

Concepção de história e apostasias de esquerda

MÁRIO DUAYER*

Este artigo desenvolve idéias apresentadas em um seminário em honra do historiador marxista britânico E. P. Thompson (doravante EPT)¹. Focaliza uma obra pouco comentada do autor com o propósito de destacar sua importância teórica e sua atualidade para a tradição marxista. Na referida obra – *An Open Letter to Leszek Kolakowski*² –, como se procura demonstrar no artigo, ao analisar as metamorfoses do pensamento dissidente comunista polonês Leszek Kolakowski (doravante LK), o seu gradual afastamento da tradição marxista até a total apostasia, e localizar na concepção de história o eixo teórico de tal inflexão, EPT pôde antecipar e criticar, investigando este caso exemplar, o fundamento teórico substantivo das correntes de pensamento que, a partir dos anos 70, combatem o pensamento marxista a pretexto da luta contra toda metanarrativa.

Tradições teóricas e sistemas de crenças

Como se tratava, naquela oportunidade, do tributo a um pensador marxista, julguei prudente fazer preceder a discussão da *Carta* de um excuro sobre o desenvolvimento e a preservação das tradições teóricas. Se todo evento acadêmico em torno de um autor ou escola de pensamento cumpre a função corriqueira e necessária de presentificar parte do conhecimento social, o seminário em questão era um esforço deliberado de atualizar o pensamento de EPT e, por extensão, a tradição marxista. Tarefa que longe está de ser considerada indispensável. Para

* Professor da Universidade Federal Fluminense

¹ *Política e Paixão: Dez anos sem E. P. Thompson*, PPGSP/UFSC, Florianópolis, setembro de 2003.

² In Thompson (1978). Para simplificar as referências, daqui em diante a obra será citada como *Carta* e as páginas correspondentes aparecem sem qualquer outra especificação.

muitos a humanidade seria melhor se apagasse por completo esta sua herança obsoleta e, sobretudo, maldita. Pois é costume exótico de nossa época lançar aquele olhar de desdém para qualquer coisa que exiba vestígios de Marx. Sob uma ótica supostamente (pós-)moderna, superior, encara-se tais resquícios de séculos passados, de vidas passadas, como obsolescências a descartar. Não se lhes concede sequer o respeito solene que o arcaico costuma granjear. E isto vivendo uma vida cujas categorias e formas de pensamento precedem, lógica e historicamente, o que se qualifica de arcaico! Em vista deste comportamento maníaco-jubilatório (Derrida, 1994: 38), cabia sustentar a importância e a necessidade de manter e cultivar a tradição marxista.

No conforto de um seminário de esquerda, pude me referir às categorias marxianas de trabalho morto e trabalho vivo sem receio de causar a impaciência, a piedade ou o escárnio ativados hoje em dia com a simples menção do nome de Marx. Podendo fazê-lo, recordei algo sabido por todos: a educação e o aprendizado, em qualquer uma de suas modalidades, nada mais são do que trabalho vivo presentificando o trabalho morto cristalizado na cultura, na ciência. Trabalho vivo que dá sentido ao trabalho morto plasmado em livros, artigos e tratados. Um curso, uma tese, um livro, um seminário etc., não importa sua profundidade e originalidade, são modos pelos quais o trabalho vivo se apropria do trabalho morto, atualizando-o. São modos humanos de trazer para hoje as aquisições do passado.

Com tal imprudente esboço de uma lógica do desenvolvimento do conhecimento e da cultura, sugeri uma diferenciação no interior do processo, a saber, o problema da historicidade no interior da própria historicidade. A transmissão e aquisição de um patrimônio cognitivo produzem uma qualidade nova, uma consciência (social) capaz de compreender-se a si e, desse modo, atuar retroativamente sobre o próprio processo de sua autoconstituição. O que significa dizer que, a partir de certo ponto, a conservação, reelaboração e a transformação daquele patrimônio passam a ter um momento de deliberação.

A presentificação do conhecimento é processo complexo. Nem é totalmente deliberado, nem é completamente espontâneo. Não é linear nem caótico. O que uma época traz do passado e o que deixa inativo só pode ser explicado pelos imperativos da reprodução social, que pressupõem sujeitos que, de um modo ou de outro, baseados em uma herança em comum, têm de significar sua vida.

Em outro contexto, Lukács trata de questões que iluminam o problema. Ao enfatizar a objetividade (social) de toda forma de consciência, assinala que toda prática tem por pressuposto a apreensão mais adequada possível dos objetos e relações sobre os quais atua e que constituem suas condições. Na vida, quer o saibamos e queiramos ou não, somos obrigados nos comportar espontaneamente de maneira ontológica. Em outros termos, qualquer que seja a descrição sob a qual

tornamos o mundo compreensível para nós, mais ou menos desenvolvida, mais ou menos acurada, a vida nos exige um conhecimento objetivo do mundo. A ciência se desenvolve assim a partir da vida e na vida. Contudo, a passagem à cientificidade pode tanto “tornar consciente e crítica essa inevitável tendência [ontológica] da vida” como “atenuá-la, ou até fazê-la desaparecer”. E tanto mais quanto mais a própria realidade social oculta no plano fenomênico a sua própria essência. Em circunstâncias históricas favoráveis, a ciência pode desvelar a essência que, na vida cotidiana, fica velada nos fenômenos. Em condições adversas, contudo, a própria ciência pode “obscurer e deformar indicações ou mesmo pressentimentos justos da vida cotidiana” (Lukács: 1984, 570).

A presentificação do conhecimento científico envolve uma seletividade em grande medida dependente de circunstâncias sociais, sobretudo quando coexistem tradições mais ou menos antagônicas em certo domínio. Em situações desfavoráveis, as próprias necessidades da vida social estimulam a preservação e a difusão de certas tradições científicas em detrimento de outras. Mas apesar da objetividade social deste processo e, por conseguinte, da objetividade (social) das tradições valorizadas, não se pode assumir *a priori* sua superioridade frente às tradições desprezadas. As circunstâncias sociais podem facultar e solicitar uma cientificidade que sequer se põe o problema do conhecimento objetivo, ou das estruturas e relações que co-determinam os fenômenos, restringindo-se à manipulação dos fatos imediatos. Neste caso, o critério de justificação e validação social da ciência se reduz à sua eficácia para a práxis imediata. Conseqüentemente, a justa posição de que a objetividade de toda teoria se afirma na prática sofre uma drástica reinterpretação. A prática que valida a teoria é reduzida à prática imediata. Lukács relaciona a crescente necessidade do capital em manipular todas as esferas da vida e o impacto desta tendência no desenvolvimento da ciência, que em geral participa deste processo com inteira consciência. Por isso,

[...] abstraindo as várias nuances que muitas vezes dão margem a violentas controvérsias, pode-se falar de uma tendência geral da época que... pretende a eliminação definitiva de todo critério objetivo de verdade, procurando substituí-lo pelos procedimentos que tornam possível uma ilimitada manipulação, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática (ibid., 341).

[Se é assim, e se] de fato a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se não busca descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados estas novas verdades, que são de modo necessário ontologicamente fundadas, e que aprofundam e multiplicam o conhecimento ontológico, então sua atividade se reduz... a sustentar a práxis no sentido imediato (ibid., 345).

Não há, portanto, só a possibilidade abstrata de que certas circunstâncias sociais podem obstruir o desenvolvimento da ciência, no sentido acima, ao favorecerem a preservação e difusão de tradições científicas que não buscam e não têm condições de buscar o conhecimento objetivo da realidade. Na verdade, como defende Lukács, na sociedade regida pelo capital esta é uma tendência concreta, que reduz toda a ciência a instrumento da prática imediata, a instrumento da reprodução do existente.

Lukács segue aqui indicações metodológicas, por assim dizer, que são legião na obra de Marx. Para citar apenas uma, já no fetichismo da mercadoria Marx dá conta da cientificidade específica da Economia Política:

[...] as categorias desenvolvidas da economia burguesa, como o preço, induzem o estabelecimento da condição de valor das mercadorias, por outro lado, dissimulam o caráter social e, portanto, o verdadeiro conteúdo.

[...] Formas desta natureza constituem as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento socialmente válidas, portanto objetivas, ajustadas às relações deste modo de produção historicamente definido, a produção de mercadorias (Marx, 1978: pp. 84-5).

Ou seja, afirma textualmente o caráter objetivo da Economia Política, sua condição de forma de pensamento socialmente válida, porque ajustada às relações sociais regidas pelo capital, e, ao mesmo tempo, indica seu limite, por ser forma de pensamento que apreende tais relações sociais como relações naturais. Ao subtrair do objeto sua historicidade, constitui-se como forma de pensamento (científico, no caso) ahistórica. Nesta reflexibilidade, a sociedade aparece fixada em sua forma, e a forma de pensamento científico sanciona e aciona as práticas que reproduzem e fixam a forma.

Por esta razão, presentificar a tradição marxista representa o imperativo de preservar uma forma de pensamento que não suprime a historicidade de seu objeto. Ofício cujas dificuldades são evidentes. Já não é coisa pequena ser crítico das formas de pensamento científico “ajustadas ao modo de produção capitalista”; muitíssimo mais complicado é ser crítico do próprio “modo de produção” que fomenta e necessita aquelas formas de pensamento. A *Carta* de EPT deve ser analisada tendo presente esta dificuldade. Nela, EPT reafirma, contra o antigo correligionário LK, a necessidade de preservar a tradição marxista justamente no sentido indicado acima, i. é, como crítica da sociabilidade do capital e de suas formas de consciência.

O caráter fundamental desta tarefa é o tema de P. Anderson, em ensaio recente, onde justifica a necessidade de se reconstruir, reafirmar, o sistema de crenças

de esquerda tragado pelo caudal tardo-liberal. Ao discutir o papel das idéias nas grandes transformações históricas, Anderson fornece algumas ilustrações para mostrar que tanto à direita quanto à esquerda é possível encontrar seja os que atribuem às idéias um papel autônomo, seja os que as tomam como “meros epifenômenos mentais de processos materiais e sociais muito mais profundos”. (Anderson, 2002)

Anderson procura superar tal polaridade, em que a objetividade social parece ora como um processo que se efetiva sem o concurso dos sujeitos e suas idéias, ora como um processo posto a operar pelas idéias incondicionadas dos sujeitos. Dos seus argumentos, destaco a imagem que toma de Eliot para sustentar o papel central das idéias no curso dos processos sociais. Substituindo cultura, de que falava Eliot, por ideologia, Anderson a define como todo sistema de crenças importante estruturado em uma hierarquia de distintos “níveis de complexidade conceitual, que vão desde construções intelectuais altamente sofisticadas, ... passando por versões mais gerais e menos refinadas, às simplificações elementares e toscas em nível popular”. (Anderson, 2002) Sob esta ótica, um sistema de crenças é de fato um truísmo, pois provê a significação do mundo pressuposta pelo caráter intencional da práxis humana. Lukács enquadra o problema em termos similares, embora trabalhe com uma noção de ideologia distinta: “[...] a práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem do mundo com a qual possa se harmonizar e da qual resulta da totalidade das atividades vitais um contexto pleno de sentido” (Lukács, op. cit.: 330).

Esta noção de sistema de crenças como totalidade estruturada de conhecimentos – no interior da qual as suas partes constitutivas adquirem sentido pleno e reciprocamente se validam, apesar de sua relativa autonomia como ciência, religião, noções da vida cotidiana –, é usada por Anderson para sustentar que o sistema de crenças *neoliberal* não tem paralelo na história, em sua universalidade intensiva e extensiva, nem mesmo no cristianismo. É neste sistema de crenças que o capitalismo, pela primeira vez na história se assume enquanto tal, ou seja,

em uma ideologia que anuncia o advento de um ponto final no desenvolvimento social, com a construção de uma ordem ideal baseada em mercados livres, para além da qual nenhum aperfeiçoamento é imaginável. Esta é a mensagem central do neoliberalismo, o sistema de crenças hegemônico que governou o globo na década passada. Hoje não há alternativa ao universo neoliberal, como um sistema de idéias dominante de alcance planetário. Estamos assistindo a mais bem sucedida ideologia política da história mundial. (Anderson, op. cit.)

De acordo com Anderson, a hegemonia do sistema de crenças neoliberal teve sua origem no trabalho inicialmente quase anônimo de Hayek, que se dedicou à presentificação da tradição liberal em circunstâncias adversas, no período

que vai do pós-guerra até a década de 70 do século XX, em que dominaram as concepções que mais ou menos abertamente defendiam a intervenção no mercado. Com a crise do *Welfare state*, i.e., do fracasso da administração do capitalismo por meio de políticas governamentais de inspiração keynesiana, a tradição liberal-conservadora tinha à mão o sistema de crenças neoliberal reconicionado sob os auspícios de Hayek. Em outras palavras, Anderson ilustra com o sistema de crenças neoliberal uma característica do processo de preservação de tradições científicas que sublinhamos anteriormente. Uma tradição, mesmo ficando inativa por um longo período, pode ser reativada e ganhar uma circulação social que a torna hegemônica. A condição para isso é ser continuamente atualizada. Mas nem todas as antigas idéias e ideais intencionalmente preservados ficam em uma espécie de fila na qual aguardam sua vez para (re)ingresso na história. Felizmente, há aquelas que não têm lugar no mundo real. Não é o caso dos “ideais” liberais, zelosamente preservados por Hayek – igualdade, liberdade, propriedade privada e individualismo. Como ilusões da esfera da circulação (Marx, op. cit., pp. 197-7), sempre podem ocupar um lugar, mais ou menos proeminente, nos sistemas de crenças que a ordem do capital promove e necessita. Reciprocamente, a crítica “das ilusões da esfera da circulação” (ibid.), por se referir à mesma objetividade social, sempre pode reaparecer integrando um sistema de crenças crítico da realidade que patrocina e solicita ilusões, e que, *ipso facto*, frustra desejos, desatende necessidades.

Este fundamento objetivo em que se apóia Anderson para reafirmar a possibilidade de reconstrução da tradição de esquerda. Isto porque, para ele, a história demonstra que as idéias cumprem um papel significativo no “equilíbrio da ação política e no resultado da mudança histórica”. De fato,

nos três maiores episódios de impacto ideológico moderno, o padrão foi sempre o mesmo. Iluminismo, marxismo e neoliberalismo: em cada caso um sistema de idéias foi desenvolvido a um grau elevado de sofisticação em condições de isolamento inicial do, e tensão com, o ambiente político circundante – com pequena ou nenhuma esperança de influência imediata. E foi somente quando eclodiu uma grande crise objetiva, pela qual de modo algum foram responsáveis, que os recursos intelectuais subjetivos gradualmente acumulados... de súbito adquiriram força avassaladora como ideologias mobilizantes com ação direta sobre o curso dos eventos. (Anderson, op. cit.)

Eis a lição que a história fornece para a esquerda: é preciso acumular “recursos intelectuais” para estar à altura das exigências postas pela própria história. E tal acúmulo, para Anderson, será tão mais abrangente em seu efeito quanto mais “intransigente e radical o corpo de idéias”. Hoje, com o mundo rendido por uma

única ideologia (sistema de crenças), a resistência e o dissenso não podem ser mais do que pontuais e episódicos se não se articulam e articulam um sistema de crenças no interior do qual possam adquirir um sentido para além da mera negação, sentido que não podem ter, exceto como ilusão, no sistema de crenças dominante. Deste diagnóstico tem-se o que a história reclama da esquerda:

pouco resultará... do débil ajustamento ... acomodação à ordem existente das coisas, atitude que ainda constitui muito do que passa por uma cultura “atualizada” de esquerda. O que é preciso, e que não chegará da noite para o dia, é um espírito inteiramente diferente – uma análise cáustica, resoluta e, se necessário, brutal do mundo tal como ele é, sem concessão às afirmações arrogantes da Direita, aos mitos conformistas do Centro, e tampouco, neste caso, às devoções *bien-pensant* de grande parte da esquerda. Idéias incapazes de chocar o mundo são incapazes de sacudi-lo. (ibid.)

Se Anderson delinea assim um programa de presentificação e transformação da tradição de esquerda, se indica desse modo sua necessidade e objetividade, se insiste que o corpo de idéias plasmado nesta reconstrução deve ser intransigente e radical para ter um impacto efetivo no curso dos eventos, há muito a preservar e muito a descartar. Quero argumentar que as contribuições de EPT estão indiscutivelmente no primeiro caso. E vou procurar fazê-lo sem levar em conta outros aspectos de sua obra³. Como foi dito, concentro-me exclusivamente na *Carta*, com o propósito de mostrar que ali, tomando LK como caso exemplar, EPT não apenas antecipa as apostasias de esquerda que capilarmente abasteceram nas últimas décadas do século XX o afluente curso da resignação e da passividade, mas faz um inventário de suas razões teóricas, que, vistas de hoje, mais de 30 anos depois, são, abstraídos os seus ornamentos retóricos, assombrosamente as mesmas.

Pretendo enfatizar a crítica que EPT elabora à idéia de LK de que a história não pode ser entendida e que, por isso, todo entendimento da história não passa da atribuição de valor (arbitrária) por parte do observador-pesquisador. Sublinho que EPT percebe nesta concepção o primeiro e decisivo passo de LK em direção à total rejeição da herança marxiana e, por isso, de sua apostasia. Analisando esta questão, o artigo tem o objetivo de sustentar que EPT antevê e refuta muitas das críticas às quais é submetido o pensamento de Marx nas últimas décadas por correntes supostamente libertárias, antitotalitárias⁴. Na *Carta* EPT articula argumen-

³ Sobre a relevância da obra de Thompson e as polêmicas que suscita, ver, por exemplo, McNally (1993).

⁴ Para uma crítica do conceito de totalitarismo, ver Zizek (2002).

tos contra idéias (pós-estruturalistas, pós-modernas e neopragmáticas) que teriam ainda que esperar alguns anos para ganhar circulação social generalizada. Lendo a *Carta*, não há como não constatar que EPT entrevê as teses que comparecerão como refutação de toda “grande narrativa”, do sujeito (agora descentrado) como agente moral e racional, ou como defesa do relativismo ontológico, da historicidade singular irreduzível das “formas de vida” etc. Mas a relevância da *Carta* vai além da crítica. Se hoje aquelas concepções, correntes e escolas de pensamento, meio combatidas, já não ostentam, com seu pretense ceticismo desencantado, aquele ar de infinita superioridade, a sua retirada de cena é mais aparente do que efetiva: continuam oferecendo sustentação a teorias e práticas, só que agora de maneira velada, como inconfessado espírito de época. Por isso, ao momento da crítica deve se seguir o momento da reconstrução, de afirmação do “sistema de crenças” alternativo.

A tragédia do stalinismo e desencanto revolucionário

A crítica de EPT a LK se dá no ambiente social, político e intelectual muito particular da Guerra Fria e do stalinismo. O próprio EPT delineia em traços gerais as dramáticas questões que se apresentavam aos pensadores de esquerda no período. Para entender o conteúdo da *Carta* e, sobretudo, sua motivação, é preciso expor, ainda que sumariamente, como EPT caracterizou a experiência daqueles anos. Em 1956, e nas lutas e derrotas posteriores pela transformação das sociedades do Leste Europeu, descreve a si próprio e a LK como representantes do revisionismo comunista, “estilhaços da fissão ideológica” que marcou a época. Ambos lutavam para “reabilitar as energias utópicas na tradição socialista”. Se os revisionistas comunistas do Leste Europeu enfrentavam a censura e a ameaça ostensiva do marxismo stalinista institucionalizado, o reduzido número de intelectuais britânicos comunistas pertencia “a uma tradição derrotada e desacreditada”, como sempre lembravam os representantes da cultura britânica ortodoxa; “não eram heréticos, eram bárbaros cuja presença dessagrava o altar dos deuses liberais” (pp. 93-4).

Os pormenores da fragmentação da esquerda com a repressão stalinista no Leste Europeu citados por EPT não vêm ao caso aqui. Importa apenas reter que a crítica de esquerda ao stalinismo já operava em tais circunstâncias históricas. Equilibrava-se em meio à polaridade instaurada pela Guerra Fria, em que a história parecia oferecer só duas alternativas: sistema capitalista ou stalinismo; ou seja, anticomunismo ou stalinismo. Daí o refluxo de grandes proporções na esquerda, à Leste e à Oeste, fruto da desilusão com o chamado “socialismo real”. EPT o exemplifica com a supressão da revolução húngara, que fez o Partido Comunista Britânico perder um terço de seus membros.

Neste processo, é claro, há de tudo, incluindo o surrado caminho da apostasia. Os dissidentes comunistas britânicos, entretanto, segundo EPT, não assumiram este

papel de renegados clássicos, até porque seu vínculo à tradição marxista independia de “qualquer desatino ou auto-ilusão do stalinismo”. Mantiveram a coerência e o compromisso com o “movimento comunista em seu potencial humanista”. E só puderam fazê-lo porque rejeitavam a interpretação do comunismo que omitia seus conflitos internos e a polarização absoluta do stalinismo em dois mundos (p. 95).

Com relação à evolução de LK, EPT admite que ele manteve e desenvolveu sua posição como marxista revisionista de 1957 a 1966, quando foi expulso do Partido Comunista Polonês. Todavia, a partir do exílio em 1968, tem dúvidas sobre a identidade de LK. Reconstruindo tal identidade de fragmentos de textos, EPT concorda em parte com as negativas que têm em comum: “desprezo pela ortodoxia comunista, ... objeção a slogans socialistas irrefletidos”. Mas o resultado deste conjunto de negativas já o deixa apreensivo: “sentido geral de derrota e negação; ausência de qualificações, de clareza sobre as razões do poder e da ideologia do capital, e de companheirismo com políticos aliados e antigos camaradas”, e total omissão do fato de que algumas de suas objeções ao socialismo revolucionário já haviam sido examinadas por parte da esquerda ocidental. Porém, com seus escritos na revista *Encounter*⁵, o dissidente polonês desbordou. Ali não se trata de eventuais divergências no interior da esquerda, mas de ofensa e traição. (p. 98)

Ao especular sobre as razões que teriam levado LK à total negação patente em tais escritos, EPT pensa no efeito do clima cultural e político reinante no Ocidente por ocasião de seu exílio: o Maio de 68, a ascensão do movimento revolucionário alemão, o “radicalismo” californiano etc., com o irracionalismo que irradiavam. Nada disto, para EPT, justifica a falta de generosidade e a impaciência de LK, que não soube vislumbrar, sob os aspectos negativos de tais movimentos, o “generoso entusiasmo da luta contra o racismo, contra a guerra, contra o conformismo ideológico”. LK não entendeu o que EPT nomeia “lei de desenvolvimento” da vida intelectual do Ocidente na fase de sociedade consumista competitiva: a moda cultural tem dinâmica similar à moda da alta costura. No caso da esquerda intelectual, tal lei se manifesta como oscilação irrefletida entre voluntarismo e determinismo. Nos dois casos, a consistência é coisa enfadonha e tende a morrer no silêncio. Ensurdido por tal silêncio, diz EPT, LK acreditou que a esquerda ocidental se resumia exclusivamente às tendências da moda intelectual, irracionalistas. E concluiu que a esquerda havia morrido de morte irracional. (p. 101)

O que demonstra, na opinião de EPT, que LK não soube identificar as diferenças no interior da tradição marxista, e, por isso, ao diagnosticar a patologia de alguns marxismos, inferiu a morte de todos. Idealizou o marxismo e, em consequência, o seu desencanto com a tragédia do stalinismo não lhe deixou alternativa senão renegá-lo *in*

⁵ Revista financiada pela CIA, entre outras.

totum. Concebendo o marxismo de modo similar ao sugerido por Anderson, i. é, como pensamento vivo – com todas as contradições e diferenciações que isto implica –, EPT não está sujeito à mesma conclusão. Como não idealiza o marxismo, pode identificar em seu interior ao menos quatro concepções distintas e, por isso, sujeitas à crítica, como o deve ser todo pensamento não enrijecido em dogma:

1. *Marxismo como doutrina*: visto como “corpo doutrinário auto-suficiente, plenamente realizado em um conjunto definido de textos”. Em geral, envolve uma atitude mental inclinada à aceitação de opiniões institucionalmente aprovadas, porque subentende alguma instância (um sacerdote, um comitê etc.) com poder de estabelecer os textos canônicos e sua correta interpretação. Embora desacreditado, sobrevive com impressionante vitalidade. Como sobrevive mesmo sendo em grande parte um *nonsense*, “deve satisfazer alguma necessidade humana”. (pp. 110-12)

2. *Marxismo como método*: embora não se apresente como doutrina, padece de uma dificuldade fundamental, i. é, ou não consegue definir com precisão suficiente as características que diferenciam o método de Marx dos métodos de outros pensadores, ou, quando o faz, torna o método algo rígido, elevado à doutrina. Com isso, recai no problema do marxismo 1: pressupõe instâncias autorizadas a referendar o método. (pp. 112-14)

3. *Marxismo como herança*: crê que o pensamento de Marx, assim como o de todos os autores que conformam determinada ciência, deve ser gradualmente diluído nas ciências sociais, formando assim a herança comum da disciplina. Para EPT, este marxismo referenda o oportunismo eclético e subestima a capacidade da sociedade capitalista de gerar e regenerar suas próprias formações ideológicas defensivas. Ao pressupor que o marxismo poderá ser incorporado à ciência social, tal como existe e é requerida pelas instituições da sociedade capitalista, omite o caráter crítico do pensamento marxiano e, em consequência, a dificuldade de sua assimilação por tais instituições. Segundo EPT, esta é a noção de marxismo finalmente adotada por LK, que demonstra com isto, no mínimo, ingenuidade em relação ao modo de operar das idéias no capitalismo. Imagina herança como rica fertilização recíproca de idéias, e ignora os mecanismos sociais de seleção de espécies de idéias próprios do capitalismo, que excluem cruzamentos heterodoxos. (pp. 114-16)

4. *Marxismo como tradição*: marxismo livre das objeções feitas ao tipo 3, pois pressupõe a coexistência de uma “pluralidade de vozes conflitantes,

mas que discutem no interior de uma tradição comum”. É mais fecundo do que o tipo 2, pois permite “grande dose de ecletismo, sem convidar à autodissolução desprovida de princípios subentendida no tipo 3.

Os traços gerais do marxismo como tradição, com base em idéias outrora defendidas por LK, seriam:

[...] ênfase nas divisões sociais primárias mais influentes na determinação do desenvolvimento histórico; historicismo que rejeita a avaliação dos fenômenos históricos desde a ótica de um moralizador posicionado como guardião de valores eternos; baseado no princípio geral de relatividade histórica..., mas também na convicção de que a natureza humana é produto da história social do homem e de que nossa inteira concepção do mundo é “socialmente subjetiva”... (LK, apud EPT, *ibid.*, pp. 117-18)

Sob esta perspectiva, portanto,

[... não é] doutrina que tem de ser aceita nem rejeitada como um todo. Não é um sistema universal, mas ... filosófica que afeta nosso inteiro modo de olhar o mundo; um estímulo continuamente ativo na inteligência social e na memória social da humanidade... (p. 118.)

Caracterização à qual EPT diz que agregaria a menção mais explícita ao “método dialético de análise” e, sobretudo, “o compromisso prático de Marx com o proletariado”. (*ibid.*)

Descritas as diferentes concepções de marxismo e analisadas as insuficiências das 3 primeiras, pergunta-se EPT: por que ainda manter a fidelidade à tradição marxista? E justifica: os marxismos 1 e 2, a despeito das críticas feitas, têm importantes compromissos políticos. Além disso, há a necessidade de companheirismo, de compromisso, mesmo que acompanhados de críticas e qualificações. Por último, pela necessidade teórica de trabalhar no interior de uma tradição e não cair no ecletismo subentendido no marxismo 3. Ao contrário de EPT, LK demonstra acreditar que não há nada a preservar nem compromissos a honrar. Em suma, esta é a diferença entre o revisionista e o apóstata: um acredita ser possível e necessário continuar se reivindicando marxista; o outro dá mostras de progressiva dissociação de qualquer tradição marxista.

Apesar disto, i. é, de LK ter deixado patente que não havia qualquer esperança de diálogo, EPT procura sustentá-la em respeito à antiga camaradagem. Ademais, alega que costuma evitar o desespero, porque “quando se desespera se adici-

ona no mesmo instante uma nova partícula às razões do desespero”. No caso de LK, EPT crê que o desespero fez uma incursão profunda: “arrombou as portas da razão”. E, “como desesperar é sofrer, e ninguém pode acusar um homem por seus sofrimentos, o que se pode fazer é raciocinar”. Com tal benevolência, EPT se põe a raciocinar sobre as razões teóricas do sofrimento de LK e de sua renegação do marxismo como tradição. (p. 131)

Ininteligibilidade da história e apostasias de esquerda

Para os propósitos deste artigo, da crítica imanente de EPT ao pensamento de LK basta realçar um ponto que, além de central no próprio argumento de EPT, ocupa lugar fundamental no cenário teórico e prático contemporâneo. Trata-se, como dito antes, da tese de LK segundo a qual todo entendimento da história pressupõe uma atribuição de valor subjetiva. Seguindo a crítica de EPT a esta tese é possível surpreender o processo de gestação de noções que, sob a alegação de recusa de toda metanarrativa, se tornariam hegemônicas nas últimas décadas do século XX, sustentadas por correntes teóricas como o pós-modernismo e o neopragmatismo.

Em primeiro lugar, EPT examina a tese a partir do risco representado pelo elemento messiânico, segundo LK intrínseco à tradição marxista. A meu ver, para EPT este é o fundamento teórico do qual parte LK para a renegação do marxismo como tradição. LK aborda a questão com a idéia básica de que a “esperança mais comum da historiografia é identificar ou ajustar a essência do homem à sua existência, i.e., assegurar que aspirações humanas inalteráveis serão satisfeitas na realidade”⁶. Para LK tal “escatologia secular” está intimamente ligada à tradição marxista, que atribui à história corrente um movimento dotado de direção, ao fim do qual é possível vislumbrar aquele objetivo permanente, definível, em que todos os conflitos existentes são inapelavelmente abolidos.

A referência ao pensamento de Marx vem aqui apenas subentendida, diz EPT, mas é explícita no artigo intitulado “Historical Understanding and the Intelligibility of History”, de 1966. Ali, procurando lidar com mais exatidão com os significados de “entendimento”, LK expressa de modo claro, como mostra EPT, sua “nova” concepção de história, na qual já está subentendida a impossibilidade de conhecimento objetivo. Em tal concepção, se a história “deve ser inteligível, i.e., se pode ser *entendida* como significância valorada e não como processo natural, tais valores devem ser inseridos pelo observador”. Tese cujo corolário é fácil perceber: qualquer teoria, concepção, interpretação que confere uma significância universal à história humana “tem de pressupor uma *potência* não-empírica que se efetiva a si mesma, graças à história, mas se situa fora da história e, por isso, não

⁶ Citação do artigo de LK “The Priest and the Jester” (1959), reproduzida por EPT.

pode ser inferida ou deduzida do conhecimento histórico”. Nenhuma concepção teórica do progresso, sustenta LK, pode ser elaborada sem referir a história a esta *potência* ou “essência”. (pp. 132-33)

O que equivale a dizer que a história não possui uma “inteligibilidade imanente”, fórmula econômica de LK para enunciar sua “nova” concepção de história. Como se vê, LK anuncia uma idéia que é moeda corrente na circulação teórica atual. Por isto, acompanhando a reconstrução de seu argumento por EPT, é possível assistir às elaborações incipientes de noções hoje bastante familiares, capturar a sua lógica e compreender seus fundamentos. Da tese deduz-se a primeira etapa do argumento: se a história não tem uma inteligibilidade imanente, o conhecimento histórico, o significado que a disciplina imagina encontrar na própria história, nada mais é do que uma “atribuição de significância” que conferimos, por um “ato de fé”, à sucessão de episódios, sociedades, culturas. O entendimento histórico, enfim, é uma projeção nossa que “dá ao passado seu significado”. Tal significação do mundo, tal projeção de que consiste a história, é ao mesmo tempo um projeto que

[...] tem de conter ... a esperança de que é *realmente possível* e a fé de que suas possibilidades se apóiam no *eidos* pré-histórico de uma *humanitas* cujo doloroso processo de encarnação nos é dado pela história. Mas o projeto é uma decisão sobre a escolha de valores. Por isso, não é um procedimento científico⁷.

A suposta demonstração empírica deste tipo de projeção (e seu projeto implícito) de valores na história, a fornece LK com três autores, Hegel, Marx e Husserl, cujas obras emprestariam uma significação universal à história humana:

[os três autores] tinham plena consciência que, no momento em que escreveram sobre história, não escreviam de fato sobre história [...] escreviam a autobiografia do espírito [...] conferiam continuidade àquilo sobre o que estavam escrevendo.

Ainda segundo LK, as “construções teóricas” daqueles autores, embora diferentes, exibiam uma “coincidência fundamental”, i. é,

[...] seu ponto de vista anti-histórico, a convicção... que uma essência do homem não-efetivada ... está *dada* de tal maneira que a necessidade de sua efetivação, por assim dizer, se impõe à história⁸.

⁷ Citação do artigo de LK “Historical Understanding and the Inteligibility of History” (1966), reproduzida por EP, *ibid.*, p. 133.

⁸ *op. cit.*

Este Marx anti-histórico, que se punha a escrever a autobiografia do espírito, LK flagra, como EPT descobre em outro artigo, “no *mito soteriológico*, salvacionista, oculto na tradicional antecipação marxista do socialismo baseada na identidade entre sociedade civil e sociedade política”. A sociedade comunista, vista por Marx como transcendência da separação histórica entre sociedade civil e sociedade política, é para o dissidente polonês a manifestação ostensiva de tal mito. Para ele, já na *Questão Judaica*⁹ é possível distinguir a matriz dessa “esperança primordial” no “futuro reino da liberdade”:

o conceito de “emancipação humana” carece de qualquer menção à luta de classe e à missão do proletariado. Todavia, a mesma visão do homem retornando à perfeita unidade, experimentando diretamente sua vida pessoal como uma força social, compõe o *background* filosófico do socialismo marxiano. Em todos os escritos posteriores... permanece o mesmo conceito escatológico do homem unificado¹⁰.

O núcleo do argumento de LK, como se nota, é em tudo similar ao das críticas atuais ao pensamento de Marx que estremecem os indecisos de sempre, deleitam os cínicos de plantão e arrastam multidões de inocentes. A tese, no formato mais corriqueiro, é a seguinte: toda finalidade humana humanamente concebível é pura utopia, no mínimo, ou “totalitarismo”, no máximo. Na verdade, o “totalitarismo” é o destino inescapável do projeto comunista marxiano, e isto em virtude de seu conceito (escatológico) de homem unificado. Tal conceito, que, em Marx, expressa uma possibilidade no desenvolvimento do ser social – a superação da fratura do indivíduo em ser genérico e sujeito privado, isolado, fratura que intui em suas primeiras obras como pensador comunista, mas cujos fundamentos concretos descobre ao investigar a natureza mercantil da sociabilidade do capital –, é interpretado por LK como uma postulação arbitrária de uma unidade originária do ser humano. Armado desta premissa – de um Marx anti-histórico –, o autor pode deduzir que no pensamento de Marx todas as “cristalizações [históricas] da sociedade civil”, porque antitéticas à sociedade política, são necessariamente de-

⁹ A passagem da *Questão Judaica* referida por LK é a seguinte: “Só quando o ser humano individual real retoma em si o cidadão abstrato e, como ser humano individual em sua vida empírica, em seu trabalho individual, em suas relações individuais, é convertido em *ser genérico*; só quando o ser humano tiver reconhecido e organizado suas “forças próprias” como forças *sociais* e, por isso, não mais separa de si a força social na figura da força *política*, somente então a emancipação humana está consumada”. (Marx, 1976(a): 370)

¹⁰ Citações de conferência proferida por LK na Universidade de Reading (mimeo), reproduzidas por EPT, p. 133.

preciadas, tendendo ... a ser substituídas por “órgãos coercitivos do Estado”. O “totalitarismo”, assim, é mero corolário da tese.

Da tese principal, LK deduz outras supostas patologias do pensamento de Marx, às quais quer emprestar corroboração empírica, afirma EPT, pelas experiências do *comunismo real*. (p. 134) Como é difícil distinguir a “administração das coisas do governo das pessoas”, e como a “administração da economia envolve comando sobre pessoas”, não há como diferenciar o comando político do econômico. Ademais, suprimido o lucro, toda a iniciativa econômica passa a depender do Estado, cujas tarefas se multiplicariam pela necessidade de administrar a economia. Equação que leva à conclusão subjacente às premissas, a saber: a perspectiva marxista de homem unificado mais provavelmente “gera o crescimento incontrolável de uma burocracia quase onipotente”. LK agrega a isto um argumento aparentemente fulminante: “a abolição das classes não garante o fim do choque de interesses privados”¹¹. A soma destas razões demonstraria, enfim, que a “restauração da perfeita unidade de vida pessoal e vida comunitária”, presumidamente defendida por Marx, é um mito. Resultado que contém um preceito encantador para a sociedade do capital: sendo todo projeto de futuro um mito irrealizável, deixe as coisas como estão. Ou seja: deixe o interesse privado cultivar as maravilhas da sociedade capitalista. Pois o “sonho (do homem unificado) não pode devir real, exceto na forma cruel de despotismo”. (p. 132)

Para refutar tais conclusões, EPT submete o argumento de LK a uma penetrante crítica imanente. Refere-se, primeiro, à conclusão de que, para um historicismo que

leva em conta somente o que está efetivamente dado no material histórico, a história é inexoravelmente ininteligível, totalmente opaca, [de modo que] o “entendimento” [visto como significância valorada em lugar de reconstrução de um processo natural /EPT] deve se impor ao conhecimento como

¹¹ LK, que pretende demonstrar o caráter anti-histórico do pensamento de Marx, distrai-se e não se dá conta que converte os “interesses privados” em categoria anistórica. O interesse privado originário pressupõe o indivíduo privado (isolado, independente etc.) originário, este mito conato do pensamento liberal. E já que LK, anti-histórico, acusa Marx de anti-histórico, vale examinar o que Marx pensa dos “interesses privados”: “A moral da história [história liberal, segundo a qual cada um, perseguindo seu interesse privado, promove o interesse geral /MD] reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução destas condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, bem como a forma e os meios de sua efetivação, estão dados por condições sociais independentes de todos”. (Marx, 1976(b): 89)

regra hermenêutica”, [i.e., como uma regra de interpretação imposta pelo sujeito/EPT]. (p. 135)

EPT observa que aqui estão envolvidas questões difíceis e técnicas, já que incluem o que se compreende por *processo* social ou histórico,

[processo em que], no curso efetivo de investigações empíricas, pode-se observar seqüências de causa e efeito, e no qual é possível mostrar que regularidades de comportamento, de formação institucional e de expressão cultural ocorreram na vida social. (ibid.)

A própria formulação da questão, entretanto, levanta outras tantas, como, p. ex., as relativas à noção de processo e de causalidade. Quanto a estas, EPT assinala que lhe parece legítimo dá-las por resolvidas, porque LK, assim como ele, admite sua existência objetiva, visto que em seus textos emprega expressões do tipo “tendência real no processo histórico”. Apesar disso, em um aparente paradoxo, sublinha EPT, LK se recusa a dignificar a descrição do processo histórico como “entendimento”. E isto porque, para ele, a história sem a atribuição de significância pelo observador é um processo natural similar à “evolução do sistema estelar e, portanto, incapaz de ser entendido”. (ibid.)

EPT toma esta analogia com o sistema estelar e desmonta por completo a construção de LK. Inicia pelo óbvio: estrelas não são criaturas conscientes, não possuem os atributos de agentes morais ou de seres racionais. Caso os possuíssem, até o observador mais neutro estaria exposto a evidências que o fariam perceber que uma descrição coerente da evolução do sistema estelar não poderia ser assimilada ao que em geral se entende por processo natural. Diante de tais evidências, afirma EPT, ao observador não passaria despercebido que as intenções de certos atores estelares são antagônicas em relação às intenções de outros, que certos significados predominam sobre outros, que certos significados desaparecem “no espaço interestelar”. Sendo as significações dos agentes estelares sobre sua própria evolução uma propriedade objetiva da realidade estelar, teria o observador de incluí-las em sua “explicação”. Com isso, nota EPT, a “explicação” se converteria em “entendimento”: não seria mais a descrição de um processo natural, mas de um processo que inclui as significâncias valoradas dos agentes.

As premissas da analogia são até aqui: um sistema estelar composto de estrelas com atributos morais e racionais e um observador não-estelar imparcial. Em tal caso, mesmo admitindo que os significados são momentos objetivos do sistema, a explicação da evolução do sistema (e de seus significados) pode ser inteiramente elaborada, sublinha EPT, com base nos significados do próprio sistema. Ou seja, o

observador não precisa tomar partido das significâncias que as estrelas atribuem a si mesmas. Se, ao contrário, o observador assume uma atitude partidária, se “perfilha os significados daquele sol e despreza as intenções daquele planeta, estará projetando *na* história seus próprios critérios de inteligibilidade”. (p. 136)

Mas a suposição de um observador extra-estelar evidencia os insuperáveis problemas da analogia com sistema estelar. De fato, a menos que se postule a hipótese absurda de um observador existindo fora da realidade, tem-se de admitir que “a mente e a sensibilidade do investigador, independente da atitude que adote, são elas próprias produto do mesmo processo de evolução que ele investiga”. Vale dizer, tudo o que é – todos os seus atributos, incluindo sua capacidade de avaliar e julgar –, sendo resultado do próprio processo, constitui uma das possibilidades evolutivas do processo que se efetivou. O mesmo vale para os próprios significados que o investigador possa atribuir à evolução da qual é resultado: são significados que a própria evolução faculta e necessita. (Porque, recorde-se, o movimento do sistema está predicado a agentes estelares que, como agentes, têm de significar o mundo). Em suma, os diferentes agentes com suas distintas concepções (significações) expressam as possibilidades evolutivas do sistema. Por isto, mesmo que o investigador estelar consiga

contorcer a sua consciência em um estado extra-estelar [...] ainda assim ele se ilude, porque ele só demonstra que uma das possibilidades no processo do qual a sua consciência é um resultado é precisamente que sua própria evolução possa ser vista desta maneira. (ibid)

Apesar das aparências, adverte EPT, as duas atitudes envolvem uma atribuição de significado à história. Pois não é verdade que a noção de progresso atribui um valor à história que ela não possui e, por contraste, a negação da noção de progresso não atribui valor. Ambas, afirmação e negação, estão fundadas nas experiências facultadas pelos distintos momentos do processo. Nos dois casos a projeção é uma “notação de valor que é parte das possibilidades fornecidas [ao observador] por aquela história”. (p. 137)

EPT ilustra historicamente esta objetividade da própria atribuição de significado. Recorda que no século XIX, em presença da inovação tecnológica acelerada e da ascendente democracia burguesa, era fácil para os pensadores da Europa Ocidental advogar a idéia de progresso; em meados do século XX, com a guerra, o terror, o fascismo e, na seqüência, a *Realpolitik* focalizada no aparato estatal, era natural emergir a idéia de *devalued process*. Ilustração que talvez se aplique ainda mais para as concepções teóricas das últimas décadas. Com o desaparecimento patético do “socialismo real”, interpretado popperianamente como falseamento

da idéia de socialismo, parece natural a rejeição de toda metanarrativa”, da idéia de conhecimento objetivo.

Até aqui acompanhamos o argumento de EPT. Mas neste ponto a análise do autor parece implicar uma distância intransponível entre processos naturais e sociais e, em conseqüência, entre os modos de seu conhecimento. Segundo ele, no caso do processo natural sequer se coloca a questão da significância valorada. Na história, ao contrário, ela se põe compulsivamente. E isto, não só por causa de seu objeto (seres conscientes e valorantes [*valuing*]), mas porque o observador por sua própria natureza intelectual e moral é uma criatura dessas compulsões. Negar significância à história não é adotar uma postura “neutra”, científica, extra-histórica: ‘é fazer um tipo particular de declaração de valor’¹². (ibid.)

Se o interpretamos corretamente, parece claro que o argumento de EPT exhibe aqui um equívoco que, de um lado, obscurece em lugar de esclarecer o ponto investigado e, de outro, está em flagrante contradição com as inferências feitas por ele logo adiante. Para indicar tal equívoco, é preciso recordar que antes EPT procurou demonstrar a objetividade das distintas significações (teóricas ou não) que os sujeitos formam sobre o seu mundo (incluindo estruturas, processos, relações etc.). E acrescentou: os sujeitos significam compulsivamente. E o fazem simplesmente porque seu agir é teleológico, intencional. Pôr uma finalidade e agir em conformidade pressupõe, evidentemente, uma figuração do mundo.

Desta particularidade do agir humano EPT parece subentender que os processos sociais, ao contrário dos naturais, são dotados de significação. Estruturas, processos, relações etc. sociais teriam esta propriedade porque, por um lado, são constituídos pela ação de sujeitos conscientes e valorantes [*valuing*] e, por outro, são “observados” por sujeitos que valoram compulsivamente. Assim formulado o problema, parece existir uma diferença absoluta entre processos naturais e sociais. Os naturais, porque se movem em si mesmos, sem o concurso da consciência, são objetivos, i. é, não têm finalidade em si mesmos; os sociais, por contraste, porque produzidos por agires intencionais, além de objetivos, são teleológicos.

Como vimos, o argumento de EPT visa criticar a concepção de LK, segundo a qual só o conhecimento dos processos naturais é objetivo, porque o conhecimento dos processos históricos (leia-se sociais) pressupõe uma interpretação do observador. Hoje em dia, porém, com a difusão das idéias de Kuhn e de Lakatos, p. ex., ninguém mais alimenta a ilusão, subjacente à concepção de LK, de que as ciências naturais são *positivas*, livres de juízo e, por conseguinte, não envolvem a interpretação do cientista. Por isso, não é necessário nos estendermos sobre isso. O

¹² A afirmação entre aspas simples, reproduzida por EPT, é do artigo “Determinism and Responsibility”. In: Kolakowski, L. (1969). *Marxism and Beyond*: London: Pall Mall P.

problema é que EPT, para refutar LK, em lugar de criticar aquela ilusão de extração positivista, concentra-se nas diferenças ontológicas entre sociedade e natureza para, a partir daí, examinar os modos distintos de conhecimento que cada realidade admite. Mas é justamente ao tentar estabelecer aquelas diferenças que, em nossa opinião, EPT se equivoca.

Pode-se demonstrar o equívoco recorrendo a seu próprio argumento. Viu-se que para EPT todas as significações dos sujeitos são objetivas, i. é, são possibilidades interpretativas que resultam do próprio processo (de evolução social). Tem-se, assim, que a plausibilidade de interpretações alternativas é parte do próprio processo. Deste modo, se os sujeitos agem baseados em interpretações sobre a sua realidade que podem ser diferentes, segue-se que o processo como um todo, resultado de infinitos agires deste tipo, não é teleológico. Em outras palavras, apesar de produto da prática social baseada em significações, em valorações, a totalidade do processo não é realização de nenhum desígnio ou finalidade. Neste sentido, a sua objetividade, com as devidas qualificações, é similar à objetividade dos processos naturais¹³.

Por não ter conseguido estabelecer a peculiaridade do processo social em relação ao natural, EPT considera infeliz qualquer analogia entre eles, quando, na verdade, a analogia pode ser fecunda caso seu emprego não dissolva as diferenças dos dois domínios. No entanto, tem razão quando, referindo-se ao sistema estelar do qual tinha partido, repudia a metáfora do “observador extra-histórico, examinando a história como se ela fosse um fenômeno não-humano”. Esta metáfora, que expressa a injunção positivista de neutralidade axiológica, deve ser repudiada igualmente na “observação” dos processos naturais, porque estes últimos também não podem ser objeto de um absurdo observador extra-humano. Por conseguinte, é exatamente porque os processos natural e social são objetivos e, em geral, existem independentemente das significações que lhes são apensadas, que o conhecimento objetivo nos dois domínios é possível. Formulação a que chega também EPT, apesar do equívoco acima apontado:

podemos alcançar a objetividade; o que não podemos alcançar é uma objetividade extra-humana, interestelar, que seria assim extra-sensorial, extramoral e extra-racional. O historiador pode escolher entre valores, mas não pode escolher ser sem valores, pois não pode escolher sentar em algum lugar fora dos portões de sua própria natureza humana historicamente dada. (p. 137)

Com tais considerações, EPT conclui o primeiro passo de sua crítica à LK. O passo seguinte inicia com a pergunta: tem razão LK ao afirmar que qualquer

¹³ Para uma extensa análise destas questões, ver Lukács (1984) e Bhaskar (1986).

interpretação que oferece significância universal à história humana tem de “presupor uma *potência* não-empírica que efetiva a si mesma, mas que se situa fora da história e, portanto, *não pode ser inferida ou deduzida do conhecimento histórico*”? (p. 132-33) Para respondê-la, EPT toma a afirmação de LK de que as construções teóricas de Husserl, Hegel e Marx apresentam uma “coincidência fundamental”, i. é, os três pensadores não escreviam sobre a história, mas a autobiografia do espírito. Tal declaração, afirma EPT, é inteiramente absurda. E absurda porque não há como nivelar, em termos de conhecimento histórico, autores como Marx e Hegel, com Husserl, cuja familiaridade com o material histórico era confessadamente insipiente. Portanto, é possível dizer que os escritos históricos de Husserl narravam de fato a autobiografia do espírito. No caso, como mostra EPT, o espírito europeu em que todos os outros grupos humanos se miravam, em que desejavam se transformar. Comparar este tipo de projeção de valores na história, quase pueril, com pensadores do porte de Hegel e Marx, pensadores que, a despeito das objeções que se possa fazer às suas construções teóricas, possuíam inegavelmente um vasto domínio do material histórico, é simplesmente risível. (p. 138-40)

Não sendo possível, exceto nas ficções positivistas, apreender “fatos” históricos sem conceitos, a evidência histórica é sempre apreendida por meio de conceitos. Mas admitir que “o conceito deve ser trazido à história”, sustenta EPT, não equivale a defender que os conceitos *constroem* a história. Pois os conceitos devem sempre ser confrontados com a evidência histórica. Qualidade que diferencia Hegel e Marx de Husserl, em cuja construção teórica a projeção de valor na história simplesmente despreza toda evidência histórica. De fato,

[em Hegel, há uma] tensão complexa (mas decrescente) entre a atribuição do ideal e a investigação do efetivo, em que, todavia, o ideal sempre mantém a primazia sobre o efetivo e nunca pode ser reformado inteiramente pela autocrítica empírica. Em Marx, ... cujo engajamento com a evidência foi heróico... é empregado um método histórico em que há uma interação dialética contínua entre conceito e efetividade – a seleção conceitual da evidência, a organização estrutural dos dados e, em seguida, a ruptura e remodelação de conceitos e estruturas do ponto de vista da crítica que a investigação empírica ulterior suscita. (p. 139)

Em uma palavra, é totalmente infundado o *expediente empírico* usado por LK para corroborar a sua tese de que nenhum conhecimento pode ser inferido da evidência histórica. Na obra de Marx não há vestígio de qualquer *eidós* pré-histórico. Ao contrário, a afirmação de que o conhecimento objetivo da sociedade, suas estruturas e processos, pode ser apreendido da evidência fornecida pela

própria história está associada a uma historicidade radical que engloba o próprio conhecimento, visto sempre como “aproximado e relativo ao ponto da história em que se situa o observador”. Porém, deste caráter aproximado e relativo de todo conhecimento, não infere, como quer LK, que ele é uma construção inteiramente artificial e subjetiva. Hoje, talvez mais do que ao tempo em que escrevia EPT, estamos habituados a este novo tipo de idealismo. Novo porque, diferenciando-se de seus predecessores, não comete a ingenuidade de sustentar que as construções teóricas nada mais são a expressão sistematizada de nossas impressões. Admite, como o faz LK, que as construções teóricas são ficções sobre o mundo, “malhas de creanças” tecidas com impressões e especulações. A partir daí, respeitando os trâmites da lógica, pode deduzir a *equiparação de todas as construções teóricas*. Esta é a lógica do argumento de LK e o fundamento teórico de sua apostasia. É justamente contra este tipo de dedução que se dirige a crítica de EPT, como ilustra a seguinte passagem:

[mesmo aceitando] (...) que a significância valorada não resulta da própria evidência histórica, mas de uma atribuição feita pelo observador, não é verdade que qualquer tipo de significância que qualquer um decide atribuir é tão “boa” quanto qualquer outra. É preciso distinguir as atribuições de um neófito (...) e a ininterrupta submissão daquela atribuição à crítica histórica. Ofereço Husserl como um exemplo do primeiro caso, e Marx do segundo. (p. 141)

Aspiração socialista: projeção na história ou possibilidade da história?

Seria impossível apresentar aqui uma síntese da terceira etapa da crítica de EPT a LK. Porém, para os propósitos é fundamental ao menos indicar como ele completa a crítica aos dois pressupostos do argumento de LK. O primeiro, como vimos, mantém que a evidência histórica não permite qualquer conhecimento objetivo; o segundo, derivado do anterior, postula que qualquer pensador que pretende oferecer uma “significância universal à história humana” tem de pressupor uma *potentia* originária, não-empírica, anti-histórica – cuja ilustração mais emblemática seria oferecida por Marx. A nosso ver, a crítica de EPT a esta concepção não poderia ser mais atual, tendo em vista o predomínio absoluto da idéia de que não é possível pensar o futuro fora da sociabilidade do capital, cujos traços mais salientes pudemos expor acima com base em P. Anderson.

Se o fundamento teórico de LK se apóia na afirmação de que Marx postula uma essência humana anterior à história, EPT retruca assinalando que esta questão tem que ser discutida com referência à evidência histórica. E, como a presumida essência humana não-histórica pressuposta por Marx aparece realizada na socie-

dade comunista, este mito soteriológico, salvacionista, que repõe, por assim dizer, a unidade entre indivíduo e sociedade, a tese de LK se resolve na seguinte questão: a aspiração socialista ou comunista, que o pensamento de Marx arma teoricamente, é uma aspiração objetiva ou é uma “projeção” na história daquela essência originária inicialmente pressuposta?

Da análise de EPT, examinamos aqui unicamente as respostas que se pode dar a tal questão com base no fato de que os sujeitos humanos são agentes morais e racionais. Como agentes morais, decidem entre o bom e o mau, o apreciável e o desprezível, entre o desejável e o indesejável. Enfim, são sujeitos que valoram. Como agentes racionais, decidem entre o possível e o impossível, o realizável e o irrealizável. Enfim, examinam as possibilidades objetivas de alcançar o desejável. Se, ademais, admitimos que no domínio social as próprias valorações, assim como capacidade de analisar as condições de realização do desejável, são históricas como todo o resto, podemos recordar algo que já fora enfatizado por EPT: por um lado, as alternativas com as quais, em dado momento, os sujeitos se defrontam, e que exigem sua decisão, são alternativas objetivas do próprio desenvolvimento da sociedade, e, por outro, as significações por meio das quais os sujeitos interpretam estas alternativas são identicamente objetivas, produtos de sua própria evolução.

Sendo assim, indaga EPT: a aspiração socialista é a projeção de uma essência humana ahistórica ou é uma aspiração “empírica” que é produto da própria evolução da sociedade? Ou, formulado em termos da categoria do estranhamento de Marx: a aspiração (comunista) de que os sujeitos humanos possam vir a reconhecer a sua força social como sua própria força é a projeção de uma essência humana anterior e fora da história ou é a intuição ou (re)conhecimento desta força que se objetiva empiricamente na história e aparece como coisa que confronta e subjuga os sujeitos?

A resposta, afirma EPT, só pode ser analisada tendo presente a descoberta, feita por Marx, do modo de produção capitalista como sistema, o que inclui a “descoberta da luta de classes, de suas características formações ideológicas e morais e de sua contradição imanente”. Este modo de produção, como qualquer outro, abre possibilidades objetivas para a “natureza humana”. Tais possibilidades, por mais que pareçam ilimitadas, “são limitadas pelo gênero, capitalismo”. Por isso, no capitalismo a realização da “natureza humana” aparece de maneira contraditória: é ao mesmo tempo ilimitada e limitada. É ilimitada pela força produtiva do trabalho social desenvolvido sob a lógica do capital. É limitada porque é constrangida pela forma capitalista. As duas tendências, bem como as aspirações que ativam, são tendências empíricas produzidas pela própria evolução da sociedade. Tanto a aspiração inatingível de eliminar política ou administrativamente as

contradições do capitalismo, como a aspiração de eliminar tais contradições pela transcendência da forma capitalista. Em síntese, reformar ou transformar, com as antitéticas significações do mundo que subentendem, são possibilidades empíricas, objetivas. Nem por isso, como dissemos, são equivalentes. Pois admitida a objetividade do processo histórico, as significações que não o apreendem adequadamente frustram os sujeitos humanos como agentes morais e racionais.

DUAYER, Mário. Concepção de história e apostasias de esquerda. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.22, 2006, p.109-131.

RESUMO: Este artigo focaliza uma obra pouco comentada de E. P. Thompson. No referido trabalho, *An Open Letter to Leszek Kolakowski*, ao analisar as metamorfoses do pensamento do dissidente comunista polonês Leszek Kolakowski, o seu gradual afastamento da tradição marxista até a total apostasia, e localizar na concepção de história o eixo teórico de tal inflexão, o marxista britânico pôde antecipar e criticar, investigando este caso exemplar, o fundamento teórico substantivo das correntes de pensamento que, a partir dos anos 70, combatem o pensamento marxista a pretexto da luta contra toda metanarrativa.

Palavras-chave: História; Marxismo; Objetividade; Relativismo.

Conception of history and left apostasies

ABSTRACT: This paper focuses on a greatly neglected work by E. R Thompson - *An Open Letter to Leszek Kolakowski*. In this writing E. P. Thompson examines the metamorphoses of the thought of the Polish philosopher. Analyzing the gradual distancing of the former communist dissident from the Marxist tradition up to the complete apostasy and locating this turn on the conception of history, the British marxist was able to foresee and criticize, on the basis of this archetypal instance, the substantive theoretical foundation of those schools of thought that since the 70s have been engaged in a struggle against marxist thought under the guise of a fight against all metanarratives.

Keywords: Marxism; History; Objectivity; Relativism.