⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 14-15.

¹⁷⁸ Vejamos como Lukács define a relação da filosofia iluminista com a história: “O anti-historicismo dos filósofos do iluminismo, a que tantas vezes se alude, é decerto uma lenda reacionária; mas é exato que, segundo a concepção desses filósofos, a razão una e imutável se afirma através das vicissitudes da história. Hegel, ao contrário, mostra a evolução, a realização, a tomada de consciência e a afirmação da razão na história e através da história” (G. Lukács, “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”. In: Vários autores, *O espírito europeu*. Lisboa, Europa-América, 1962, p. 189-190). Esse progresso no interior do historicismo escapa inteiramente a Foucault, que trabalha com descontinuidades absolutas.

¹⁷⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 323.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 284. Grifos meus.

A luta concreta dos homens contra a alienação, seu esforço para reapropriar-se praticamente de suas objetivações mentais e reais, não tem lugar no pensamento de Foucault; em vez dela, ocorreria uma “incompatibilidade entre a existência do Discurso (...) e a existência do homem”.¹⁸¹ Fruto da dispersão da linguagem, torna-se claro que o homem não pode coexistir com a reunificação dela; e Foucault julga descobrir em nosso tempo os sinais dessa reunificação.

Uma análise do modo de ser do homem – diz ele – só se tornou possível quando se dissociou, transformou e inverteu a análise do discurso representativo. Por isso, percebe-se que ameaça faz pairar sobre o ser do homem, assim definido e posto [isto é, nos termos do humanismo e do historicismo], a reaparição atual da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser.¹⁸²

Em termos histórico-concretos, certamente rejeitados por Foucault enquanto “doxológicos”, assim poderíamos traduzir o problema real aqui evocado: o gigantesco aumento dos mecanismos de manipulação na sociedade contemporânea ameaça a humanidade do homem, destrói sua racionalidade crítica e tende a convertê-lo numa “coisa” sem vida. Entre o homem e a manipulação existe certamente uma radical incompatibilidade. Mas Foucault trabalha num nível “profundo” – na realidade, no nível superficial de um positivismo de formas – e descreve o processo de modo inteiramente diverso: o reaparecimento do “discurso” e a conseqüente “morte do homem” são o resultado de um novo arranjo que se verifica na “episteme”, sendo assim um processo fatal e irresistível, enigmático em suas origens e causas, sobre o qual os homens podem “pensar” mas não agir. A “miséria da razão”, que se expressa no positivismo de Foucault, conduz ao fatalismo, à

transformação de processos históricos concretos em fetiches imutáveis. A manipulação converte-se em algo irresistível, “ontológico”.

Vejamos o modo pelo qual Foucault empresta aparência “científica” a essa sua glorificação do mundo manipulado. Descrevendo “arqueologicamente” a evolução do pensamento contemporâneo (ou seja, através de homogeneizações arbitrarias), chega à conclusão de que as “ciências humanas” – psicologia, sociologia e análise das expressões mentais – fundam-se a partir da transferência de métodos alheios, tomados de empréstimo às verdadeiras ciências, que seriam a biologia, a economia e a linguística. Considera ainda que essas últimas não são verdadeiras ciências *humanas*, pois não tratariam do homem; por sua vez, as “ciências humanas” propriamente ditas, embora dependam da “episteme”, não seriam verdadeiras *ciências*. Ambas as afirmações são dogmáticas, pois não se baseiam em nenhuma fundamentação teórica; explicam-se apenas a partir da tomada de posição anti-humanista de Foucault, ou seja, de um fato “doxológico”, de uma mera opinião. Mas, a partir de tais afirmações, chega ele a uma curiosa conclusão: “A cultura ocidental constitui, sob o nome de homem, um ser que, por um só e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do *saber* e não pode ser objeto de *ciência*”.¹⁸³ Em suma, nem sequer no século 19 a “episteme” permita um conhecimento *científico* do homem; em nenhuma época, portanto, o homem foi objeto de uma conceituação racional. É precisamente essa impossibilidade de fundar uma ciência do homem que explica a transferência de métodos anteriormente referida.

Essa transferência operar-se-ia, particularmente, através das categorias de função-norma (que passam da biologia à psicologia), de conflito-regra (da economia à sociologia) e de significação-sistema (da linguística à análise das expressões mentais). Mas, no

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 349.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 378.

interior das pretensas “ciências humanas” (psicologia, sociologia, análise das expressões mentais), opera-se com o passar dos tempos um deslizamento “que faz recuar o primeiro termo de cada um dos pares constituintes (função, conflito, significação) e faz surgir com maior intensidade a importância do segundo (norma, regra, sistema)”.¹⁸⁴ Como Foucault não conhece nem o método histórico-sistemático nem a teoria do reflexo, não pode explicar esse processo através da intensificação do fetichismo sobre a teoria, que determina uma orientação do pensamento no sentido do agnosticismo e da formalização; tampouco pode denunciá-lo como fato ideológico, como falsa consciência, como algo que empobrece e deforma a representação do real. Pode apenas, como bom positivista, registrar essa evolução no sentido de um crescente formalismo, emprestando-lhe um caráter enigmático e fatal. E mais: ao fazer dessa suposta necessidade uma virtude, termina por defender o formalismo. Diz ele:

Seria falso ver nesse traço geral de nossa experiência que se pode chamar de “formalismo” o signo de um ressecamento, de uma rarefação do pensamento, incapaz de apreender a plenitude dos conteúdos.¹⁸⁵

Contrapor-se ao formalismo, denunciá-lo como manifestação de uma “miséria da razão”, não seria apenas um “anacronismo”, mas sim um quixotismo votado ao fracasso. Como esse formalismo é a expressão teórica da manipulação, o positivismo de Foucault – como o do estruturalismo em geral – revela aqui o seu caráter objetivamente apologético.

Mas Foucault prossegue; com esse necessário deslizamento para o formalismo, aceito prazerosamente, manifesta-se que “o peculiar das ciências humanas não é esse objeto privilegiado e singularmente intrincado que é o homem (...), mas a disposição

geral da *episteme*”.¹⁸⁶ A etnologia e a psicanálise, assim, ocupam um lugar privilegiado em nosso saber contemporâneo, porque “não interrogam o próprio homem, tal como esse aparece nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem”.¹⁸⁷ Segundo ele, vale para ambas o que Lévi-Strauss diz ser a finalidade da etnologia: dissolver o homem. Em suma, na psicanálise e na etnologia – que, embora ligadas à “episteme” moderna, já estão em seus limites – anuncia-se aquela reaparição da linguagem, da unidade do discurso, que seria incompatível com a existência do homem. Por outro lado, acima da psicanálise e da etnologia, mas a elas ligada, surge uma linguística “que, tal como a psicanálise e a etnologia, não fala mais do homem”.¹⁸⁸

Foucault não diz explicitamente, mas é óbvio que entende por psicanálise a “leitura” estruturalista de Freud realizada por Jacques Lacan; etnologia, para ele, é sinônimo da “antropologia estrutural” de Lévi-Strauss; e, finalmente, a linguística confunde-se com a linguística estrutural de Saussure, Jakobson etc. O método arqueológico promove aqui reduções arbitrárias, inteiramente incompatíveis com o rigor científico a que se propõe verbalmente; essas reduções da psicanálise, da etnologia e da linguística às suas versões estruturalistas não são mais que o produto de um *parti-pris* subjetivista. Sem discutir aqui a justeza ou não da interpretação marxizante de Freud, que dizer do fato de que, em Wilhelm Reich ou em Herbert Marcuse, encontramos diante de uma interpretação humanista e historicista da psicanálise? E por que supor que Lévi-Strauss representa a etnologia em geral, deixando-se inteiramente de lado uma orientação etnológica que – como em Raoul e Laura Makarius, para citar apenas um exemplo

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 371.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 386.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 367.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 389.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 393.

francês – funda-se no historicismo dialético marxista? Com que direito, finalmente, afastar-se do terreno da linguística todas as concepções não estruturalistas, como as de Marcel Cohen, Adam Schaff, Henri Lefebvre ou tantos outros? Além disso, é bastante estranho que Foucault deixe de lado várias outras ciências sociais, nas quais a corrente estruturalista não obteve um domínio tão maciço como naquelas que ele arbitrariamente escolheu. Em vez de movimentos necessários e superobjetivos da “episteme”, estamos aqui diante de simples preferências pessoais de Foucault: trata-se de manifestações de uma “doxologia” que oculta o seu rosto.

Disfarçando-a sob o véu da constatação de “positividades”, o que vemos é a clara aceitação do estruturalismo por parte de Foucault. Mas, como vimos, essa aceitação é assinalada nele por um “radicalismo” que leva a conclusões extremadas, latentes mas verbalmente contornadas ou atenuadas em Lévi-Strauss. Consequente com o seu formalismo agnóstico, o estruturalismo deve afirmar sem vacilações a “morte do homem”. Diz Foucault:

O fato de que a questão da linguagem se coloque, na literatura¹⁸⁹ como na reflexão formal, prova indubitavelmente que o homem está em vias de desaparecer (...). Já que o homem constituiu-se quando a linguagem se dispersou, não vai ele ser dispersado agora que a linguagem se reunifica? E, se isso é verdade, não seria um erro – um erro profundo, pois esconderia o que agora é preciso pensar – interpretar a experiência atual como uma aplicação das formas da linguagem à ordem do humano? Não seria preciso, ao contrário, pensar de mais perto essa desaparecimento do homem (...) em sua correlação com nossa preocupação com a linguagem?¹⁹⁰

Assim, não mais se trataria de fazer do homem um simples “elemento” ou “material” das estruturas, como o faz Lévi-Strauss;

o homem é agora um resíduo irracional, inexistente e incognoscível, algo “que vai desvanecer como um rosto de areia à beira do mar”.¹⁹¹ A insuficiência de Lévi-Strauss, segundo Foucault, não residiria em seu formalismo radical, na “miséria da razão” que pratica e proclama, mas sim em sua recusa de levar esse formalismo e essa “miséria” às últimas instâncias. No novo estruturalismo, o homem não é mais um “dado” insignificante, mas pura e simplesmente um “não-ser”; ou, como diriam os neopositivistas lógicos, um pseudoproblema metafísico. Eliminando o homem, Foucault julga eliminar definitivamente esse último e incômodo obstáculo à completa vitória da manipulação.

Anunciando o fim do homem e do humanismo, combatendo a história concreta, fazendo da dialética uma “doxologia”, Foucault revela claramente a função social de sua abstrusa ideologia: a destruição das tradições do século 19 e, com elas, do legado cultural capaz de permitir ao homem contemporâneo uma justa consciência da insensatez de sua vida no mundo manipulado de hoje. Referindo-se à falsa alternativa entre irracionalismo e neopositivismo, que domina o pensamento moderno, observou Lukács:

Em todos os casos, esse “pensamento moderno” deixa livre de qualquer responsabilidade e elimina simplesmente todos os problemas que realmente importam: os problemas da contraditória conexão entre a personalidade, a sociedade e a humanidade (...). Compreende-se que, a partir de tais posições, deva-se recusar o século 19, o século de Goethe e de Heine, de Hegel e de Marx, de Gottfried Keller e de Thomas Mann; o século cuja filosofia e cuja arte queriam ver em conexão unitária o indivíduo, a sociedade e a história, o destino da humanidade, e cujas formas poéticas e métodos filosóficos buscavam esclarecer e conceituar essa conexão (...). Também é muito fácil de compreender o fato de que todos os beneficiários da restauração e da manipulação – tanto os conscientes quanto os

¹⁸⁹ Parece claro que Foucault pensa aqui na nova vanguarda, teorizada também por Barthes, que, como vimos, consiste num neonaturalismo empenhado em não “significar nada”.

¹⁹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 397.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 398.

inconscientes, tanto os resignadamente desesperados quanto os desesperadamente resignados – rechacem o século 19 e queiram substituí-lo por algo “radicalmente novo”.¹⁹²

Quando Foucault pretende levar o pensamento contemporâneo a despertar do “sono antropológico” em que, segundo ele, o havia lançado o século 19, o que na realidade deseja é eliminar da consciência dos homens o insubstituível elemento de crítica racional e humanista que tem sua base na concepção dialética e materialista da história. Ele acredita merecedores de “um riso filosófico” os que “ainda querem falar do homem, do seu reino ou da sua libertação”.¹⁹³ Devem, portanto, ser objeto de ironia, para esse filósofo que tem “a paixão pelo sistema”, todos aqueles que – buscando conservar a herança do século 19 como momento indispensável da ponte ideológica que deve conduzir a um futuro mais humano – utilizam a razão dialética como instrumento indispensável da crítica democrática e socialista do mundo manipulado de hoje. Essa versão “radical” do estruturalismo, que se compraz na constatação da manipulação e da dissolução do homem, poderá desempenhar em nosso tempo a mesma função “profética” outrora desempenhada pelo irracionalismo de Nietzsche. Se o capitalismo de hoje conseguir levar a manipulação aos extremos que alguns “utopistas negativos” falsamente descrevem como já efetivos, mas que na realidade operam ainda como tendências; ou se o socialismo não conseguir reencontrar sua dimensão democrática e humanista, mas restaurar definitivamente a contrafação estalinista burocrático-manipulatória, então Foucault terá sido – como Nietzsche o foi do fascismo – o “profeta” dessa nova época de barbárie. Mas espere-mos que ele venha a ser apenas um curioso fenômeno, rapidamente esquecido, de uma época de transição.

¹⁹² G. Lukács, *Goethe y su época*. Barcelona-México, Grijalbo, 1968, p. 16-17.

¹⁹³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 353-354.

V - AS CONTRADIÇÕES DE LOUIS ALTHUSSER

NO QUADRO DO MOVIMENTO ESTRUTURALISTA, Althusser ocupa uma posição bastante original. Ao contrário dos demais estruturalistas – que, quando muito, referem-se a Marx como um “precursor” –, Althusser e sua escola pretendem apresentar o estruturalismo (ou a sua versão particular dele) como o resultado de uma “leitura” correta de Marx. Não se trata, assim, como em Lévi-Strauss ou no Foucault mais recente, de uma aproximação puramente verbal e episódica: toda a obra de Althusser se apresenta como uma exegese aparentemente rigorosa dos textos marxianos, ao que se acrescenta sua explícita adesão pessoal ao Partido Comunista Francês. (Mais do que isso: após o afastamento de Lefebvre e de Garaudy, e tendo em vista a posição partidária de Sartre e de Goldmann, Althusser tornou-se o único filósofo marxista internacionalmente conhecido a fazer parte dos quadros do PCF.)

Desse modo, a problemática trazida por sua obra coloca-se, simultaneamente, no interior do estruturalismo e no seio das agudas polêmicas que hoje se travam entre marxistas de diferentes tendências. Em vista disso, não é de surpreender, que em suas últimas obras (por exemplo, no prefácio à edição popular do *Lire le capital*), Althusser tente negar a sua relação com o estruturalismo, penitenciando-se por ter usado indevidamente uma terminologia de origem estruturalista. Infelizmente, suas relações com a versão *up to date* da “miséria da razão”, como veremos em seguida, não se limitam ao terreno terminológico. Não duvidamos da boa-fé subjetiva de Althusser quando se afirma um verdadeiro marxista,

quando pretende separar-se do estruturalismo. Mas as intenções não fazem a realidade: ao tentar distinguir o autêntico marxismo de suas inúmeras contrafações modernas, Althusser termina por esvaziá-lo inteiramente, por colocar no lugar da riqueza do pensamento de Marx uma nova versão do estruturalismo.

1. ALTHUSSER E O MARXISMO CONTEMPORÂNEO

Antes de examinar a natureza estruturalista dos conceitos fundamentais de Althusser, acreditamos necessário situar sua posição no interior do marxismo, ou, mais precisamente, definir – em suas linhas mais gerais – as razões históricas e teóricas que tornaram possível a irrupção do estruturalismo no próprio seio da pesquisa marxista. Quem conhece a história do pensamento marxista sabe que não é essa a primeira vez que, sob o pretexto de uma “redescoberta” do verdadeiro Marx, pratica-se uma destruição objetiva da essência da herança marxista e sua substituição – consciente ou inconsciente – por uma filosofia burguesa da moda.

Ao contrário do que supõe a sociologia vulgar, as classes sociais não são universos fechados: apesar dos seus antagonismos, elas vivem e experimentam problemas análogos, postos pela sociedade como um todo. Assim, também a classe operária – tanto em sua vida cotidiana quanto no nível de sua organização política – enfrenta os problemas colocados pela alternância cíclica, no capitalismo, de períodos “explosivos” e de períodos de relativa estabilidade. Por outro lado, a consciência operária – se se mantém no nível da espontaneidade – reproduz os conteúdos imediatistas e fetichistas que são próprios da ideologia burguesa, das “soluções” burguesas aos problemas colocados em cada período concreto.¹⁹⁴ Desse modo, vemos ressurgir no movimento

¹⁹⁴ V. I. Lenin, *Que hacer?*. In: *Id., Obras escogidas*. Moscou, Progreso, 1966, v. 1, p. 140 ss.

operário – bem como na ideologia marxista que, há cerca de um século, tornou-se a sua expressão consciente – certos fenômenos análogos àquilo que, em outro contexto, designamos como sentimentos vitais de “angústia” ou “segurança”. Se não é iluminado por uma justa consciência teórica – que, como diria Lenin, vem sempre “de fora”, ou seja, do exterior da práxis espontânea – o movimento operário assimila *espontaneamente* constelações ideológicas marcadas, respectivamente, pelo irracionalismo ou pelo positivismo.

Como não podemos aqui nos alongar sobre essa questão, limitar-nos-emos a citar dois exemplos ilustrativos opostos e bastante típicos. No final do século 19, no período assinalado por uma relativa estabilização capitalista, vemos surgir a primeira tentativa explícita de “revisão” do marxismo, aquela ligada sobretudo ao nome de Eduard Bernstein; mas os conteúdos dessa “revisão” atuam também, inconscientemente, sobre alguns adversários “ortodoxos” de Bernstein, como Karl Kautsky ou Gueorgui Plekhanov. Bernstein – sob o pretexto explícito de eliminar o que em Marx havia de Hegel – substituiu a dialética histórico-materialista por uma versão aguada do positivismo neokantiano, ou seja, por uma expressão ideológica da “segurança” burguesa. Kautsky e Plekhanov, por sua vez, embora acreditando-se rigorosamente “ortodoxos”, contrapunham ao revisionismo declarado de Bernstein uma sociologia vulgar de origem igualmente positivista. Assim, ao reformismo espontaneísta e oportunista do movimento operário de então, determinado em última instância pela capitulação à aparente estabilidade e “segurança” capitalistas da época, corresponde a substituição do autêntico marxismo por ideologias substancialmente positivistas e agnósticas.

Vejam agora um exemplo do “outro lado” da questão. No período da Primeira Guerra Mundial, quando ruiu inteiramente o mito da “segurança” e abriu-se uma época revolucionária, o

“esquerdismo” espontaneísta que se seguiu deu lugar – no plano ideológico – a um ativismo subjetivista de traços marcadamente irracionalistas. Assim, vários ideólogos socialistas – em nome agora da eliminação do pretense materialismo vulgar de Engels ou mesmo de Lenin – orientaram-se para um historicismo subjetivista, bastante influenciado pela “filosofia da vida” e, posteriormente, pelo existencialismo. Em lugar da dialética objetiva e materialista de Marx, surgia uma “dialética” paraidealista, que superestimava o papel do “projeto subjetivo” em detrimento da legalidade objetiva da história. Apesar de inúmeras variedades internas, ligam-se a essa corrente pensadores como Karl Korsch, o jovem Lukács, Ernst Bloch e – de um modo bastante mediatizado – Antonio Gramsci. Lenin foi o único pensador da época que, superando simultaneamente o positivismo e o “ativismo” subjetivista, soube encontrar a correta mediação dialética entre o papel da práxis e os “direitos” da objetividade; uma justa consciência política permitiu-lhe, assim, reencontrar e desenvolver a autêntica filosofia marxista. A extraordinária singularidade *teórica* de Lenin pode ser vista no fato de que até mesmo pensadores que compreenderam a importância de suas posições *políticas* não fizeram o mesmo com relação à justeza de suas colocações *filosóficas*. Gramsci, por exemplo, chegou a desenvolver com grande brilhantismo a teoria política de Lenin; em filosofia, contudo, permaneceu ligado a um historicismo subjetivista, “ativista”, cujas raízes remontam a Benedetto Croce.

Embora não devam procurar correspondências mecânicas, é possível estabelecer – a partir desses exemplos – uma tendência geral: quando não é iluminado por uma justa consciência teórica, quando capitula espontaneamente à realidade imediata, o movimento de inspiração marxista tende a assimilar ideologias burguesas, ou, mais precisamente, a responder de modo irracionalista ou “ativista” aos períodos de crise e de modo positivista e agnósti-

co¹⁹⁵ aos períodos de estabilidade capitalista. Podemos observar, ainda, que essas formas declaradas ou inconscientes de “revisionismo” apresentam-se frequentemente como uma “interpretação” de Marx. Numa ou noutra época, de crise ou de estabilidade, destacam-se do pensamento global de Marx elementos isolados, que possam servir a uma ou outra interpretação; subordinados à ideologia burguesa em questão, subjetivista ou positivista, tais elementos fetichizados passam a se apresentar como o “autêntico” marxismo. É bastante conhecida, por exemplo, a equivocada polémica que contrapõe o jovem Marx ao Marx da maturidade, o “humanista” ao “cientista”, optando-se por um dos dois; as tendências “ativistas” fetichizam o jovem, enquanto as positivistas retêm o “cientista” da maturidade etc. (Naturalmente, pode ocorrer que, mesmo em épocas nas quais predomine a estabilidade, certos ideólogos continuem subjetivamente ligados às soluções ativistas de uma época “explosiva” já superada, ou vice-versa; tais casos, muito frequentes, não anulam a justeza da lei genética que estabelecemos, cuja validade é histórico-universal e não mecânico-singular.)

Na época estalinista, essas divergências no interior do marxismo – embora continuassem a se manifestar – foram reprimidas ou hipocritamente ocultadas por uma ideologia homogeneizadora e burocrático-manipulatória. Mas a duplicidade, inclusive, manifestava-se no interior do próprio estalinismo; reagindo aos eventos de um modo quase sempre taticista ou oportunista, o estalinismo oscilava entre um voluntarismo subjetivista e um positivismo mecanicista. Do ponto de vista histórico-universal, contudo, o estalinismo – criando e fomentando uma concepção burocrática do socialismo – incentivou fortemente a conversão do marxismo numa variante das

¹⁹⁵ Agnosticismo que pode ser visto, por exemplo, na recusa de Bernstein em enfrentar teoricamente o problema dos “objetivos finais” do socialismo; ou na afirmativa de Althusser de que as questões do humanismo marxista são um “falso problema” teórico.

“ideologias da segurança”, ou seja, numa sociologia vulgar positivista de tipo manipulatório.

Com a denúncia do “culto à personalidade”, com a quebra do monolitismo estalinista, aquela duplicidade pôde novamente surgir à luz do dia. Assim, sob o pretexto de combater o estalinismo, tanto em suas formas “clássicas” quanto nas versões “modernizadas”, inúmeros marxistas sinceros – inclusive politicamente ortodoxos – terminaram por combater a própria herança de Marx, colocando em seu lugar as mais triviais e passageiras “modas” do pensamento da decadência. Ao lado de um estalinismo levemente melhorado (mas ainda essencialmente positivista), apresentam-se agora estranhas simbioses de marxismo com cibernética, com Teilhard de Chardin, com Freud, com Heidegger etc. Conforme o seu espontaneísmo seja “de direita” ou “de esquerda”, esses marxistas “modernistas” assimilam ideologias ligadas, respectivamente, à miséria ou à destruição da Razão. Diante desse quadro confuso, Lukács observou:

Vejo duas tendências errôneas e somente uma terceira (*tertium datur*) pode indicar o caminho justo. Por um lado, existem os que pretendem manter o marxismo na forma que esse adquiriu sob Stalin; com isso, perdem qualquer capacidade, ou pelo menos em grande parte, de compreender as exigências de hoje (...). Por outro, determinados intelectuais – respeitáveis e convictos – acreditam que o marxismo deva se renovar mediante a aceitação das concepções ideológicas ocidentais. Eles dizem que o marxismo, para se manter numa forma correspondente à época moderna, deve absorver a lógica matemática, a semântica, o estruturalismo e Deus sabe o que mais. Considero isso um absurdo.¹⁹⁶

Diante dessa atual variedade de “marxismos”, poderíamos colocar a seguinte questão: o marxismo é uma filosofia sistemática,

¹⁹⁶ G. Lukács, “Tutti i dogmatici sono disfattisti”. In: *Rinascita*. Roma, nº 13, 29 marzo 1968, p. 10.

um reflexo verdadeiro (aproximativamente verdadeiro) das leis mais gerais da realidade natural e social, ou é apenas uma “ideologia”, um *humus* cultural do qual diferentes filosofias podem se alimentar, como foi o caso do iluminismo no século 18? A única resposta integralmente verdadeira, adequada tanto à letra dos textos de Marx quanto às exigências culturais de hoje, é a seguinte: trata-se de uma filosofia sistemática, de uma ontologia da natureza e do ser social, mas a partir da qual se eleva uma concepção do mundo, uma “ideologia”, uma nova ética humanista e materialista. Ora, essa concepção do mundo – as exigências éticas colocadas pelo marxismo, pelo socialismo em geral – podem influenciar pensadores, artistas ou homens de ação que não aceitam, consciente ou inconscientemente, os postulados essenciais da filosofia de Marx, ou seja, do materialismo dialético. Mas também pode ocorrer, ao contrário, que determinados princípios científicos do marxismo influenciem pensadores ou políticos inteiramente alheios às suas perspectivas éticas humanistas. Como exemplos do primeiro caso, poderíamos citar filósofos como Sartre, Ernst Bloch ou Marcuse; do segundo, alguns pensadores soviéticos que rejeitam a herança humanista de Marx e consideram o marxismo como uma simples técnica de manipulação social ou econômica. (Como estamos descrevendo tendências, podemos nos contentar com esses casos esquemáticos; na prática, os problemas da assimilação parcial do marxismo, como veremos a seguir, são bem mais complexos.)

Assim, como teoria e como prática, independentemente do fato de continuar a ser uma filosofia sistemática, o marxismo produziu na cultura do século 20 um caldo de cultura similar ao produzido pelo iluminismo em seu tempo. Pode-se hoje falar, portanto, de um “marxismo” em sentido *amplo* – onde se situam autores como Sartre, Bloch ou Marcuse – e de um marxismo em sentido *estrito* (que não deve ser confundido com *estreito*). Essa constatação, imposta pela vida, não nos deve levar porém a nenhum relativismo,

embora nos deva prevenir contra o sectarismo. As várias interpretações “amplas” ou “estreitas” do marxismo (ou seja, que assimilam elementos da ideologia burguesa) têm certamente causas histórico-sociais, como vimos; mas essas causas *explicam* o fenômeno, sem absolutamente *justificá-lo*. A luta contra a estreiteza estalinista não pode desembocar nesse marxismo “sem fronteiras”, mas deve se encaminhar – se quer ser capaz de enfrentar os problemas contemporâneos num nível histórico-universal e não apenas no plano imediato da tática política – no sentido de uma reconquista da integralidade do autêntico método marxista.

A possibilidade dessas assimilações parciais do marxismo, estreitas ou “amplas”, possui – além das causas históricas antes assinaladas – também causas sistemáticas e teóricas determinadas. Com lucidez, Lukács indica a principal delas:

Antes de Lenin, o marxismo – mesmo em seus melhores representantes teóricos, como Plekhanov ou Mehring – limitou-se quase exclusivamente aos problemas do materialismo histórico. Tão somente a partir de Lenin é que o materialismo dialético voltou a se colocar no foco de interesse.¹⁹⁷

Essa incapacidade de integrar os dois momentos do método marxista, apesar da “revolução” leniniana, prosseguiu até hoje. Ora, é precisamente nessa integração do materialismo dialético com o materialismo histórico – ou seja, no tratamento conjunto dos problemas ontológicos, gnosiológicos e histórico-sociais – que reside a essência do método histórico-sistemático do marxismo. Seu abandono, conseqüentemente, provoca um empobrecimento ou uma unilateralização desse método. É interessante constatar que, nos dois casos acima citados – tanto na versão positivista quanto na “ativista” do marxismo –, verifica-se uma concentração quase exclusiva nos problemas do materialismo histórico, com o abandono das questões do materialismo dialético (as questões

da ontologia e da gnosiologia). No primeiro caso, o marxismo é reduzido a uma sociologia vulgar e mecanicista, de inspiração neokantiana ou comteana; no segundo, a um historicismo subjetivista, influenciado pelo irracionalismo “vitalista” ou existencialista. Reduções desse tipo, naturalmente, continuam a se manifestar ainda hoje.

Todavia, ao lado desse puro e simples abandono das questões do materialismo dialético, a insuficiente assimilação do marxismo pode ainda dar lugar – sempre em relação com as causas históricas apontadas – a duas outras problemáticas. Vejamos, inicialmente, o caso do estalinismo. Como se pretendiam continuadores de Lenin, os estalinistas não puderam afastar inteiramente os problemas colocados pelo materialismo dialético; mas introduziram entre ele e o materialismo histórico um abismo intransponível. O materialismo dialético – seu sistema de categorias ontológicas – foi identificado com a dialética da natureza, ao passo que o materialismo histórico degenerava numa sociologia vulgar que tudo reduzia à gênese imediatamente política dos fatos analisados; os problemas específicos de uma ontologia do ser social – esclarecimento filosófico da práxis, relação entre causalidade e teleologia etc. – desapareceram do horizonte teórico do estalinismo. E, em consequência dessa falsa identificação entre materialismo dialético e dialética da natureza, a teoria materialista do conhecimento envolveu para formas esquemáticas e mecanicistas, sem que se esclarecesse corretamente a ligação entre conhecimento e práxis.

O segundo caso, verificado sobretudo entre marxistas ocidentais, é mais sofisticado: aceita-se a necessidade de tratar dos *problemas* ontológicos ou epistemológicos colocados pelo materialismo dialético, reconhecendo-se a impossibilidade de reduzir o marxismo a uma simples teoria da história; mas substitui-se a correta *resposta* marxista a estes problemas por uma filosofia burguesa então em voga. Tomemos dois exemplos opostos, mas

¹⁹⁷ G. Lukács, *Estética*, *op. cit.*, vol. 1, p. 15.

análogos. Embora recuse claramente o materialismo dialético e aceite apenas o materialismo histórico, o último Sartre crê que a filosofia deva enfrentar também os problemas ontológicos; mas, em vez da ontologia marxista, surge no último Sartre uma estranha simbiose do materialismo histórico com uma “ontologia existencial” com fortes traços heideggerianos.¹⁹⁸ Althusser, por sua vez, partindo da justa concepção de que o marxismo não é uma simples antropologia historicista, pretende enfrentar também as questões do materialismo dialético; mas, por um lado, reduz tais questões ao plano puramente epistemológico (com desprezo do ontológico), e, por outro, substitui a autêntica epistemologia materialista por uma versão *up to date* da epistemologia formalista do neopositivismo.

Antes de entrarmos na análise das concepções teóricas de Althusser, o que faremos no item seguinte deste capítulo, podemos colocar um problema preliminar: como é possível caracterizar, no plano histórico-social, as posições de Althusser? Parece-nos não haver dúvidas de que o seu marxismo estruturalizado é uma resposta espontaneísta a um período de estabilização e de “segurança” capitalistas; corresponde a uma tendência burocrática do movimento operário e, por isso, assimila um tipo de racionalidade que, como vimos, é própria da práxis burocrática e manipulatória. Assim, no essencial, não seria equívocado afirmar que Althusser representa – no marxismo contemporâneo – uma posição conservadora ou de direita. Recusando o historicismo, o papel criador da práxis, o humanismo como concepção do mundo, o althusserianismo contribui – consciente ou inconscientemente – para reforçar uma concepção burocrática e conservadora do socialismo. Na versão de Althusser, o marxismo tende a converter-se numa técnica de do-

minação (econômica, política etc.), com inteiro abandono dos seus aspectos humanistas (democratização, construção do homem novo etc.). Com isso, converte-se numa tendência restauradora, que pretende – sob o véu de um “modernismo” científico – recolocar em circulação determinados conteúdos próprios do estalinismo, de uma concepção tecnicista e manipulatória do socialismo. Não me parece assim casual que as posições de Althusser venham sendo paulatinamente rejeitadas pelo “esquerdismo” contemporâneo. Num primeiro momento, a profunda “novidade” aparente dessas posições pôde influenciar setores da juventude inconformados com o oportunismo prático e teórico do marxismo “oficial”; mas também é verdade que o romantismo esquerdista, desde o primeiro momento, ligou-se muito mais ao “ativismo” de Marcuse do que ao “rigor científico” de Althusser. Passada a primeira impressão de “novidade”, o marxismo estruturalizado revelou-se claramente uma tendência conservadora; até mesmo alguns discípulos “esquerdistas” de Althusser – como Roger Establet e Jacques Rancière, colaboradores da primeira edição de *Lire le capital* – afastaram-se do mestre denunciando-lhe as posições políticas de direita. 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. As notícias de sua crescente penetração na União Soviética, sua conversão no único filósofo marxista francês “oficial”, são sintomas de que o caráter direitista ou conservador do pensamento de Althusser – já evidente no plano especificamente teórico – poderá rapidamente se converter também numa realidade prática e política.

Mas cabem desde já, para evitar qualquer mal-entendido, duas ressalvas. Em primeiro lugar, não afirmamos absolutamente que o caráter conservador (ou mesmo restaurador) das concepções de Althusser resulte de uma intenção consciente; acreditamos que Althusser esteja sinceramente convencido de que sua interpretação

¹⁹⁸ Cf. C. N. Coutinho, “A trajetória de Sartre”. In: *Id., Literatura e Humanismo, op. cit.*, p. 67-84.

representa uma correta tentativa de depurar Marx da “ganga” antropologista e retórica em que os vários Garaudys o envolveram. Mas, objetivamente, ela capitula ao espontaneísmo burocrático e imobilista de um vasto setor do movimento socialista contemporâneo e termina por reapresentar – com novas formas “modernistas” – categorias típicas do agnosticismo burocrático do estalinismo. Em segundo lugar, embora possamos classificá-lo no plano universal como uma posição de direita, o dogmatismo burocrático – graças ao seu oportunismo constitutivo, ao seu taticismo espontaneísta – apresenta oscilações permanentes entre o aventureirismo e o capitulacionismo, entre um “esquerdismo” irresponsável e um reformismo conservador. (Essas oscilações podem ser observadas ao longo de toda a história do estalinismo.) Em vista disso, não se exclui a possibilidade de que Althusser ou seus seguidores assumam, diante de problemas ou épocas concretas, uma posição “esquerdista” e aventureira. Mas isso não anula o fato de que, no plano geral, a “miséria da razão” praticada por Althusser e seus discípulos representa objetivamente um apoio ideológico ao dogmatismo. Por um lado, Althusser continua o positivismo da época da Segunda Internacional, capitulando à estabilidade e “segurança” do capitalismo atual; por outro, conserva os conteúdos burocrático-manipulatórios do socialismo em sua versão estalinista ou neoestalinista.

Para que se tornem claros os limites e as unilateralidades dessas assimilações parciais do marxismo (não só a de Althusser, mas também as “esquerdistas” e subjetivistas), vamos expor – ainda que brevemente – as linhas gerais das posições contidas na obra da maturidade de György Lukács. Essa obra é a máxima expressão contemporânea de um autêntico renascimento do marxismo. Agnes Heller, uma discípula de Lukács, caracterizou muito bem o papel do mestre húngaro na história do marxismo:

A partir dos anos [19]30, a obra de Lukács é, em seu conjunto, a expressão de um renascimento do marxismo, de um renascimento que, sendo inicial-

mente uma tendência geral, tornou-se o problema somente de uns poucos, mas que, embora isolados durante as décadas do dogmatismo, fazem parte de um grande movimento que tentam desenvolver e salvaguardar. Entre esses raros indivíduos, foi Lukács quem, graças a seus talentos e a seu excepcional caráter, revelou-se capaz de transmitir, renovando incessantemente seu pensamento, a bandeira desse renascimento às gerações subsequentes (...). Permanecendo um fiel e inquebrantável guardião do renascimento do marxismo, Lukács tornou-se capaz de reconquistar o universo dos conceitos marxistas, empobrecidos e colocados em suspeição pelo dogmatismo.¹⁹⁹

Esse universo de conceitos organiza-se em torno da questão da ontologia. É interessante observar que tanto Sartre quanto Althusser – tão diversos sob outros aspectos – apoiam suas “interpretações” do marxismo numa rejeição da natureza ontológica dessa filosofia. Vejamos como Lukács, num texto autocrítico de 1967, coloca esse problema:

Antes de mais nada, chama a atenção o fato de que *História e consciência de classe* – naturalmente em discordância com as intenções subjetivas do autor – represente objetivamente uma tendência no interior da história do marxismo, a qual, mesmo revelando diferenças notáveis na fundamentação filosófica e nas consequências políticas, dirige-se contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Penso aqui naquela tendência a interpretar o marxismo exclusivamente como teoria da sociedade, como filosofia do social, ignorando-se ou recusando-se a posição que contém a respeito da natureza (...). Em nossos dias, essa tendência se encontra – provavelmente não sem certa influência de *História e e consciência de classe* – sobretudo no existencialismo francês e em seu âmbito espiritual (...). Torna-se claro, por um lado, que precisamente a concepção materialista da natureza implica uma separação realmente radical entre as concepções do mundo burguesa

¹⁹⁹ A. Heller, “L'esthétique de György Lukács”. In: *L'homme et la société*, n° 9, Paris, 1968, p. 231.

e socialista; evitar esse núcleo age sobre tais contraposições no sentido de atenuá-las, impedindo, por exemplo, uma decisiva elaboração do conceito marxista de práxis. Por outro lado, essa aparente superioridade das categorias sociais repercute desfavoravelmente sobre as suas autênticas funções cognoscitivas; também seu caráter peculiar especificamente marxista é atenuado (...). Analisando os fenômenos econômicos, *História e consciência de classe* não busca o ponto de partida no trabalho, mas tão somente nas estruturas mais complexas da economia mercantil desenvolvida. Com isso, torna-se desde o início sem perspectivas o enfoque filosófico de problemas decisivos, como o da relação entre teoria e práxis, entre sujeito e objeto.²⁰⁰

No mesmo sentido, quando Leo Kofler – numa recente entrevista – perguntou a Lukács se ele, falando em “ontologia”, não pretendia dizer realmente “antropologia”, o mestre húngaro respondeu categoricamente: “Não, porque penso que certas relações ontológicas existem com inteira independência do fato de que exista o homem”.²⁰¹

Portanto, o que Lukács rejeita explicitamente é a transformação do marxismo numa simples antropologia (que, desligada da relação com a natureza, tende necessariamente ao subjetivismo), ou seja, a redução dele ao materialismo histórico abstratamente considerado. Sua intenção é redescobrir no marxismo, particularmente através do estudo das relações entre economia e dialética, as categorias constitutivas de uma *ontologia do ser social*. Para isso, torna-se necessária uma permanente integração dos métodos e problemas do materialismo dialético e do materialismo histórico. Assim, devemos sublinhar enfaticamente que, às limitações de um antropologismo, Lukács não opõe a unilateralidade análoga de uma epistemologia pura, mas sim a constituição de uma *ontologia*, o estudo genético-ontológico das categorias determinantes do

²⁰⁰ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. xvii-xviii.

²⁰¹ *Conversando com Lukács*, op. cit., p. 75.

social, particularmente as de trabalho, práxis, ideologia, reprodução social, causalidade e teleologia etc. Para Lukács, tão somente a partir dessas categorias ontológicas é que se pode estabelecer os problemas da epistemologia; o próprio ato teleológico do conhecimento, por exemplo, é definido a partir e em função da dialética do trabalho. A epistemologia materialista – a teoria do reflexo – aparece como uma consequência da afirmação da primazia das determinações ontológicas sobre as demais formas de manifestação do ser. Num texto em que antecipa certos resultados de sua ainda inédita *Ontologia do ser social*, observa Lukács:

Os reais problemas da vida não são resolvidos no plano da teoria do conhecimento, nem no da lógica (...). Sou muito cético a respeito da importância das formulações da teoria do conhecimento. Temo que as questões da teoria do conhecimento, se não são consideradas como momento das formulações ontológicas, deformem o problema e coloquem uniformidade onde há diferença e diferença onde há uniformidade.²⁰²

Por outro lado, deve-se recordar que tão somente a partir de uma ontologia materialista (e não de uma disciplina científica ou filosófica particular) é possível desenvolver em termos objetivos as questões de uma concepção do mundo e de uma ética marxistas e humanistas. (Não é casual, pois, que a *Ontologia* lukacsiana fosse originariamente concebida como uma introdução à sua *Ética*.) Vemos assim que o marxismo “estrito” de Lukács está longe de se limitar a uma ciência filosófica particular: a ontologia, como ponto de Arquimedes, permite-lhe explicitar o marxismo em direção a todos os problemas da vida e do pensamento humanos.

Esse rápido esboço da concepção central de Lukács é suficiente para contrastar sua problemática não apenas com as tentativas de antropologizar o pensamento de Marx, mas sobretudo com a tentativa althusseriana de reduzi-lo a uma epistemologia formalis-

²⁰² *Ibid.*, p. 22 e 73.

ta (e, ademais, tomada de empréstimo ao estruturalismo). E essa contraposição é ainda mais importante porque também Althusser, de modo explícito e radical, parte de uma rejeição das tentativas antropologizantes, na crítica das quais está o melhor de sua obra; ele constata a necessidade de evitar a redução do marxismo ao materialismo histórico ou a confusão entre esse e o materialismo dialético. (Althusser acredita que essa confusão esteja na base das formulações filosóficas de Gramsci e, nesse ponto concreto, não podemos deixar de concordar parcialmente com ele.) Althusser é bastante explícito:

A doutrina científica marxista apresenta a seguinte particularidade: ser constituída por *duas disciplinas científicas*, unidas uma à outra por razões de princípio, mas efetivamente distintas uma da outra, já que seus objetos são distintos: o materialismo histórico e o materialismo dialético (...). Ao fundar essa ciência da história [materialismo histórico], Marx fundou no mesmo ato outra disciplina científica: *o materialismo dialético ou filosofia marxista*.²⁰³

O que desde já nos separa de Althusser, nessa formulação, não é sua concepção do caráter *científico* da filosofia marxista; mas, ao contrário, sua tentativa de distinguir radicalmente os dois momentos do método marxista, transformando-os não apenas em disciplinas diversas, mas inclusive dotadas de objeto próprio. (Parece-nos equivocada, também, como veremos em seguida, a própria concepção althusseriana da natureza da filosofia marxista ou materialismo dialético.) A crítica de Lukács ao antropologismo, como vimos, orienta-se num sentido inteiramente diverso; decorre de sua convicção de que Marx nos legou, notadamente em suas análises econômicas, uma ontologia do ser social. Consequentemente, Lukács parte de uma unidade do objeto da filosofia marxista, unidade da qual decorrerá necessariamente – no plano epistemológico – uma integração do método do materialismo histórico com o do mate-

rialismo dialético. A diferença entre ambos é uma diferença apenas de ângulo; a partir desta unidade essencial, a análise concreta – a depender dos objetivos visados – pode concentrar-se em maior ou menor proporção nas concatenações históricas ou nas sistemáticas. Mas, assim como nenhuma análise histórica pode deixar de lado o fundo sistemático, tampouco uma análise sistemática pode prescindir inteiramente do quadro histórico. Estamos diante, portanto, não de duas disciplinas distintas, mas sim de dois momentos ou aspectos de um mesmo método, de uma mesma racionalidade, que é simultaneamente histórica e sistemática, ou genética e ontológica. É nessa integração do materialismo histórico com o materialismo dialético que Lenin pensava quando, ao comentar Hegel afirma que são “uma só e mesma coisa” a dialética (a objetividade contraditória do real), a lógica (as categorias que a apreendem) e a teoria do conhecimento (a análise da formação dessas categorias).²⁰⁴ Essa integração, por outro lado, permite estabelecer uma correta hierarquia entre a ontologia e a epistemologia, ao subordinar os problemas da segunda às categorias objetivas da primeira.

A radical distinção praticada por Althusser rompe com essa integração e, conseqüentemente, inverte a ordem hierárquica entre a ontologia (a análise do ser) e a epistemologia (a análise do conhecimento). Já nessa inversão revela-se um traço idealista, uma posição antimaterialista. Althusser, desse modo, orienta-se paradoxalmente num sentido similar ao do antropologismo que tanto combate: no sentido de esvaziar o marxismo de sua dimensão ontológica. Para ele, o materialismo dialético reduz-se à pura teoria do conhecimento, à epistemologia:

O objeto do materialismo dialético é constituído pelo que Engels chama “a história do pensamento”, ou pelo que Lenin chama a história “da passagem da ignorância ao conhecimento”, ou por aquilo que podemos

²⁰³ L. Althusser, “Marxismo, ciência e ideologia”. In: *Marxismo segundo Althusser*. São Paulo, Sinal, 1967, p. 13 e 15.

²⁰⁴ V. I. Lenin, *Cahiers philosophiques*, op. cit., p. 201.

chamar de *história da produção dos conhecimentos*, ou ainda a diferença histórica entre ciência e ideologia, ou a diferença específica da cientificidade, problemas todos que abrangem *grosso modo* o domínio chamado na filosofia clássica de *teoria do conhecimento* (...). A “teoria do conhecimento”, entendida dessa maneira, constitui o coração da filosofia marxista.²⁰⁵

Em outro local, adverte ainda que “a questão epistemológica (...) é o próprio objeto da filosofia marxista”.²⁰⁶

Todavia, ainda mais grave do que essa redução parece-nos ser a definição althusseriana da natureza dessa epistemologia. Antes de mais nada, Althusser – como teremos ainda oportunidade de examinar detalhadamente – rejeita a teoria materialista dialética do reflexo, base da autêntica epistemologia marxista. Em seu lugar, aparece uma concepção epistemológica de fundo claramente neopositivista. Deixemos provisoriamente de lado o fato de que Althusser apresente sua concepção neopositivista a partir de uma “leitura” de Lenin; vejamos, ao contrário, a sua definição de filosofia. Como os neopositivistas em seu tempo, Althusser acredita que a filosofia não tem objeto (ou seja, não diz nada sobre o real, não é uma ontologia), consistindo apenas em uma “prática”.

A filosofia – diz ele – não tem objeto, no sentido em que a ciência tem um objeto (...). O que o marxismo introduz de novo na filosofia é uma nova prática da filosofia. O marxismo não é uma (nova) filosofia da práxis, mas uma prática (nova) da filosofia.²⁰⁷

Já nessa definição, Althusser revela-se um continuador dos neopositivistas. Vejamos como Moritz Schlick, no manifesto de constituição da “escola”, define a filosofia:

A característica positiva da reviravolta do presente encontra-se no fato de reconhecermos a filosofia como um sistema de *atos* e não como um sistema

de conhecimentos. A atividade mediante a qual se descobre ou determina o sentido dos enunciados: isso é a filosofia.²⁰⁸

Em ambos os casos, a conversão da filosofia em uma “prática” ou em uma “atividade” tem o mesmo objetivo: afastar do terreno da razão as afirmações acerca da realidade, ou seja, negar o caráter *ontológico* da investigação filosófica.

Mas a similaridade entre Althusser e a epistemologia neopositivista não para aqui. Já nos referimos ao fato de que, para o neopositivismo, a filosofia consiste em estabelecer tautologias, a partir das quais seja possível determinar a “validade” ou não de uma proposição científica singular. Embora com uma terminologia marxista, o conteúdo das posições althusserianas é rigorosamente similar. Ao afirmar que a filosofia não tem objeto, que é “um caminho que não conduz a nenhuma parte”,²⁰⁹ embora seu percurso seja algo necessário, Althusser recoloca em circulação a tese da tautologia. Esse “caminho para o nada”, essa tautologia, tem uma função:

Essa função consiste em “traçar uma linha de demarcação”, no interior do domínio teórico, entre ideias declaradas verdadeiras e ideias declaradas falsas, entre o científico e o ideológico (...). É a filosofia materialista que traça essa linha de demarcação, a fim de preservar a prática científica dos assaltos da filosofia idealista, e o científico dos assaltos da ideologia.²¹⁰

Como veremos posteriormente, Althusser – embora use os conceitos de verdadeiro e falso – não define tais conceitos em função de sua relação de adequação ou inadequação à realidade objetiva; a verdade ou a falsidade estabelecem-se a partir de uma análise imanente, da coerência formal, ou seja, do mesmo modo como o faz o neopositivismo, onde se fala em *validade* e não em

²⁰⁵ L. Althusser, “Marxismo, ciência e ideologia”, *op. cit.*, p. 16.

²⁰⁶ L. Althusser, “L’objet du capital”. In: L. Althusser, E. Balibar e R. Establet, *Lire le capital*. Paris, Maspero, 1967, v. 2, p. 9.

²⁰⁷ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*. Paris, Maspero, 1969, p. 44 e 57.

²⁰⁸ M. Schlick, “El viraje de la filosofía”, *op. cit.*, p. 62.

²⁰⁹ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, *op. cit.*, p. 43.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 49-50.

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 do 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 polêmica no terreno “ideológico” dos adversários – usariam conceitos infieis 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 *Gründrisse*). 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, Maspero, 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

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 antidialética: 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 fetichizadas da realidade econômica. A ontologia marxista, ao contrário, prepara as bases para uma práxis

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

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 “sintomal” 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 embaraça Althusser: por meio da “leitura sintomal”, 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 sintomal”, 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, conseqüentemente, 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 “empirista”, 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 *Fondements 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 de 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 imanentes ao real, reproduz a essência (a universalidade) que existe no próprio real, independentemente do pensamento.

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

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

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

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 imanentes; 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 “espiritual”, cuja prática é fundada e articulada sobre as práticas econômicas, políticas e ideológicas existentes – que lhe fornecem direta ou indiretamente o essencial de sua “matéria-prima” – possui *uma realidade objetiva* determinada. É essa realidade determinada que define os papéis e 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 econômica 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 (econômica 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 econômicas. As “estruturas inconscientes”, a “episteme” 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

em algo objetivo, Althusser – como Lévi-Strauss ou Foucault – realiza ainda aquele movimento que designamos anteriormente como passagem do epistemologismo neopositivista ao pseudo-ontologismo 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

²²⁷ *Ibid.*, p. 50-51. Grifo meu.

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 porque 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 imanente.

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 imanente 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

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

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-racional; 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 perpétuo, 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 combinatória 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 fetichizar 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 L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 205.

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

²³³ Citado por Althusser, *ibid.*, vol. 2, p. 44. O original está em K. Marx, *Misère de la philosophie*. Paris, Editions Sociales, 1948, p. 120.

²³⁴ L. Althusser, *Lire le capital*, op. cit., v. 2, p. 44.

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 pensamento; e o desenvolvimento ulterior desta não será mais do que a imagem reflexa, em forma abstrata e teoricamente conseqüente, 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:

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 pretensão “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

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.

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 práxis. 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

por uma “problemática 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 “problemática 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

²³⁸ *Ibid.*, p. 129.

²³⁹ *Ibid.*, p. 133.

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*. Montevideú, 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 equivocado “objetivismo” anti-humano e antidialético. Em sua “leitura”, o trabalho aparece como simples manipulação técnica da natureza.

No processo do trabalho – diz ele – intervém um gasto da 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 desaparecem 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 “antropologista” 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-*

ta; 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

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.

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.

Vejam os 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 praxis manipulada, aparece como um conjunto de “coisas” exteriores ao homem – como o produto da ação coletiva dos próprios homens. Ora, uma práxis desse tipo, que relaciona a totalidade do objeto com a totalidade do gênero humano, demanda um nível máximo de conhecimento possível: precisamente um conhecimento *ontológico* do real, capaz de superar não apenas todos os limites e unilateralidades próprios do pensamento imediatista da vida cotidiana, mas igualmente aqueles impostos no quadro da

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,

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

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

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 arquimédico 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 da 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 consciencia 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 imediaticidade 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 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*. Berlim, 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 neoestalinismo, 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 acadêmicos brasileiros. 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*.

1

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 polêmico, 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 acadêmicas, 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 acadêmicos 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 serventuários 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 fundamente 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 conhece 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 reacionária^{*27}, 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 *razzia* 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 couro 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-

mensão ontológica na análise dos seus objetos; substantivamente, *a crítica de Carlos Nelson às matrizes estruturalistas incide na autonomização 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: desconhecendo as 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 conseqüente 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 noutro 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 polêmica, 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, sobressaem 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, n'A *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 *imediatez* (isto é, a sua aparência reificada) e assumindo, como se fora implicação necessária do caráter relativo de todo conhecimento, um relativismo que redundava 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 excursão 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 de *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*, *Microphysique du pouvoir* 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 rebatimentos 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 ambiguidade sobre as consequências do evento-68, no plano teórico, não é esse o caso no plano institucional: o estruturalismo

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 substantivamente 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 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

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 teoricismo 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

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 teorismo”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 prospecção.

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.

5

Escapa aos limites deste posfácio a referência aos desdobramentos e descolamentos 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 infletar 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 determinadamente 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 *intelligentzia* 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 *intelectual universal*, obscurecido pelo *intelectual específico* – de que a ilustração mais emblemática é o ocaso 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 perspectivação 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 nítida 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 cuisinière et le mangeur d’hommes* (1975), de André Gluksmann⁶⁶ e *La barbarie à visage humain* (1977), de Bernard-Henri Lévy, ambos ex-maoistas, 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 *aroniano* 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 trãsfugas 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’*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, Phillippe 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 influiu 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. Bensaïd). 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 antecedem 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 apologética que crítica⁸⁵.

Os analistas mais críticos procuraram vincular o *espírito do tempo* expresso 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

empreitada, 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 *tempo*⁹³.

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 despiendo, 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 e, 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 emersão aberta das novas contradições e polarizações em curso no capitalismo contemporâneo (e com iniciativas político-organizacionais destinadas a pô-lo em causa). Se se experimenta, 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 substantivas 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 imediaticidade 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 científico^{*104};

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 monopólio) 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 recaída 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 vestíbulo 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 cultural-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 vinca 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 imediaticidade 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 descontextualização das experiências pessoais no marco das infovias, 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 enfermou 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. Donde, 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-se 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 – *nolens 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 *maître 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 polêmica que se prolonga até hoje, provocando réplicas de diversos matizes do pensamento marxista brasileiro, especialmente sinalizadas em Adelmo Genro 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 canonicização 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 pseudônimo de Josimar Teixeira) da *Voz Operária*, órgão do Comitê Central do PCB então sob a responsabilidade de Armênio 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., *Ler 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. Gerratana, G. De Paola, M. Telò, 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 lukácsianas: *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, posteriormente, 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 polícia 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 interveniência das “autoridades”. Enfim, no primeiro semestre de 1972, a obra chegou às livrarias.

²⁷ 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.

²⁸ 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”, motejara 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.

²⁹ Sobre este ponto, cf. o ainda hoje sugestivo estudo de R. Ortiz, *A moderna tradição brasileira*. S. Paulo: Brasiliense, 1988.

³⁰ 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.

³¹ 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, substantivamente, 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, “Économie et politique au Brésil aujourd’hui”, publicado por revista mantida no exterior pelo PCB (*Études brésiliennes*. Leuven, année 3, n. 4, 1977).

³² 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* [*Prolegômenos 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 impositação ontológica (mesmo não qualificada como tal) é dominante.

³⁴ Não é possível, nos limites deste posfácio, apresentar, mesmo esquematicamente, a concepção lukacsiana 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.

Seguindo 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 (direta 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 evasãoismo 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.

³⁵ Privilégio que, como se sabe, custou a Lukács duras críticas, provindas 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

- 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 Horkheimer e Marcuse (especialmente o de *O homem unidimensional*) – mas é preciso sublinhar que ele altera essencialmente as sugestões que deles recebe com a impositação 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. Fougère, *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, 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 da 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 périple 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'épistémologie*. Paris: Maspero, 1972 (há edição portuguesa: *Para uma crítica da epistemologia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1980) e *Lysenko. 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.
- ⁵⁰ Cf. Dosse, *op. cit.*, p. 195.
- ⁵¹ 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 *Les français national* (Paris: Hachette, 1973) e, de autoria da primeira, *Les français fictifs (idem)*.
- ⁵² 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.
- ⁵³ 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).
- ⁵⁴ A. S. Vázquez, *op. cit.*, p. 205.
- ⁵⁵ Cf., neste volume, a p. 185.
- ⁵⁶ 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*

- de Foucault. Rio de Janeiro: Nau, 2002 encontra-se uma discriminação maior, compreendendo um momento “arqueológico” (da *História da loucura*, 1961, a *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 incontestável: 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, constitui 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.
- 67 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. Benoist 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 Bensaïd, *Un 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 democrata ecológico” (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 revoluciona a história*. Brasília: UnB, 1998; E. Le Roy Ladurie, *Territoire de l'histoire*. Paris: Gallimard, I, 1973.
- 75 A feliz expressão é de F. Dosse, *A história em migalhas...*, ed. cit., p. 232.
- 76 Segundo Dosse (*A história em migalhas...*, ed. cit., p. 219), Ariès 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).
- 77 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.
- 78 Um analista das interpretações “revisionistas” de Furet chega a identificar nelas uma seqüência de três etapas (cf. François Dosse, *A história à prova do tempo*. S. Paulo: UNESP, 2001).
- 79 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: Anthropos, 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.
- ⁸³ 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.
- ⁸⁴ 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. Dews, “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade”, in S. Žizek, *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 – nítida na *Teoria da ação comunicativa* –, com todas as suas consequências, parece-me 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.
- ⁸⁵ 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. 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 *Una modernidad 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., *Teoría acrítica. Posmodernismo, intelectuales y 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: Electa 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. Bricmont, *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: Anthropos/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.
- ⁸⁶ 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. Éléments 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.
- ⁸⁷ 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 Carioca 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: UERJ/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.
- ⁸⁸ E. Mandel, *A crise do capital. Os fatos e sua interpretação marxista*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNESP, 1990, p. 9.
- ⁸⁹ 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.
- ⁹⁰ Cf., entre outros, E. F. Dias *et alii*, *A ofensiva neoliberal, reestruturação produtiva e luta de classes*. Brasília: Sindicato dos Eletricistas, 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.
- ⁹¹ Cf., dentre muitos, R. Blackburn, org., *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 monólito*. 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: bilancio di un'esperienza*. 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: Avantel, 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.
- ⁹² “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 *altuno caldo* italiano e, no então “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*, *Maio 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, *Maio de 68. Paris. França*. Lisboa: Guimaraes, 2009.
- ⁹³ 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. (...) Constata-se 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).
- ⁹⁴ 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).
- ⁹⁵ 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 & 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.).

- ⁹⁶ 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.
- ⁹⁷ 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).
- ⁹⁸ “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).
- ⁹⁹ 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. Claudín, *Marx, Engels y 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.
- ¹⁰⁰ Quanto a isto, a obra fundamental de Lukács é *El asalto a la razón*. Grijalbo: Barcelona/México, 1968.
- ¹⁰¹ 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.
- ¹⁰² Cf. B. S. Santos, *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 35.
- ¹⁰³ Retomo aqui algumas reflexões contidas em J. P. Netto, *Marxismo impenitente. Contribuição à história das ideias marxistas*. S. Paulo: Cortez, 2004, p. 154 e ss.
- ¹⁰⁴ 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

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 precludida 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 gerarão 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*).

- ¹⁰⁵ 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).
- ¹⁰⁶ 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

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 conduzam 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, entrevistar 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 acadêmica 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 obtém 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 os referentes, em especial os referentes materiais; mas, como notou ironicamente Eagleton, “nem os financistas nem os semiólogos têm grandes simpatias pelos referentes materiais” (*As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit., p. 38).

¹⁰⁹ Caberia analisar, quanto a isto, a influência exercida sobre os pós-modernos pela *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 oxônio 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 harmônico 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 adjetivações 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 escudam 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 polêmico 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 econômico, 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. Mattelart, *História 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. J. Goode e P. K. Hatt, *Métodos em pesquisa social*. S. Paulo: Nacional, 2ª ed., 1968, p. 56).
- ¹¹⁸ Cf. G. Lukács, *História 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 tríplice – 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 justifica esta segunda edição é fornecida pelo posfácio de José Paulo Netto, que, mesmo indicando os condicionalismos 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”.