

- Pós-modernidade - Fundamentos e Crítica



2015

Bloco 1 – A bases do pensamento pós moderno

Ideologia Alemã – Karl Marx

Por fim, toda essa asneira sobre a vocação na lógica egoísta tem, por sua vez, a vocação de tornar possível que o olhar do Santo penetre nas coisas, capacitando-o a destruí-las sem nem mesmo necessitar tocá-las. Portanto, por exemplo, trabalho, vida de negócios etc. são considerados por Este ou por Aquele como sua vocação. Desse modo, eles se tornam o trabalho sa- grado, a vida de negócios sagrada, o Sagrado. O verdadeiro egoísta não os considera como vocação; com isso, ele dissolveu o trabalho sagrado e a vida de negócios sagrada. Assim, eles continuam a ser o que são e ele continua a ser o que era. Nem lhe ocorre investigar se o trabalho, a vida de negócios etc., esses modos de existência dos indivíduos, não levam necessariamente, segundo o seu conteúdo e seus processos reais, às representações ideológicas que ele combate – isto é, no caso dele: canoniza – como essências autônomas. Assim como São Sancho canoniza o comunismo apenas para mais tarde, na associação, poder melhor trazer ao homem, como sua “própria invenção”, a representação sagrada que ele tem dele, assim também ele vocifera contra “vocação, determinação, missão” unicamente para reproduzi-las como impe- rativo categórico em todo o seu livro. Sempre que surgem dificuldades, Sancho as parte ao meio com um desses imperativos categóricos: “Valoriza-Te”, “Conhecei-Vos outra vez”, “Tornai-vos Cada Um de Vós um Eu onipotente” etc. Sobre o imperativo categórico, ver a “Associação”; sobre “vocação” etc., ver a “Autofruição”.

Até aqui, enumeramos apenas as principais proezas lógicas das quais São Sancho se serve para canonizar o mundo existente e, desse modo, criticá-lo e consumi-lo. Ele consome, de fato, apenas o Sagrado no mundo, sem sequer tocar no mundo ele mesmo. É óbvio que, em consequência, ele tem de se comportar, na prática, de forma totalmente conservadora. Se ele quisesse criticar, a crítica profana começaria justamente onde acaba a eventual aura de santidade. Quanto mais a forma normal de intercâmbio da sociedade e, com isso, as condições da classe dominante desenvolvem sua oposição às forças produtivas progressistas, quanto mais cresce, em decorrência, a discórdia na própria classe dominante e entre esta e a classe dominada, é claro que tanto mais inautêntica se torna a consciência que originalmente correspondia a essa forma de intercâmbio, isto é, ela cessa de ser a consciência que corresponde a ela, e tanto mais as representações sobre essas relações de intercâmbio que vinham sendo transmitidas, representações essas em que os interesses pessoais reais etc. são declarados como universais, descambam te, para a para meras frases de efeito idealizadoras, para a ilusão conscien hipocrisia proposital. Porém, quanto mais elas são desmentidas pela vida e quanto menos valem para a própria consciência, tanto mais resolutamente são afirmadas, tanto mais hipócrita, moralista e santa se torna a linguagem da sociedade normal em questão. Quanto mais hipócrita se torna essa so- ciedade, tanto mais fácil é para um homem crédulo como Sancho descobrir em toda parte a representação do Sagrado, do Ideal. Da hipocrisia geral da sociedade ele, o crédulo, pode abstrair a fé universal no Sagrado, o do- mínio do Sagrado, e até mesmo provê-la de um pedestal na forma deste Sagrado. Ele é o dupe por essa hipocrisia, da qual ele deveria ter deduzido exatamente o contrário.

Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico – Friedrich Engels

Cap. 1

Os grandes homens que, na França, iluminaram os cérebros para a revolução que se havia de desencadear, adotaram uma atitude resolutamente revolucionária. Não reconheciam autoridade exterior de nenhuma espécie. A religião, a concepção da natureza, a sociedade, a ordem estatal: tudo eles submetiam à crítica mais impiedosa; tudo quanto existia devia justificar os títulos de sua existência ante o foro da razão, ou renunciar a continuar existindo. A tudo se aplicava como rasoura única a razão pensante. Era a época em que, segundo Hegel, "o mundo girava sobre a cabeça", primeiro no sentido de que a cabeça humana e os princípios estabelecidos por sua especulação reclamavam o direito de ser acatados como base de todos os atos humanos e toda relação social, e logo também, no sentido mais amplo de que a realidade que não se ajustava a essas conclusões se via subvertida, de fato, desde os alicerces até à cumieira. Todas as formas anteriores de sociedade e de Estado, todas as leis tradicionais, foram atiradas no monturo como irracionais; até então o mundo se deixara governar por puros preconceitos; todo o passado não merecia senão comiseração e desprezo, só agora despontava a aurora, o reino da razão; daqui por diante a superstição, a injustiça, o privilégio e a opressão seriam substituídos pela verdade eterna, pela eterna justiça, pela igualdade baseada na natureza e pelos direitos Inalienáveis do homem.

Já sabemos, hoje, que esse império da razão não era mais que o império idealizado pela burguesia; que a justiça eterna tomou corpo na justiça burguesa; que a igualdade se reduziu à igualdade burguesa em face da lei; que como um dos direitos mais essenciais do homem foi proclamada a propriedade burguesa; e que o Estado da razão, o "contrato social" de Rousseau, pisou e somente podia pisar o terreno da realidade, convertido na república democrática burguesa. Os grandes pensadores do século XVIII, como todos os seus Predecessores, não podiam romper as fronteiras que sua própria época lhes impunha.

Mas, ao lado do antagonismo entre a nobreza feudal e a burguesia, que se erigia em representante de todo o resto da sociedade, mantinha-se de pé o antagonismo geral entre exploradores e explorados, entre ricos gozadores e pobres que trabalhavam. E esse fato exatamente é que permitia aos representantes da burguesia arrogar-se a representação, não de uma classe determinada, mas de toda a humanidade sofredora. Mais ainda: desde o momento mesmo em que nasceu, a burguesia conduzia em suas entranhas sua própria antítese, pois os capitalistas não podem existir sem os operários assalariados, e na mesma proporção em que os mestres de ofícios das corporações medievais se convertiam em burgueses modernos, os oficiais e os jornaleiros não agremiados transformavam-se em proletários. E se, em termos gerais, a burguesia podia arrogar-se o direito de representar, em suas lutas com a nobreza, além dos seus Interesses, os das diferentes classes trabalhadoras da época, ao lado de todo grande movimento burguês que se desatava, eclodiam movimentos independentes daquela classe que era o precedente mais ou menos desenvolvido do proletariado moderno. Tal foi na época da Reforma e das guerras camponesas na Alemanha. a tendência dos anabatistas e de Thomas Münzer; na grande Revolução Inglesa, os "levellers", e na Revolução Francesa, Babeuf. Essas sublevações revolucionárias de uma classe incipiente são acompanhadas, por sua vez, pelas correspondentes manifestações teóricas: nos séculos XVI e XVII aparecem as descrições utópicas de um regime ideal da sociedade; no século XVIII, teorias já abertamente comunistas, como as de Morelly e Mably. A reivindicação da igualdade não se limitava aos direitos políticos, mas se estendia às condições sociais de vida de cada indivíduo; já não se tratava de abolir os privilégios de classe, mas de destruir as próprias diferenças de classe. Um comunismo ascético, ao modo espartano, que renunciava a todos os gozos da vida: tal foi a primeira forma de manifestação da nova teoria. Mais tarde vieram os três grandes utopistas: Saint-Simon, em que a tendência continua ainda a se afirmar, até certo ponto, junto à tendência proletária; Fourier e Owen, este último, num país onde a produção capitalista estava mais desenvolvida e sob a impressão engendrada por ela, expondo em forma sistemática uma série de medidas orientadas no sentido de abolir as diferenças de classe, em relação direta com o materialismo francês.

Traço comum aos três é que não atuavam como representantes dos interesses do proletariado, que entretanto surgira como um produto histórico. Da mesma maneira que os enciclopedistas, não se propõem emancipar primeiramente uma classe determinada, mas, de chofre, toda a humanidade. E assim como eles, pretendem instaurar o império da razão e da justiça eterna. Mas entre o seu império e o dos enciclopedistas medeia um abismo. Também o mundo burguês, instaurado segundo os princípios dos enciclopedistas, é Injusto e irracional e

merece, portanto, ser jogado entre os trastes inservíveis, tanto quanto o feudalismo e as formas sociais que o antecederam. Se até agora a verdadeira razão e a verdadeira justiça não governaram o mundo é simplesmente porque ninguém soube penetrar devidamente nelas. Faltava o homem genial, que agora se ergue ante a humanidade com a verdade, por fim descoberta. O fato de que esse homem tenha aparecido agora, e não antes, o fato de que a verdade tenha sido por fim descoberta agora, e não antes, não é, segundo eles, um acontecimento inevitável, imposto pela concatenação do desenvolvimento histórico, e sim porque o simples acaso assim o quis. Poderia ter aparecido quinhentos anos antes, poupando assim à humanidade quinhentos anos de erros, de lutas e de sofrimentos.

Vimos como os filósofos franceses do século XVIII, que abriram o caminho à revolução, apelavam para a razão como o juiz único de tudo o que existe. Pretendia-se instaurar um Estado racional, uma sociedade ajustada à razão, e tudo quanto contradissesse a razão eterna deveria ser rechaçado sem nenhuma piedade. Vimos também que, em realidade, essa razão não era mais que o senso comum do homem idealizado da classe média que, precisamente então, se convertia em burguês. Por isso, quando a Revolução Francesa empreendeu a construção dessa sociedade e desse Estado da razão, redundou que as novas instituições, por mais racionais que fossem em comparação com as antigas, distavam bastante da razão absoluta. O Estado da razão falira completamente. O contrato social de Rousseau tomara corpo na época do terror, e a burguesia, perdia a fé em sua própria habilidade política, refugiou-se, primeiro na corrupção do Diretório e, por último, sob a égide do despotismo napoleônico. A prometida paz eterna convertera-se numa interminável guerra de conquistas. Tampouco teve melhor sorte a sociedade da razão. O antagonismo entre pobres e ricos, longe de dissolver-se no bem-estar geral, aguçara-se com o desaparecimento dos privilégios das corporações e outros, que estendiam uma ponte sobre ele, e os estabelecimentos eclesiásticos de beneficência, que o atenuavam. A "liberação da propriedade" dos entraves feudais, que agora se convertia em realidade, vinha a ser para o pequeno burguês e o pequeno camponês a liberdade de vender a esses mesmos poderosos senhores sua pequena propriedade, esgotada pela esmagadora concorrência do grande capital e da grande propriedade latifundiária; com o que se transformava na "liberação" do pequeno burguês e do pequeno camponês de toda propriedade. O ascenso da indústria sobre bases capitalistas converteu a pobreza e a miséria das massas trabalhadoras em condição de vida da sociedade. O pagamento à vista transformava-se, cada vez mais, segundo a expressão de Carlyle, no único elo que unia a sociedade. A estatística criminal crescia de ano para ano. Os vícios feudais, que até então eram exibidos impudicamente, à luz do dia, não desapareceram, mas se recolheram, por um momento, um pouco ao fundo do cenário; em troca, floresciam exuberantemente os vícios burgueses, até então superficialmente

ocultos. O comércio foi degenerando, cada vez mais, em trapaça. A "fraternidade" do lema revolucionário tomou corpo nas deslealdades e na inveja da luta de concorrência. A opressão violenta cedeu lugar à corrupção, e a espada, como principal alavanca do poder social, foi substituída pelo dinheiro. O direito de pernada passou do senhor feudal ao fabricante burguês. A prostituição desenvolveu-se em proporções até então desconhecidas. O próprio casamento continuou sendo o que já era: a forma reconhecida pela lei, o manto com que se cobria a prostituição, completado ademais com uma abundância de adultérios. Numa palavra, comparadas com as brilhantes promessas dos pensadores, as Instituições sociais e políticas instauradas pelo "triunfo da razão" redundaram em tristes e decepcionantes caricaturas. Faltavam apenas os homens que pusessem em relevo o desengano, e esses homens surgiram nos primeiros anos do século XIX. Em 1802, vieram à luz as Cartas de Genebra de Saint-Simon; em 1808, Fourier publicou a sua primeira obra, embora as bases de sua teoria datassem já de 1799; a 1.º de janeiro de 1800, Robert Owen assumiu a direção da empresa de New Lanark.

No entanto, naquela época, o modo capitalista de produção, e com ele o antagonismo entre a burguesia e o proletariado, achava-se ainda muito pouco desenvolvido. A grande indústria, que acabava de nascer na Inglaterra, era ainda desconhecida na França. E só a grande indústria desenvolve, de uma parte, os conflitos que transformam numa necessidade imperiosa a subversão do modo de produção e a eliminação de seu caráter capitalista - conflitos que eclodem não só entre as classes engendradas por essa grande indústria, mas também entre as forças produtivas e as formas de distribuição por ela criadas - e, de outra parte, desenvolve também nessas gigantescas forças produtivas os meios para solucionar esses conflitos. Às vésperas do século XIX, os conflitos que brotavam da nova ordem social mal começavam a desenvolver-se, e menos ainda, naturalmente, os meios que levam à sua solução. Se as massas despossuídas de Paris conseguiram dominar por um momento o poder durante o regime de terror, e assim levar ao triunfo a revolução burguesa, inclusive contra a burguesia, foi só para demonstrar até que ponto era impossível manter por muito tempo esse poder nas condições da época. O proletariado, que apenas começava a destacar-se no seio das massas que nada possuem, como tronco de uma nova classe, totalmente incapaz ainda para desenvolver uma ação política própria, não representava mais que um estrato social oprimido, castigado, incapaz de valer-se por si mesmo. A ajuda, no melhor dos casos, tinha que vir de fora, do alto.

Essa situação histórica informa também as doutrinas dos fundadores do socialismo. Suas teorias incipientes não fazem mais do que refletir o estado incipiente da produção capitalista, a incipiente condição de classe. Pretendia-se

tirar da cabeça a solução dos problemas sociais, latentes ainda nas condições econômicas pouco desenvolvidas da época. A sociedade não encerrava senão males, que a razão pensante era chamada a remediar.

Tratava-se, por isso, de descobrir um sistema novo e mais perfeito de ordem social, para implantá-lo na sociedade vindo de fora, por meio da propaganda e, sendo possível, com o exemplo, mediante experiências que servissem de modelo. Esses novos sistemas sociais nasciam condenados a mover-se no reino da utopia; quanto mais detalhados e minuciosos fossem, mais tinham que degenerar em puras fantasias.

Assentado isso, não há por que nos determos nem um momento mais nesse aspecto, já definitivamente incorporado ao passado. Deixemos que os trapeiros literários revolvam solenemente nessas fantasias, que parecem hoje provocar o riso, para ressaltar sobre o fundo desse "cúmulo de disparates" a superioridade de seu raciocínio sereno. Quanto a nós, admiramos os germes geniais de idéias e as idéias geniais que brotam por toda parte sob essa envoltura de fantasia que os filisteus são incapazes de ver.

Saint-Simon era filho da grande Revolução Francesa, que estalou quando ele não contava ainda trinta anos. A Revolução foi o triunfo do terceiro estado, isto é, da grande massa ativa da nação, a cujo cargo corriam a produção e o comércio, sobre os estados até então ociosos e privilegiados da sociedade: a nobreza e o clero. Mas logo se viu que o triunfo do terceiro estado não era mais que o triunfo de uma parte muito pequena dele, a conquista do poder político pelo setor socialmente privilegiado dessa classe: a burguesia possuidora. Essa burguesia desenvolvia-se rapidamente já no processo da revolução, especulando com as terras confiscadas e logo vendidas da aristocracia e da Igreja, e lesando a nação por meio das verbas destinadas ao exército. Foi precisamente o governo desses negociatas que, sob o Diretório, levou à França e a Revolução à beira da ruína, dando com isso a Napoleão o pretexto para o golpe de Estado. Por isso, na idéia de Saint-Simon, o antagonismo entre o terceiro estado e os estados privilegiados da sociedade tomou a forma de um antagonismo entre "trabalhadores" e "ociosos". Os "ociosos" eram não só os antigos privilegiados, mas todos aqueles que viviam de suas rendas, sem intervir na produção nem no comércio. No conceito de "trabalhadores" não entravam somente os operários assalariados, mas também os fabricantes, os comerciantes e os banqueiros. Que os ociosos haviam perdido a capacidade para dirigir espiritualmente e governar politicamente era um fato Indisfarçável, selado em definitivo pela Revolução. E,

para Saint-Simon, as experiências da época do terror haviam demonstrado, por sua vez, que os descamisados não possuíam tampouco essa capacidade. Então, quem haveria de dirigir e governar? Segundo Saint-Simon, a ciência e a indústria, unidas por um novo laço religioso, um "novo cristianismo", forçosamente místico e rigorosamente hierárquico, chamado a restaurar a unidade das idéias religiosas, destruída desde a Reforma. Mas a ciência eram os sábios acadêmicos; e a indústria eram, em primeiro lugar, os burgueses ativos, os fabricantes, os comerciantes, os banqueiros. E embora esses burgueses tivessem de transformar-se numa espécie de funcionários públicos, de homens da confiança de toda a sociedade, sempre conservariam frente aos operários uma posição autoritária e economicamente privilegiada. Os banqueiros seriam os chamados em primeiro lugar para regular toda a produção social por meio de uma regulamentação do crédito. Esse modo de conceber correspondia perfeitamente a uma época em que a grande indústria, e com ela o antagonismo entre a burguesia e o proletariado, mal começava a despontar na França. Mas Saint-Simon insiste muito especialmente neste ponto: o que o preocupa, sempre e em primeiro lugar, é a sorte da "classe mais numerosa e mais pobre" da sociedade ("la classe la plus nombreuse et la plus pauvre").

Em suas Cartas de Genebra, Saint-Simon formula a tese de que "todos os homens devem trabalhar". Na mesma obra já se expressa a Idéia de que o reinado do terror era o governo das massas despossuídas. "Vede - grita-lhes - o que se passou na França quando vossos camaradas subiram ao poder: provocaram a fome". Mas conceber a Revolução Francesa como uma luta de classes, e não só entre a nobreza e a burguesia, mas entre a nobreza, a burguesia e os despossuídos, era, em 1802, uma descoberta verdadeiramente genial.

Em 1816, Saint-Simon declara que a política é a ciência da produção e prediz já a total absorção da política pela economia. E se aqui não faz senão aparecer em germe a idéia de que a situação econômica é a base das instituições políticas, proclama já claramente a transformação do governo político sobre os homens numa administração das coisas e na direção dos processos da produção, que não é senão a idéia da "abolição do Estado", que tanto alarde levanta ultimamente. E, elevando-se ao mesmo plano de superioridade sobre os seus contemporâneos, declara, em 1814, imediatamente, depois da entrada das tropas coligadas em Paris, e reitera em 1815, durante a Guerra dos Cem Dias, que a aliança da França com a Inglaterra e, em segundo lugar, a destes países com a Alemanha é a única garantia do desenvolvimento próspero e da paz na Europa. A fim de aconselhar aos franceses de 1815 uma aliança com os vencedores de Waterloo

era necessário possuir tanto valentia quanto capacidade para ver longe na história.

O que em Saint-Simon é amplitude genial de visão, que lhe permite conter já, em germe, quase todas as Idéias não estritamente econômicas dos socialistas posteriores, em Fourier é a crítica engenhosa autenticamente francesa, mas nem por isso menos profunda, das condições sociais existentes. Fourier pega a burguesia pela palavra, por seus inflamados profetas de antes e seus Interesseiros adutores de depois da revolução. Põe a nu, impiedosamente, a miséria material e moral do mundo burguês, e a compara com as fascinantes promessas dos velhos enciclopedistas, com a imagem que eles faziam da sociedade em que a razão reinaria sozinha, de uma civilização que faria felizes todos os homens e de uma ilimitada capacidade humana de perfeição. Desmascara as brilhantes frases dos ideólogos burgueses da época, demonstra como a essas frases grandiloquentes corresponde, por toda parte, a mais cruel das realidades e derrama sua sátira mordaz sobre esse ruidoso fracasso da fraseologia. Fourier não é apenas um crítico; seu espírito sempre jovial faz dele um satírico, um dos maiores satíricos de todos os tempos. A especulação criminosa desencadeada com o refluxo da onda revolucionária e o espírito mesquinho do comércio francês naqueles anos aparecem pintados em suas obras com traços magistrais e encantadores. Mas é ainda mais magistral nele a crítica das relações entre os sexos e da posição da mulher na sociedade burguesa. É ele o primeiro a proclamar que o grau de emancipação da mulher numa sociedade é o barômetro natural pelo qual se mede a emancipação geral. Contudo, onde mais sobressai Fourier é na maneira como concebe a história da sociedade. Fourier divide toda a história anterior em quatro fases ou etapas de desenvolvimento: o selvagismo, a barbárie, o patriarcado e a civilização, esta última fase coincidindo com o que chamamos hoje sociedade burguesa, isto é, com o regime social implantado desde o século XVI, e demonstra que a "ordem civilizada eleva a uma forma complexa, ambígua, equívoca e hipócrita todos aqueles vícios que a barbárie praticava em meio à maior simplicidade". Para ele a civilização move-se num "círculo vicioso", num ciclo de contradições, que reproduz constantemente sem poder superá-las, conseguindo sempre precisamente o contrário do que deseja ou alega querer conseguir. E assim nos encontramos, por exemplo, com o fato de que "na civilização, a pobreza brota da própria abundância". Como se vê, Fourier maneja a dialética com a mesma maestria de seu contemporâneo Hegel. Diante dos que enchem a boca falando da ilimitada capacidade humana de perfeição, põe em relevo, com Igual dialética, que toda fase histórica tem sua vertente ascensional, mas também sua ladeira descendente, e projeta essa concepção sobre o futuro de toda a humanidade. E assim como Kant Introduziu na ciência da natureza o desaparecimento futuro da Terra, Fourier introduz em seu estudo da história a idéia do futuro desaparecimento da humanidade.

Enquanto o vendaval da revolução varria o solo da França, desenvolvia-se na Inglaterra um processo revolucionário, mas tranqüilo, porém nem por isso menos poderoso. O vapor e as máquinas-ferramenta converteram a manufatura na grande indústria moderna, revolucionando com Isso todos os fundamentos da sociedade burguesa. O ritmo vagaroso do desenvolvimento do período da manufatura converteu-se num verdadeiro período de luta e embate da produção. Com uma velocidade cada vez mais acelerada, ia-se dando a divisão da sociedade em grandes capitalistas e proletários que nada possuem e, entre eles, em lugar da antiga classe média tranqüila e estável, uma massa Instável de artesãos e pequenos comerciantes, a parte mais flutuante da população, levava sua existência sem nenhuma segurança. O novo modo de produção apenas começava a galgar a vertente ascensional; era ainda o modo de produção normal, regular, o único possível, naquelas circunstâncias. E no entanto deu origem a toda uma série de graves calamidades sociais: amontoamento, nos bairros mais sórdidos das grandes cidades, de uma população arrancada do seu solo; dissolução de todos os laços tradicionais dos costumes, da submissão patriarcal e da família; prolongação abusiva do trabalho, que sobretudo entre as mulheres e as crianças assumia proporções aterradoras; desmoralização em massa da classe trabalhadora, lançada de súbito a condições de vida totalmente novas - do campo para a cidade, da agricultura para a indústria, de uma situação estável para outra contentemente variável e insegura. Em tais circunstâncias, ergue-se como reformador um fabricante de 29 anos, um homem cuja pureza quase infantil tocava às raias do sublime e que era, ao lado disso, um condutor de homens como poucos. Roberto Owen assimilara os ensinamentos dos filósofos materialistas do século XVIII, segundo os quais o caráter do homem é, de um lado, produto de sua organização Inata e, de outro, fruto das circunstâncias que envolvem o homem durante sua vida, sobretudo durante o período de seu desenvolvimento. A maioria dos homens de sua classe não via na revolução industrial senão caos e confusão, uma ocasião propícia para pescar no rio revolto e enriquecer depressa. Owen, porém, viu nela o terreno adequado para pôr em prática a sua tese favorita, Introduzindo ordem no caos. Já em Manchester, dirigindo uma fábrica de mais de 500 operários, tentara, não sem êxito, aplicar praticamente a sua teoria. De 1800 a 1829 orientou no mesmo sentido, embora com maior liberdade de iniciativa e com um êxito que lhe valeu fama na Europa, a grande fábrica de fios de algodão de New Lanark, na Escócia, da qual era sócio e gerente. Uma população operária que foi crescendo paulatinamente até 2 500 almas, recrutada a principio entre os elementos mais heterogêneos, a maioria dos quais muito desmoralizados, converteu-se em suas mãos numa colônia-modelo, na qual não se conheciam a embriaguez, a policia, os juizes de paz, os processos, os asilos para pobres nem a beneficência pública Para Isso bastou, tão somente, colocar seus operários em condições mais humanas de vida, consagrando um cuidado especial à educação da prole. Owen foi o criador dos jardins-de-infância, que funcionaram pela primeira vez em New Lanark. As

crianças eram enviadas às escolas desde os dois anos, e nelas se sentiam tão bem que só com dificuldade eram levadas para casa. Enquanto nas fábricas de seus concorrentes os operários trabalhavam treze e quatorze horas diárias, em New Lanark a jornada de trabalho era de dez horas e meia. Quando uma crise algodoeira obrigou o fechamento da fábrica por quatro meses, os operários de New Lanark, que ficaram sem trabalho, continuaram recebendo suas diárias Integrais. E contudo a empresa incrementara ao dobro o seu valor e rendeu a seus proprietários, até o último dia, enormes lucros.

Owen, entretanto, não estava satisfeito com o que conseguira. A existência que se propusera dar a seus operários distava muito ainda de ser, a seus olhos, uma existência digna de um ser humano. "Aqueles homens eram meus escravos". As circunstâncias relativamente favoráveis em que os colocara estavam ainda muito longe de permitir-lhes desenvolver racionalmente e em todos os aspectos o caráter e a inteligência, e muito menos desenvolver livremente suas energias. "E, contudo, a parte produtora daquela população de 2500 almas dava à sociedade uma soma de riqueza real que, apenas meio século antes, teria exigido o trabalho de 600 000 homens juntos. Eu me perguntava: onde vai parar a diferença entre a riqueza consumida por essas 2 500 pessoas e a que precisaria ser consumida pelas 600 000?" A resposta era clara: essa diferença era invertida em abonar os proprietários da empresa com 5 por cento de juros sobre o capital de instalação, ao qual vinham somar-se mais de 300 000 libras esterlinas de lucros. E o caso de New Lanark era, só que em proporções maiores, o de todas as fábricas da Inglaterra. "Sem essa nova fonte de riqueza criada pelas máquinas, teria sido impossível levar adiante as guerras travadas para derrubar Napoleão e manter de pé os princípios da sociedade aristocrática. E, no entanto, esse novo poder era obra da classe operária." (5) A ela deviam pertencer também, portanto, os seus frutos. As novas e gigantescas forças produtivas, que até ali só haviam servido para que alguns enriquecessem e as massas fossem escravizadas, lançavam, segundo Owen, as bases para uma reconstrução social e estavam fadadas a trabalhar somente para o bem-estar coletivo, como propriedade coletiva de todos os membros da sociedade.

Foi assim, por esse caminho puramente prático - resultado, por dizê-lo, dos cálculos de um homem de negócios que surgiu o comunismo oweniano, conservando sempre esse caráter prático Assim, em 1823, Owen propõe um sistema de colônias comunistas para combater a miséria reinante na Irlanda e apresenta, em apoio de sua proposta, um orçamento completo de despesas de instalação, desembolsos anuais e rendas prováveis. E assim também em seus planos definitivos da sociedade do futuro, os detalhes técnicos são calculados com um domínio tal da matéria, Incluindo até projetos, desenhos de frente, de

perfil e do alto que, uma vez aceito o método oweniano de reforma da sociedade, pouco se poderia objetar, mesmo um técnico experimentado, contra os pormenores de sua organização.

O avanço para o comunismo constitui um momento crucial na vida de Owen. Enquanto se limitara a atuar só como filantropo, não colhera senão riquezas, aplausos, honra e fama. Era o homem mais popular da Europa. Não só os homens de sua classe e posição social, mas também os governantes e os príncipes o escutavam e o aprovavam. No momento, porém, em que formulou suas teorias comunistas, virou-se a página. Eram precisamente três grandes obstáculos os que, segundo ele, se erguiam em seu caminho da reforma social: a propriedade privada, a religião e a forma atual do casamento. E não ignorava ao que se expunha atacando-os: à execração de toda a sociedade oficial e à perda de sua posição social. Mas isso não o deteve em seus ataques implacáveis contra aquelas instituições, e ocorreu o que ele previa. Desterrado pela sociedade oficial, ignorado completamente pela imprensa, arruinado por suas fracassadas experiências comunistas na América, às quais sacrificou toda a sua fortuna, dirigiu-se à classe operária, no seio da qual atuou ainda durante trinta anos. Todos os movimentos sociais, todos os progressos reais registrados na Inglaterra em interesse da classe trabalhadora, estão ligados ao nome de Owen. Assim, em 1819, depois de cinco anos de grandes esforços, conseguiu que fosse votada a primeira lei limitando o trabalho da mulher e da criança nas fábricas. Foi ele quem presidiu o primeiro congresso em que as trade-unions de toda a Inglaterra fundiram-se numa grande organização sindical única. E foi também ele quem criou, como medidas de transição, para que a sociedade pudesse organizar-se de maneira integralmente comunista, de um lado, as cooperativas de consumo e de produção - que serviram, pelo menos, para demonstrar na prática que o comerciante e o fabricante não são indispensáveis -, e de outro lado, os mercados operários, estabelecimentos de troca dos produtos do trabalho por meio de bonus de trabalho e cuja unidade é a hora de trabalho produzido; esses estabelecimentos tinham necessariamente que fracassar, mas se antecipam muito aos bancos proudhonianos de troca, diferenciando-se deles somente em que não pretendem ser a panacéia universal para todos os males sociais, mas pura e simplesmente um primeiro passo para uma transformação muito mais radical da sociedade.

As concepções dos utopistas dominaram durante muito tempo as idéias socialistas do século XIX, e em parte ainda hoje as dominam. Rendiam-lhes homenagens, até há muito pouco tempo, todos os socialistas franceses e Ingleses e a eles se deve também o incipiente comunismo alemão, incluindo Weitling. Para todos eles, o socialismo é a expressão da verdade absoluta, da

razão e da justiça, e é bastante revelá-lo para, graças à sua virtude, conquistar o mundo. E, como a verdade absoluta não está sujeita a condições de espaço e de tempo nem ao desenvolvimento histórico da humanidade, só o acaso pode decidir quando e onde essa descoberta se revelará. Acrescente-se a isso que a verdade absoluta, a razão e a justiça variam com os fundadores de cada escola; e como o caráter específico da verdade absoluta, da razão e da justiça está condicionado, por sua vez, em cada um deles, pela Inteligência pessoal, condições de vida, estado de cultura e disciplina mental, resulta que nesse conflito de verdades absolutas a única solução é que elas vão acomodando-se umas às outras. E, assim, era inevitável que surgisse uma espécie de socialismo eclético e medíocre, como o que, com efeito, continua imperando ainda nas cabeças da maior parte dos operários socialistas da França e da Inglaterra: uma mistura extraordinariamente variegada e cheia de matizes, compostas de desabafes críticos, princípios econômicos e as imagens sociais do futuro menos discutíveis dos diversos fundadores de seitas, mistura tanto mais fácil de compor quanto mais os ingredientes individuais iam perdendo, na torrente da discussão, os seus contornos sutis e agudos, como as pedras limadas pela corrente de um rio. Para converter o socialismo em ciência era necessário, antes de tudo, situá-lo no terreno da realidade.

Contra o pós modernismo – Alex Callinicos

Cap. 3

Marx, Nietzsche y Saint-Simon pueden ser considerados como los fundadores de tres de las maneras más influyentes de pensar la modernidad. Los tres toman como punto de partida la Ilustración, y los tres tienen una concepción distintiva de la época moderna inaugurada por la doble revolución industrial y política de fines del siglo XVIII. Saint-Simon heredó la concepción de la historia de Condorcet como "progreso de la mente humana", y considera que tal progreso asumía una forma concreta en la sociedad industrial, donde el conocimiento científico se convertiría en la base del poder social y los antagonismos de clase desaparecerían. Marx y Nietzsche eran también, a su manera, hijos de la Ilustración. Tanto la Ideologiekritik de Marx como la genealogía de Nietzsche representaron una prolongación de los esfuerzos de los philosophes por identificar las raíces sociales de la ideología.¹ No obstante, ni Marx ni Nietzsche compartieron la concepción de la historia propuesta por la Ilustración como un progreso continuo.

Marx, desde luego, no vio en la sociedad burguesa la realización de la razón, sino la última versión de la explotación de clase, que se distingue principalmente por su dinamismo tecnológico y por el surgimiento y consolidación del proletariado, aquella fuerza social capaz de abolir la sociedad de clases (ver sección 2.1). Nietzsche develó también una sucesión histórica de formas de dominación, pero negó la posibilidad de una sociedad donde no hubiera explotadores y explotados. Incluso la razón científica, que Marx había dirigido en contra de la burguesía para

decodificar las leyes del movimiento del capitalismo, se convirtió para Nietzsche en la encarnación de la voluntad de poder inherente a la vida orgánica. Saint-Simon pervive en los teóricos de la sociedad "industrial" y "postindustrial", particularmente en Parsons, Aron, Bell, Touraine y otros semejantes. La progenie de Marx es legión. Weber fue el más notable de los pensadores sociales influenciado por Nietzsche, pero el pensamiento de este último ha disfrutado de un extraordinario resurgimiento en la Francia de la postguerra y, en especial, dentro de aquel grupo de pensadores conocidos bajo el rótulo de postestructuralistas: Foucault, Derrida y Deleuze. En este capítulo nos ocuparemos de sus ideas, fundamentales para toda discusión acerca del postmodernismo. Habermas argumenta que la triple respuesta a la modernidad arriba descrita se origina en el colapso del sistema hegeliano. Pues fue Hegel quien "inauguró el discurso de la modernidad", cuyo tema es "el autocercioramiento crítico de la modernidad". Hegel comprendió el problema distintivo de la modernidad, su necesidad de autojustificación, debida al debilitamiento de las normas y modelos tradicionales ocasionado por la revolución del siglo XVIII (ver sección 2.1). Para Hegel, la modernidad se distingue por la forma en que "la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moralidad y el arte, se transforman en las respectivas encarnaciones del principio de subjetividad". Sin embargo, concibe la subjetividad como "una estructura de autorrelación" que se identifica, no con la persona individual y finita, sino con el Absoluto, cuyo autodesenvolvimiento subyace a la historia de la humanidad: la modernidad es aquella época en la cual el Absoluto alcanza la consciencia de sí mismo a través de la acción de los sujetos finitos. "Como conocimiento absoluto, la razón asume una forma tan abrumadora que no solamente soluciona el problema del autocercioramiento crítico de la modernidad, sino que lo soluciona excesivamente bien", afirma Habermas. La acción humana consciente que constituye el contenido de la historia se convierte, por la astucia de la razón, en el instrumento mediante el cual el Absoluto logra sus propósitos, con independencia de las intenciones de los agentes. Hegel establece así el modelo que habrán de seguir en lo sucesivo las discusiones acerca de la modernidad: Para el discurso filosófico de la modernidad sigue siendo determinante la referencia de la historia a la razón —lo mismo para bien que para mal—. Quien participa en este discurso —y en esto no ha cambiado nada hasta la fecha— hace un determinado uso de las expresiones "razón" o "racionalidad". No las utiliza ni conforme a reglas de juego ontológicas para caracterizar a Dios o al ente en su conjunto, ni conforme a reglas de juego empiristas para caracterizar disposiciones de los sujetos capaces de conocimiento y lenguaje. La razón no se considera ni como algo acabado, como una teleología objetiva que se manifestase en la naturaleza o en la historia, ni como una simple capacidad subjetiva. Sino que, más bien, los patrones estructurales inferidos de las evoluciones históricas proporcionan referencias cifradas a las sendas seguidas por procesos de formación inconclusos, interrumpidos, dirigidos en falso, que van más allá de la consciencia subjetiva del individuo particular. Habermas argumenta que el fracaso del intento hegeliano por descubrir la razón en la historia se origina en la crítica de los jóvenes hegelianos al Absoluto como algo que sanciona una continua explotación y opresión. "Seguimos siendo contemporáneos de los jóvenes hegelianos", y no sólo en el rechazo del idealismo absoluto, sino porque seguimos una de las tres sendas que se distancian de él: La crítica de los hegelianos de izquierda, vuelta a lo práctico, excitada hasta la revolución, trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún aguarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la

racionalización unilateral del mundo burgués. Los hegelianos de derecha siguen a Hegel en la convicción de que la sustancia del Estado y de la religión bastaría para compensar el desasosiego del mundo burgués con tal de que la subjetividad de la consciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente... Nietzsche, en fin, trata de desenmascarar toda la dramaturgia de la pieza en que actúan tanto la esperanza revolucionaria como la reacción. Priva de su aguijón dialéctico a la crítica de esa razón contraída a racionalidad con arreglo a fines, a la crítica de la razón centrada en el sujeto, y se comporta respecto de la razón en conjunto como los jóvenes hegelianos respecto de sus sublimaciones: la razón no es otra cosa que poder, que la pervertida voluntad de poder que tan brillantemente, empero, logra tapar.³

Marx, desde luego, siguió el primer sendero; Habermas menciona varios neoconservadores alemanes contemporáneos —Hans Freyer, Joachim Ritter y otros— como ejemplos del hegelianismo de derecha, pero un teórico social como Parsons parece ser el prototipo de esta "actitud afirmativa hacia la modernidad social".⁴ El pensamiento de Nietzsche resulta esencial para las discusiones contemporáneas acerca de la modernidad y la postmodernidad, y quienes detectan el surgimiento de una época postmoderna por lo general repiten argumentaciones elaboradas inicialmente por Nietzsche; de sus tesis, se invocan principalmente en este contexto las siguientes:

1. El sujeto individual, lejos de ser el fundamento autoevidente de la modernidad, es una ficción, una construcción histórica contingente, bajo cuya aparente unidad se agitan impulsos inconscientes conflictivos.
2. La naturaleza plural del yo es sólo una instancia del carácter múltiple y heterogéneo de la realidad misma: aquello que Nietzsche llama la "voluntad de poder" recorre la totalidad de la naturaleza, incluido el mundo humano, y está presente en la tendencia de los diferentes centros de poder a comprometerse en una lucha perpetua por la dominación, cuyos resultados modifican tanto las relaciones constitutivas fundamentales de la realidad como la identidad de las partes de dichas relaciones.
3. La voluntad de poder opera dentro de la historia humana: las luchas políticas y militares, las transformaciones sociales y económicas, las revoluciones morales y estéticas sólo resultan comprensibles dentro del contexto de estos incesantes conflictos de los que surgen las sucesivas formas de dominación.
4. Tampoco el pensamiento está libre de esta lucha: la racionalidad científica moderna es una variante especialmente exitosa de la voluntad de poder; su impulso de dominio sobre la naturaleza se origina en la tesis platónica según la cual el pensamiento puede descubrir la estructura interna de una realidad inmutable y previamente existente; la única actitud apropiada ante la heterogénea ebullición del mundo real es el perspectivismo, pues éste reconoce todo pensamiento como una interpretación, válida únicamente dentro de un marco conceptual cuyos fundamentos de aceptación no residen en ninguna presunta correspondencia con la realidad, sino en su propósito, concebible en última instancia en términos de la voluntad de poder a la que sirve.

En las siguientes secciones me ocuparé de las versiones contemporáneas de las tesis anteriores. No obstante, merece la pena señalar primero en qué medida es Nietzsche uno de los precursores del modernismo. Como observa Habermas, [Nietzsche] es el primero que trae a concepto la mentalidad de la modernidad estética, incluso antes que la consciencia vanguardista pudiera cobrar forma objetiva en la literatura, la pintura y la música del siglo XX —y pudiera tornarse en Adorno en teoría estética—. En la revalorización de que es objeto lo transitorio, en las loas al dinamismo, en la glorificación de la actualidad y de lo nuevo se expresa una consciencia del tiempo de raíz estética, la añoranza de una actualidad pura que por un instante se hubiera detenido a sí misma.

Por otra parte, un reciente estudio de Alexander Nehemas pone de relieve "el esteticismo de Nietzsche, su confianza esencial en los modelos artísticos para la comprensión del mundo y de la vida y para evaluar personas y acciones. Tal esteticismo surge de su esfuerzo por colocar el estilo en el centro de su propio pensamiento y por repetir de nuevo lo que considera el gran logro de griegos y romanos: 'hacer de un gran estilo no sólo un mero arte sino... realidad, verdad, vida'".

El esteticismo de Nietzsche no sólo se refleja en la importancia que concede al arte: "El arte y nada más que el arte. ¡El es el que hace posible la vida, el gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida!". Sucede también que la naturaleza de la experiencia estética contiene en potencia la forma de la comprensión apropiada para el mundo. Nietzsche afirma que el "mundo puede ser considerado como una obra de arte que se engendra a sí misma". Richard Schacht sugiere que esta observación implica que "el mundo posee aquella ambigüedad característica de la obra de arte. Uno de sus rasgos más significativos es que, si bien no está desprovista de forma, detenta por lo general una 'riqueza' que hace imposible un análisis simple y unívoco".⁹ Concebir el mundo como una obra de arte sustenta la idea de que es algo intrínsecamente plural, concepción que a su vez apoya la idea de un número indefinido de perspectivas mutuamente inconsistentes que ofrecen interpretaciones igualmente válidas de su naturaleza. Resulta obvia la afinidad entre pluralismo y perpektivismo expresada en esta concepción del mundo y en lo que Hofmannsthal llama *das Gleitende*, lo inestable, móvil, indeterminado, tan importante para el modernismo. De la misma manera, la dialéctica de interioridad y exterioridad que en la sección 1.3 propuse como rasgo importante del arte modernista está anticipada en algunos de los pasajes de Nietzsche contra Platón, tales como los siguientes: "¡Ah, esos griegos, ellos sabían vivir; para vivir es necesario saber quedarse valerosamente en la superficie, en la epidermis, adorar la apariencia, creer en la forma, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia! ¡Esos griegos eran superficiales por profundidad!"

Hay otro aspecto en relación con el cual puede decirse que Nietzsche anticipa el modernismo, y es la importancia que concede a la noción de autocreación. Como lo vimos en la sección 2.3, Baudelaire describe el dandismo como "una especie de culto de la propia persona"; esto lleva a Foucault a comentar que "el hombre moderno, para Baudelaire... es el hombre que se inventa a sí mismo".

Comparemos lo anterior con el tipo de hombre que busca promover Nietzsche al reformular todos los valores: "¡Pero nosotros queremos 'ser lo que somos': los hombres únicos, incomparables, los que se dan leyes a sí mismos, los que se crean a sí mismos!".¹¹ Nietzsche describe a Goethe como "el último alemán por el que siento respeto"; "lo que él quería era la 'totalidad'... disciplinase a sí mismo con la totalidad, se creó a sí mismo".¹² Pero, por sobre todo, Nietzsche se considera a sí mismo como su propia creación. En *Ecce Homo*, cuyo subtítulo es *Cómo se llega a ser lo que se es*, escribe:

"Para la tarea de una transmutación de los valores hacía falta quizás más facultades de las que nunca se han dado reunidas en un solo individuo y, sobre todo, también facultades opuestas que no se perturben ni se destruyan recíprocamente. La jerarquía de las facultades; la distancia; el arte de separar sin enemistar; no mezclar nada, no "conciliar" nada; una prodigiosa multiplicidad que, sin embargo, es todo lo contrario de un caos, ésta fue la condición preliminar, el largo y secreto trabajo y la capacidad artística de mi instinto."

De esta manera, aunque Nietzsche niega que haya una unidad necesaria de la persona, y ciertamente niega la necesidad de que los seres humanos sean personas en el sentido en que la personalidad puede ser creada, atribuye gran importancia a la idea de que al menos algunos "se inventan a sí mismos" a través de un proceso de dominio de sí. La creación de sí consiste en hacer de la propia persona una obra de arte. Nehemas nos sugiere pensar en la novela *En busca del tiempo perdido* como modelo de lo que esto implicaría. Al final de la obra descubrimos que el sentido de la vida del narrador no es otra cosa que su propio proceso de desenvolvimiento, que intenta captar cuando comienza a escribir el libro que acabamos de terminar. De igual forma, "llegar a serlo que se es... es identificarse con todas las acciones realizadas, ver que todo cuanto hacemos (lo que llegamos a ser) es lo que somos. En el caso ideal, es también reunir todo esto en una totalidad coherente y desear ser lo que se es: es dar estilo al propio carácter; ser, podríamos decir, llegar a ser". Los escritos de Nietzsche ejemplifican esta concepción de la construcción de un carácter que se ha creado a sí mismo: el propio Nietzsche, el protagonista de *Ecce Homo*. Por esto concluye Nehemas que "la pasión de Nietzsche por la autorreferencia se combina con su tendencia a la automodelación para hacer de él el primero de los modernistas, siendo a la vez el último de los románticos".

La posición general de Nietzsche quizás se comprenda mejor si la consideramos una variante del anticapitalismo romántico, definido por Robert Sayre y Michael Löwy como oposición al capitalismo en nombre de valores precapitalistas.¹⁵ Nietzsche rechaza la civilización burguesa contemporánea como decadente: "Nosotros, los modernos, con nuestra angustiosa preocupación de nosotros mismos y con nuestro amor al prójimo, con nuestras virtudes de trabajo, de falta de pretensiones, de equidad y de cientificismo; nosotros, acumuladores económicos maquinales, parecemos una época débil".¹⁶ La única sociedad que ofrece un modelo del tipo de valores por los que propende sería la de la Grecia clásica, pues dentro de sus características está una cultura aristocrática de creación de sí: "Una clase de ociosos que se hacen la vida difícil y ejercen mucha

violencia sobre sí mismos. El poder de la forma, voluntad para formarse".¹⁷ No es difícil, a la luz de los análisis presentados en el capítulo anterior, comprender cómo un sistema de ideas semejante, en muchos aspectos la articulación filosófica de los temas principales del modernismo, tenía que surgir durante el Gründerzeit, el período posterior a la unificación de Alemania en 1871, cuando el Junkerdom y el capitalismo industrial se fusionan en un molde particularmente complaciente, autoritario y materialista. En la próxima sección me ocuparé de por qué estas ideas han resurgido con tal ímpetu en la Francia de la posguerra.

Parte 2: Estruturalismo e Pós-Estruturalismo

Extratos: José Carlos Reis

Estruturalismo

O estruturalismo firmou-se no meio intelectual como um anti-humanismo e um anti-historicismo.

Anti-Humanismo: O humanismo, tanto na filosofia como nas ciências sociais, subentendia a primazia da consciência, ou do sujeito. O estruturalismo sugeria o abandono da ação intencional, ou mesmo consciente, para identificar motivações recôndidas da conduta humana. A crítica ao cógito (racionalismo) e o declínio do cientificismo moldaram a postura anti-humanista. Em termos gerais, esta compartilhava tanto um fascínio com o tema morte-do-sujeito quanto, pelo menos originalmente, um forte pendor cientificista.

Anti-historicismo: Era como se a crise provocada pela guerra argelina e a ascensão da direita ao poder com De Gaulle tivessem abalado a fé dos intelectuais no progresso histórico e os fizessem suspeitar dos conceitos filosóficos tradicionalmente ligados a ele. Como resultado, uma esquerda desiludida e abatida voltou-se para os povos primitivos, não em busca das origens (o que teria apenas restituído a abordagem histórica) mas da verdade sobre a humanidade. A hora da antropologia teórica radical havia chegado.

Estrutura: Não denota um arranjo de partes que conformam um todo único, como na arquitetura. Tampouco no sentido orgânico, componentes ligados uns aos outros como os corpos. Mas em sentido matemático, isto é, conjunto de relações abstratas definidas de modo formal e subentende um modelo válido para vários conteúdos diferentes, sendo estes ditos isomórficos exatamente porque compartilham a mesma estrutura.

Cultura: Não se trata de um estruturalismo social. Lida sempre com a cultura procurando decodificar a linguagem, o mito, a arte e o ritual, ou seja, o coração

simbólico da cultura. O estruturalismo moderno afirma a centralidade da cultura, sugere sua autonomia e é relutante em aceitar temáticas sobre a "difícil" determinação infra-estrutural da esfera cultural. Em outras palavras, procuram qualidades primárias e determinantes, mas a encontram no próprio nível superficial.

O movimento "estruturalista" veio "suspeitar" desse sujeito consciente em busca da liberdade. A convicção de que a "Razão governa o mundo" foi posta em dúvida. As idéias de "revolução" e "progresso" passaram a proporcionar mais um sentimento de inquietação do que de confiança. Afirmou a multiplicidade das direções históricas, contra o progresso, que recusou a história global, suspeitou da lucidez da Razão, duvidou da revolução. Privilegiou a descontinuidade. As ciências sociais produzem uma desaceleração cautelosa contra a aceleração revolucionária da modernidade. Para elas, o tempo histórico não é linear e irrepetível, uniforme, homogêneo e convergente. A história deveria se interessar mais pelo lado repetitivo, cíclico, resistente, inerte, estrutural da vida dos homens. A história não deveria servir ao "dever ser" utópico, pois especulativo, mas aspirar à inteligibilidade empírica da realidade social. A ciência social não é teleológica, valorativa, revolucionária; ela é estrutural, objetiva, conceitual. A inovação em história, o evento, deve ser estruturado para deixar de ser ameaçador. As ciências sociais produzem uma desaleração prudente da história moderna-iluminista.

Parece ainda pertencer ao projeto moderno, pois é ainda um projeto da razão. Surgindo contra o racionalismo modernista, o estruturalismo parece paradoxalmente um hiperracionalismo: quer buscar um sentido que se esconde, decodificar uma dimensão oculta e fundamental da sociedade, abordar um determinismo inconsciente.

Exemplo do Estruturalismo: Lévi-Strauss

Linhas gerais de seu pensamento:

Estrutura serve ao antropólogo como um "modelo lógico" para entender outras formas, ou esferas, da comunicação social; mas não equivale, de forma alguma, a tratar o modelo como a "origem" das formas sociais. O único reducionismo válido é estritamente epistemológico: o que o marxismo, a psicanálise e a geologia tem em comum é a percepção de que "compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro, pois a "verdadeira realidade jamais é manifesta".

- Uma característica especial da estrutura é que ela circunscreve um conjunto aberto de totalidades, reais, potenciais. Quanto mais se pensa sobre as possibilidades lógicas das transformações potenciais de uma estrutura, mais se apercebem suas instâncias empíricas.
- Estruturalismo não deve ser confundido com formalismo. "A forma se define por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a estrutura não tem conteúdo distinto - ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real". Se a estrutura fosse algo aderente a um determinado conteúdo, a realidade seria como um átomo, e não estruturada. Se a estrutura fosse uma forma tão separável do conteúdo então a própria diversidade do mundo

social desapareceria numa única grande Forma, imprimindo em cada segmento da realidade a marca da sua perfeição monótona, monstruosa. Portanto, a estrutura não é um conteúdo disforme nem uma forma externa ao conteúdo.

- Pretende desenredar “esquemas conceituais” ativos na vida social, e incorporados em instituições como parentesco ou produtos culturais como mitos, pode-se dizer que seu objetivo final é extrair universais humanos da realidade empírica, que são em si menos que universais e são, em geral, estudados segundo uma perspectiva dos todos sociais aos quais pertencem. Quando analisa cada uma das dimensões mencionadas, sua principal preocupação, nunca é com uma determinada sociedade - antes, é com a classificação como uma propensão própria do pensamento humano, passado ou presente, “primitivo” ou moderno.
- A matéria, ou natureza, ou mundo é apenas instrumento ou a matéria-prima, não o objeto, do significado estrutural, para que o mundo produza significado deve-se primeiro “empobrecer-lo”, retendo apenas alguns elementos adequados para expressar contrastes e formar pares opostos. Estas oposições podem pertencer a vários domínios da realidade: ao mundo natural, as relações sociais, a costumes culinários e sexuais, e assim por diante. A antropologia estrutural não confere a nenhum domínio um privilégio ontológico. As oposições podem desdobrar-se em outras antíteses, bem como ser invertidas entre si.

→ Lévi-Strauss pôs em dúvida a cientificidade da história e até mesmo a sua possibilidade como saber. Em defesa do renascimento da etnografia e da etnologia, ele atacou a sociologia e a história.

- **Sociologia:** se algum dia a sociologia vier a integrar os resultados das pesquisas sobre as sociedades primitivas e complexas, oferecendo conclusões universalmente válidas, ela merecerá o lugar de coroamento da pesquisa social que foi sonhado para ela por Durkheim e Simiand.
- **História:** Quanto à história, ele parecia querer substituí-la pela etnografia, definida como observação e análise dos grupos humanos em sua particularidade, visando a reconstituição tão fiel quanto possível da sua vida”. A etnologia (ou antropologia, para os países anglo-saxões) faria a análise dos documentos apresentados pelo etnógrafo.

→ Lévi-Strauss é ambíguo em sua avaliação da relevância da história. Se, por um lado, sustenta que “história e etnologia não podem nada uma sem a outra”, “que os procedimentos são indissociáveis”. Ele protesta contra o tratamento especial que alguns filósofos dão ao tempo e à história, que considera um preconceito contra os homens primitivos e arcaicos, ditos “sem história”, um etnocentrismo injustificável. Para ele, o etnólogo respeita a história, mas não lhe dá um valor privilegiado. Ele a concebe como pesquisa complementar à sua: a história desdobra as sociedades no tempo; a etnologia, no espaço.

→ **História x Etnologia:**

- A História oferece uma “ilusão de continuidade”, apoiada em uma outra ilusão interna, a de que o eu é contínuo. A etnologia oferece, ao contrário, um sistema descontínuo, as diversas sociedades no espaço.
- a história trata de sociedades complexas e evoluídas, cujo passado é atestado por arquivos, e a etnologia trata das sociedades impropriamente ditas “primitivas, arcaicas, sem escrita”, com um passado de difícil apreensão, tendo que reduzir o seu estudo ao presente;
- a história privilegia os fatos produzidos pelas elites e a etnologia os fatos da vida popular, costumes, crenças, relações elementares com o meio;
- a etnologia estuda as “sociedades frias” (sem história) e a história as “sociedades complexas ou quentes” (históricas)

Sociedades frias: São poucas e pequenas comunidades primitivas, capazes de três formas de autocontrole: preservam o seu ambiente conservando um padrão de vida humilde, conseguem ter uma baixa taxa de crescimento populacional e cuidam para que o poder permaneça na mais ampla esfera de aquiescência, ou seja, consentimento. Juntos, estes costumes, que reduzem as tensões a um mínimo, mantêm estas sociedades num grau de “temperatura histórica” próxima do zero. São sociedades igualitárias. Economizam energia, produzem pouca ordem.

Sociedades quentes: Espoliam a natureza, exploram o homem e fervilham de gente. Como resultado, normalmente submetem-se a tensões e conflitos - e internalizam a mudança. Retira energia das diferenças internas ao próprio sistema. Usam as disparidades da riqueza e poder para extrair a maior quantidade de trabalho possível. São sociedades de classes. Produzem grande quantidade de ordem, mas sofrem de grande quantidade de entropia, isto é, consumo de energia.

“toda sociedade humana tem uma história ... Mas enquanto as chamadas sociedades primitivas estão cercadas pela substância da história e tentam permanecer impérvias a ela, as sociedades modernas interiorizam a história, por assim dizer, e a transformam na força motriz do seu desenvolvimento.”

→ num primeiro momento de paz, contesta estas distinções e oposições, pois acredita que a história e a etnologia podem e devem trabalhar juntas: “o conhecimento da estrutura não significa renúncia a conhecer a sua evolução”, “a busca de uma ordem e a exaltação dos poderes criadores dos indivíduos não são excludentes”, “a história só faz sentido próxima do estruturalismo” e, afirma que toda boa obra histórica é etnológica.

→ Todavia em um segundo momento ele ataca a história, o fato histórico nunca é o que se passou, pois é constituído abstratamente pelo historiador. É ilusório e contraditório conceber o devir como um desenvolvimento contínuo, desde a pré-história. As datas são separadas como os números: não se passa de uma à outra. Há descontinuidade entre as evoluções. A coerência formal de qualquer narrativa histórica é um “esquema fraudulento” imposto pelo historiador aos dados. Os fatos históricos não são dados ao historiador, mas construídos por ele. A história é mítica; O historiador tem que escolher entre explicar bem e, para isso, diminuir o número de dados, ou aumentar o número de dados e explicar menos. Uma “história detalhada” não melhora a compreensão do

passado, dificulta. Descontinuidades intra-históricas irreduzíveis destroem qualquer possibilidade de atingir uma cognição histórica integrada.

Rejeição da etnocentricidade

- Progresso é o resultado da interação das culturas. Progresso é uma função da troca cultural. O autor parece desprezar a singularidade do Ocidente ao gerar a cultura moderna e a revolução industrial. Assim, apesar da ênfase na relação entre troca cultural e progresso, seu desprezo pelo progresso moderno reflete um preconceito e sua ideologia pessoal.
- "a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista das suas invenções particulares, mas no desvio diferencial que oferecem entre si." "As sociedades humanas nunca se encontram isoladas". Assim, se a diferença, e não o progresso, é o que realmente importa, então o relativismo cultural não tardaria a despontar. Todavia a lógica igualitária do relativismo cultural não seja o seu destino final: ele passa da defesa da diferença para condenação direta de uma cultura particular - a nossa. Uma vez que a civilização moderna está pronta para destruir todas as outras culturas. Se o Ocidente questiona a etnocentricidade o faz por remorso, pela sua própria destrutividade com relação às outras culturas. "Vinte mil anos de história foram jogados fora ... O homem estabeleceu-se numa monocultura; está preparando para produzir civilizações em massa, como se fosse beterraba. Suas refeições consistirão de agora em diante de apenas este prato!"
- A evolução é um erro, não uma necessidade, não importa quão débeis sejam (nesta altura histórica) os nossos poderes de resistência a ela.

→ Lévi-Strauss opõe e sobrepõe o conhecimento da estrutura inconsciente, produzido pela etnologia, ao conhecimento da diacronia superficial dos fatos, produzido pela história: Ele retira o valor cognitivo da temporalidade, que a história privilegia. Para ele, a diferença essencial entre a história e a etnologia não é nem de objeto e nem de objetivo. Ambas têm o mesmo objeto, a vida social, e o mesmo objetivo, uma melhor compreensão do homem. Elas se distinguem pela escolha de "perspectivas complementares": a história trata de expressões conscientes e a etnologia trata "das condições inconscientes da vida social". A etnologia é o estudo da cultura ou civilização: crenças, conhecimentos, artes, moral, direito, costumes, hábitos, para os quais é difícil obter uma justificação racional. Os indígenas dirão que os homens sempre foram assim, por ordem de Deus ou ensinamento dos ancestrais. Quando há interpretação são apenas elaborações secundárias, racionalizações. As razões inconscientes de um costume permanecem inconscientes. Os homens não buscam uma legislação racional para a sua ação. O pensamento coletivo escapa à reflexão. Os fenômenos culturais têm uma natureza inconsciente como a da linguagem. A estrutura da língua permanece desconhecida daquele que a fala e ela impõe ao sujeito quadros conceituais que são tomados como categorias objetivas. Da mesma forma que, para compreender a anatomia de um cavalo, não é necessário saber sobre sua herança genética, pode-se conhecer a estrutura de uma sociedade e o funcionalismo das suas instituições sem saber

sua história. A descrição sincrônica precede as investigações diacrônicas, mas sem excluí-la.

Estrutura:

- é um "sistema", uma coerência, que comporta leis que conservam o sistema, enriquecendo-o pelo jogo de suas transformações sem fazer apelo a elementos exteriores.
- é uma "totalidade", os elementos constituem um todo, submetidos às leis de composição do sistema. Os elementos são relacionais;
- ela se "autoregula": elas são fechadas e as transformações não levam para fora de suas fronteiras. Uma subestrutura pode entrar em uma estrutura maior, mas isto não anula as suas leis internas. Há auto-regulação lógico- matemática
- permite a "formalização", que é obra do teórico e pode traduzir-se em equações lógico-matemáticas ou em um modelo cibernético.

→ O lingüista faz uma "comparação real". Das palavras, ele extrai a realidade fonética do "fonema"; deste, a realidade lógica de elementos diferenciais. E quando ele reconhece em vários lugares a presença dos mesmos fonemas ou o emprego dos mesmos pares de oposição, ele não compara seres individualmente distintos entre si: é o mesmo fonema, o mesmo elemento, que garante a identidade profunda a objetos empiricamente diferentes. Não se trata de dois fenômenos semelhantes, mas de um único. A atividade inconsciente do "espírito" impõe formas a um conteúdo e são as mesmas formas para todos os espíritos, antigos e modernos, civilizados e primitivos. A estrutura inconsciente é que explica as mesmas instituições e costumes em lugares/ épocas diferentes.

→ o estruturalismo de Lévi-Strauss é sobretudo anti-histórico. Se a etnologia estrutural não é indiferente aos processos históricos e às expressões conscientes, ela os leva em conta para eliminá-los. Sua finalidade é atingir, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado e que oferecem uma arquitetura lógica do desenvolvimento histórico, que pode ser imprevisto, mas não arbitrário.

→ O espírito humano é sempre idêntico a si mesmo e predomina sobre o social e o histórico. A história não diferencia o "selvagem" e o "civilizado", pois têm a mesma estrutura lógico-intelectual, que torna irrelevante a sua aparente diferença histórica. Para ele, todas as sociedades são históricas. Entretanto, algumas o admitem francamente, enquanto por outras a historicidade é rejeitada e ignorada. As sociedades mitológicas negam a história, o ritual suprime o tempo transcorrido.

Naturalismo: " a derradeira finalidade das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo". Temos um antiprogressivista que não despreza a ciência. Apesar de atacar violentamente a civilização moderna ocidental que ameaça engolir o planeta inteiro não é um fã do oriente. Fica estarecido com a demografia inchada da Índia e o Islã é apenas o Ocidente do Oriente. O estruturalismo -ao contrário da maioria dos neomarxistas - não se concebia como um culturalismo, mas como um naturalismo, embora sofisticado.

→ Para ele, o objetivo das ciências humanas não é constituir o homem ou levá-lo à realização final em uma sociedade moral, mas "dissolvê-lo". A análise etnográfica não visa a produção da mudança, mas quer atingir invariantes que revelem a ordem subjacente à diversidade empírica das sociedades humanas. A idéia da humanidade integrada à natureza pela etnologia é contra o projeto cristão- iluminista, que via a história como a via real para a emancipação da humanidade. Ele se opôs ao Iluminismo europeu, à utopia socialista moderna. A complexidade mais inteligível é a história sob o domínio ("dissolvida") das estruturas permanentes da natureza. A história como diacronia e mudança é incognoscível, pois é apenas a superfície das estruturas naturais profundas.

→ O tempo histórico é exterior aos homens, exógeno, e os empurra, obriga, oprime. Lévi-Strauss só poderia escapar ao tempo da história se emigrasse para uma aldeia indígena. Mas, lá também o tempo da "grande história" chegou de forma arrasadora e não foi possível restabelecer, reequilibrar ou reestruturar quase nada! Em relação aos indígenas americanos e do mundo todo, a história venceu a etnologia. As "sociedades frias" evaporaram sob o calor causticante, nuclear, do tempo histórico.

Pós-estruturalismo

Muitos vêem o ano de 1968 como divisor de águas, marcado pelo silêncio dos antigos estruturalistas, incluso Althusser.

O pós-estruturalismo denuncia o estruturalismo como sendo ainda um discurso da Razão. Os pós-estruturalistas não buscam mais verdades históricas nem aparentes e nem essenciais, nem manifestas e nem ocultas. Radicaliza teses estruturalistas questionando a própria ideia de real e de realidade. Não há sentido ontológico-reconhecível. A fragmentação é levada ao extremo. O universal não é pensável. A subjetividade pós-estrutural é antípoda da subjetividade modernista: fragmentada e descentrada, marcada por diferenças e tensões, contradições, ambigüidades, pluralidade e nem sonha mais com a unificação. Não há essência ou finalidade, significado e direção a reencontrar ou realizar. A consciência moderna, a metafísica da subjetividade essencial, construída pelo iluminismo é "desconstruída" pelo pós-estruturalismo.

Espetacularização do vivido. Imagem refletida é mais real do que o ser refletido. O conhecimento histórico pós-estruturalista aborda um mundo humano parcial, limitado, descentrado, em migalhas. Aparece um olhar em migalhas, assistemático, antiestrutural, anti-global, curioso de fatos e indivíduos. A biografia volta com força total, mas diferente da tradicional. A análise pessoal substitui a busca da "tomada de consciência" da verdade estrutural. No conheci- mento histórico, não se quer neutralidade, passividade, serenidade e universalidade. A verdade universal se pulverizou em análises pessoais. Não se busca mais o absoluto e não se quer mais produzir uma obra de valor universal.

O conhecimento histórico é múltiplo e não definitivo: são interpretações de interpretações.

Derrida:

→O grande erro é pensar em termos de forma e não em termos de força. Pensar em forma é estar fadado a ser algo estático; apenas pensar em força apreende a diferença e o devir. A tentativa de detectar estruturas nos processos culturais em si implica uma superposição fatídica da forma sobre as realidades da força enquanto infinita diferença dinâmica. Esta radicalização da diferença compreende duas estratégias:

1. implica abandonar para sempre a idéia "caleidoscópica" de que a estrutura é uma base idêntica, um centro sob as múltiplas superfícies (abordagem transformacional)
2. implica manter-se fiel à separação mântica entre significante e significado

→Assim, o desconstrucionismo é o verdadeiro estruturalismo, ou seja, o pecado imperdoável não é tanto a busca da estrutura, mas a ilusão de que a estrutura tenha um centro. Usa a linguagem racional e ao mesmo tempo quer evitá-la através do idioma não-especificado de uma forma "superior" de razão. Assim, não há nenhuma verdade, nenhuma objetividade, nenhum conhecimento desinteressado.

Em suma, as idéias de Derrida se resumem, inicialmente, aos seguintes pontos:

1. Como a maioria dos pós-estruturalistas, ele é nitzschiano
2. parece ter herdado de Lacan, ou tem em comum com este, a mística da primazia do significante sobre o significado
3. Construiu uma teoria do signo como diferença radical, numa posição "mais saussuriana que o próprio Saussure"
4. Combinou, de alguma forma, esta teoria do signo radicalizada com a filosofia de Heidegger

→Desenvolve uma crítica ao logocentrismo, não tanto pelo "logos", mas pelo "centro". Para ele, o pensamento crítico demanda "o abandono declarado de toda referência a um centro". Um centro de significado, de origem, de verdade implicaria forma e identidade. Entretanto o que deveríamos procurar é, segundo a lição crucial de Nietzsche, a "força" e a "diferença".

→Os signos sempre apontam para um "além" do ponto de vista da realidade imediata, do ser com uma face. Os signos são símbolos de diferença em ação. A gramatologia é a teoria dos rastros, das marcas invisíveis do significado sempre adiado, diferente. como o lado positivo da desconstrução, a gramatologia é uma arma teórica dirigida contra todos os logocentrismos.

História: Derrida usa a história contra a filosofia sempre que a filosofia é essencialista (a seu ver, muito frequentemente); mas usa também a filosofia contra a história. O desconstrucionismo rejeita a metafísica da história, mas não pára na extinção de seus pressupostos lineares e teleológicos: questiona a abordagem histórica como um todo, pois estas dependem das "narrativas históricas" cuja autoridade para certificar

significações passadas não está de modo algum confirmada, para controlar obras ricas e complexas exclui significados possíveis como historicamente impróprios.

Misticismo Derridiano, a textualidade: As raízes da mística do texto de Derrida é que a realidade é devorada pelo signo. Do pressuposto, nunca provado, de que todo o significado "incorporado" leva diretamente a um "significado transcendental". Donde ele infere que "a partir do momento em que há sentido, não há nada senão signos". O texto são conglomerados de signos. Segue-se que "não há nada fora do texto". Ou melhor, não há nenhum texto - há apenas "textualidade". O texto, para a desconstrução, "não é mais um corpus completo de escrita, um conteúdo compreendido num livro ou suas margens, mas uma rede diferencial, um tecido de traços que se referem sem parar a alguma outra coisa, a outros traços diferenciais". Temos assim, o pan-texto da textualidade, ou seja, o significante liberto. Estes conceitos metafísicos transformaram a desconstrução numa espécie de misticismo vazio. A teoria da diferença nos leva a nelhores, um deserto de ser que se presume substituir toda a realidade. Tudo se resume a uma ontologia do vazio que lembra Plotino: "Porque não há nada no Um, todas ascoisas derivam dele; pois para que o ser seja, o Uno não pode ser o ser, mas o criador do ser" (Enéadas). Na história do pensamento antigo, este fascínio pelo nada foi interpretado como o choque entre o intelectualismo grego e a teologia oriental. As religiões orientais propuseram a noção de um Ser supremo fora do alcance da linguagem. Mas os pensadores gregos estavam tão acostumados a identificar o real e o concebível com aquilo que pode ser dito que não ousaram afirmar que há uma realidade ininteligível; portanto, tornaram-na um não-ser, conseqüentemente originando a ontologia da ausência, cujas versões mais recentes são o Ser de Heidegger e a sua criação semiótica, a diferença ou "rastrí"derridiano, sempre esquivando-se da presença e da identidade. A utilidade destas comparações é mostrar que, apesar da inovação terminológica, a estrutura de pensamento de Derrida é uma antiqualha filosófica com uma origem mais teológica do que epistemológica - algo que pode parecer pouco perceptível àqueles que citam a teoria da desconstrução como se fosse apenas uma semiótica conceitualmente aguçada.

Crítica de Levinas à Heidegger: se voltou contra Heidegger e toda a tradição filosófica por submeter o Outro ao poder do Mesmo. Devia assim, deixar o ser enquanto tal, pois toda a ontologia gera uma tirania da igualdade; toda teoria do ser é violenta, por ser "teoria" e por lidar com o "ser.", com o Outro como uma máscara do Mesmo. A única maneira de bucar o interesse verdadeiro pelo outro é insistir na ética, o reino do dever em relação aos outros, em vez de bucar a ontologia.

Irracionalismo: Uma vez afastada da sua perspectiva "teológica" e mística original, a ontologia derridiana da ausência leva a uma filosofia irracionalista, como foi o caso de Heidegger. Toda preocupação com o conhecimento objetivo é abandonada: chega de verdade, razão, evidência ou referência (o sentido determina a referência como em Frege. Esta linha de Frege foi seguida por Russell e Wittgenstein. Dar nomes às coisas compreende definições semânticas que repousam em regras de predicação. Neste sentido, a "referência" depende do sentido"), tudo eram apenas estratégias de uma

civilização repressiva. Derrida quer suprimir a ordem entre os sentidos, não apenas entre as teorias.

Derrida e Nietzsche: Nietzsche era um mestre da Kulturkritik, mas não da ironia niilista, era um profeta da vitalidade, não do desespero ou descrença. Esta qualidade foi perdida nos pensadores contemporâneos que tanto lhe devem como Adorno e Foucault, neste caso temos um Kultur pessimismus, logo o elemento que Nietzsche mais abominava em Schopenhauer.. Em Derrida não temos uma afirmação direta do pessimismo, pois qualquer afirmação direta vai contra a primeira lei da desconstrução: a ambiguidade perpétua. Não usou o desespero mais a descrença generalizada. Mas no final temos resultados parecidos, uma carencia de alternativas construtivas, de otimismo histórico, por mais prudentemente qualificado.

→ A cultura moderna está fadada a continuar em crise porque seu aparato mental "mostra-se" falaz; *Kulturkritik* pressupõe uma *Kulturkrisis*. A crise então não seria tanto um objeto como um produto do pensamento contracultural. Karil Draus chamou sarcasticamente a psicanálise a doença da qual ela alega ser a cura. Da mesma forma, a teoria niilista pode ser descrita como a crise cultural da qual ela pretende ser um diagnóstico. O drama do pensamento "não-figurativo" é que dramatiza um quadro que, de acordo com seus próprios princípios, não pode sequer começar a pintar.

Foucault:

→ Como os estruturalistas, procura relações significativas, não causas e efeitos. Apesar de suas críticas aos desconstrucionistas por serem incapazes de ver qualquer coisa fora do texto, isto é, a semiótica, tendia nas práticas discursivas que examinava a procurar entende-las por elas mesmas, isto é, a análise imanente independente do contexto.

→ Acusa o racionalismo como simples arrogância epistemológica. Seu pensamento é marcado pelo desprezo irracionalista por preocupações epistemológicas com o conhecimento válido e crítico.

→ Nas palavras e as coisas, sustentou que as discontinuidades entre "epistemes" - as estruturas conceituais inconscientes que sustentam todo o conhecimento de uma época - eram perfeitamente "enigmáticas". Nas obras subsequentes essa ênfase nas cesuras histórias absolutas é parcialmente atenuada; mas está, ainda interessado apenas na mudança após o evento, nos resultados, e não nos mecanismos da mudança. Seu olhar "arquológico" congelou os processos históricos em estratos sucessivos, totalmente irrelacionados entre si.

→ Toda essa argumentação anterior sobre a história se reduz a uma metafísica realista ou idealista. Inspirado em Nietzsche, ele a combaterá. Para ele, a verdade histórica não se refere a um real humano universal e exterior ao sujeito do conhecimento. Ela é construção de um sujeito particular e só faz aparecer a particularidade. A verdade não é a aproximação ou coincidência do discurso com um ser essencial.

→ A verdade histórica expressa relações de poder, práticas concretas. A verdade histórica não é uma saída ou ruptura com a história. Ela não existe fora do poder ou sem poder,

isto é, da história. A verdade é deste mundo. Ela é produzida nele e por ele em relações múltiplas de poder que criam linguagens, saberes, para se auto-organizarem e legitimarem.

→ Cada sociedade é uma rede de relações múltiplas de poder, e cada relação cria uma linguagem que defende e consolida posições. Cada sociedade tem o seu "regime de verdade" e seleciona os discursos que considera como verdadeiros. A distinção entre o verdadeiro e o falso não é uma distinção entre o essencial/ autêntico e o aparente/inautêntico. Esta distinção é definida por mecanismos criados por relações práticas de poder e por linguagens e rituais ligados a esses poderes.

→ Para ele, a historicidade que nos domina é belicosa. É uma relação de força, e não de sentido. O discurso não constrói a liberdade humana universal, um suposto sentido para a história, mas consolida relações de força concretas. A história não tem um sentido em si a ser descoberto.

→ O historiador não busca a identidade, que é sempre artificial. Ele dissipa a identidade artificial em máscaras e simulacros. E sobretudo, ele não sacrifica o eu à neutralidade, à ausência de paixões. O sujeito que conhece também é um simulacro sobre simulacros.

→ O saber não é só científico, é também ficção, reflexão, narração, regulamentos institucionais, decisões políticas. A questão interna da cientificidade, não interessa. O saber só existe no interior de redes de poder e não há saber neutro. Todo saber é político, não porque dominado pelo Estado, mas porque tem sua gênese em relações de poder

→ O problema do poder é resolvido no interior de uma trama histórica e não em um sujeito constituinte. A abordagem genealógica do poder não o vê como algo sempre negativo, repressivo. O poder é também produtivo, induz ao prazer, forma saber, produz discurso.

→ O poder não é unitário e global, mas formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder é uma relação social, uma prática historicamente constituída, processos que penetram a vida cotidiana, atingindo concretamente, corporalmente, os indivíduos. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social.

→ Embora possam se articular ao poder do Estado, não estão subordinados ao centro. Foucault analisa relações concretas de poder, locais, institucionais, micro, moleculares. Os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Não há os que têm poder e os que não têm. O poder não existe em si, é exercido, Há práticas, relações de poder: lutas, enfrentamentos, relações de força, estratégias. Seu modelo é a guerra.

→ Mas, o poder não é só negativo: produz o real, domínios de objetos e rituais de verdade. Seu alvo é o corpo humano, para adestrá-lo. O poder gera a vida em comum, explora o potencial dos indivíduos, tornando-os produtivos. O poder disciplina, organiza os espaços, delimita-os, hierarquiza-os, controla o tempo das operações, vigia os indivíduos. É um olhar invisível, que impregna o vigiado. A disciplina visa tornar o corpo útil e dócil. O indivíduo é produzido pelo poder e o saber. O poder fabrica o indivíduo. A

ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, singulariza, individualiza

O que é a agenda "pós-moderna"? - Ellen Wood

As muitas mortes da modernidade

Durante a I Guerra Mundial, Oswald Spengler escreveu seu famoso e desagradável livro, *A decadência do Ocidente*, proclamando que a civilização ocidental e seus valores dominantes chegavam ao fim. Os laços e tradições que mantinham coesa a sociedade estavam apodrecendo, e as solidariedades da vida se desintegravam, juntamente com a unidade de pensamento e cultura. Tal como todas as demais civilizações que haviam percorrido seu ciclo natural, argumentava ele, o Ocidente inevitavelmente passara de seu outono de uma (já destrutiva) "iluminação", ou "Iluminismo", para um inverno de individualismo e niilismo cultural.

Cerca de quatro décadas depois, C. Wright Mills proclamou: "Estamos no fim do que é denominado de Era Moderna", que "está sendo sucedida pelo período pós-moderno", no qual todas as expectativas históricas que caracterizaram a "cultura ocidental" perderam a relevância. A fé do Iluminismo no avanço unificado da razão e da liberdade, juntamente com as duas principais ideologias fundamentadas nessa fé – o liberalismo e o socialismo – "entrou em colapso como explicação adequada do mundo e de nós mesmos". J.S. Mill e Karl Marx estavam igualmente ultrapassados.

Entre esses dois anúncios do declínio de uma época, o primeiro em 1918 e o segundo, em 1959, há, claro, grandes divergências ideológicas – os sentimentos antidemocráticos de Spengler contra o radicalismo de Wright Mills; a hostilidade (ou, pelo menos, a ambivalência) do primeiro ao Iluminismo versus a aceitação, ainda que um tanto inútil, dos valores desta doutrina pelo segundo. Mas há também a contribuição de uma catastrófica história de depressão, guerra e genocídio, a que se seguiu uma promessa de prosperidade material – uma excedendo os piores receios da humanidade até o presente, a outra, as esperanças mais visionárias.

Quando Spengler escreveu *A decadência do Ocidente*, a Europa atravessava um período de guerra e revolução, para não falar da clara ameaça às classes dominantes, até mesmo em situações não-revolucionárias, decorrente da disseminação da democracia de massa. O ponto de observação de Wright Mills foi muito diferente. Desde 1918, o mundo passara por horrores muito maiores do que Spengler poderia ter imaginado; já Wright Mills escreveu na tranquila década de 1950, em uma fase de maré alta da prosperidade capitalista (a "sociedade afluyente") e num clima de apatia política. Além disso, ele se dirigia a uma geração de estudantes universitários que, embora ainda vivendo à sombra da Guerra Fria e da ameaça nuclear, desfrutava perspectivas de progresso material excepcionalmente boas.

Na verdade, essa "época de ouro" do capitalismo (como o chamou Eric Hobsbawm) estava então convencendo outros acadêmicos da geração de Wright Mills (a maioria deles aparentemente cega para o que Michael Harrington denominou de "a outra

América”, para não falar no imperialismo americano) de que o problema da sociedade ocidental fora razoavelmente resolvido; que as condições da harmonia social se encontravam mais ou menos em seus lugares; que, na verdade, a visão de progresso do Iluminismo fora mais ou menos posta em prática ou que, no mínimo, nada de muito melhor era provável, necessário, ou mesmo desejável. E foi isso que o colega de Wright Mills, Daniel Bell (que em uma edição posterior de seu famoso livro atacaria violentamente Wright Mills, acusando-o de traidor no caso de Cuba) denominou de “o fim da ideologia”

Portanto, a morte do otimismo iluminista não foi, para Wright Mills, resultado de uma catástrofe inequívoca. Ao contrário, seu pessimismo tinha origem tanto no sucesso quanto no fracasso. Muitos dos principais objetivos do Iluminismo, sugeriu ele, haviam sido, de fato, realizados: a “racionalização” da organização social e política; o progresso científico e tecnológico, que teria sido inconcebível para o mais otimista dos sonhadores do Iluminismo; a disseminação da educação universal nas sociedades ocidentais avançadas; e assim por diante.

Ainda assim, sustentava Wright Mills, esses progressos pouco contribuíram para aumentar a “racionalidade essencial” dos seres humanos. Quando mais não seja, ao invés de expandir a liberdade humana, a “racionalização”, a burocracia e a tecnologia moderna haviam-na restringido. Essas condições haviam também dado origem a muitos e inesperados males. A assustadora consequência dessa falta de correspondência entre “racionalidade” e liberdade fora o advento de indivíduos alienados, ou “robôs alegres”, que se adaptavam às condições – empresas gigantescas e forças esmagadoras – sobre as quais não exerciam, e sentiam que não exerciam, qualquer controle; indivíduos os quais não se poderia mais supor que tivessem ânsia de liberdade ou vontade de raciocinar.

Alguns desses temas já há muito eram parte da teoria social ocidental – da sociologia de Marx Weber e Karl Mannheim, por exemplo, para não falar das teorias marxistas de alienação. E a ambivalência em relação ao Iluminismo, juntamente com o pessimismo sobre o progresso, tem sido um tema comum na cultura só século XX, na esquerda e na direita, e tanto por boas quanto por más razões. Nos dias de Wright Mills, porém, havia uma outra dimensão, a qual também tinha menos a ver com fracasso que com o (aparente) sucesso: o florescimento do “bem-estar” e do capitalismo “consumista” no longo surto de prosperidade do pós-guerra.

A conicção de que a prosperidade chegara para ficar e representava a normalidade capitalista tornou-se um fator determinante no desenvolvimento da teoria social da esquerda. Vários críticos sociais da esquerda – Marcuse entre os principais – tinham certeza de que esse novo tipo de capitalismo lançara um feitiço irrevogável sobre as “massas”, e sobre a classe operária em particular. Wright Mills, que insistiu com a esquerda que abandonasse a “metafísica trabalhista”, certamente não era o único a pensar que a classe operária não existia mais como força de oposição. Havia mesmo indivíduos que, embora se considerassem marxistas, aceitavam em parte essa opinião – a qual, aliás, se tornaria tema dominante nas “revoluções” da década de 1960, no radicalismo dos estudantes, em versões da teoria marxista que atribuíam crescente importância aos estudantes e intelectuais como principais agentes da resistência e à “revolução cultural”, em substituição à luta da classe operária.

Uma década após as “revoluções” dos anos 60, o surto de grande prosperidade econômica acabou; todavia hoje, num período de estagnação capitalista, sua herança intelectual persiste. Entre seus legados, temos mais uma “pós-modernidade”. Desta vez, há um numeroso grupo de intelectuais que não se contenta apenas em diagnosticar a

época atual como um período de pós-modernidade, deliberadamente se identificando como "pós-modernista". Embora reconheça diversas influências – de filósofos antigos, como Nietzsche, a pensadores recentes, como Lacan, Lyotard, Foucault e Derrida – , o pós-modernismo atual descende, acima de tudo, da geração de 1960 e dos seus estudantes. Esse pós-modernismo, portanto, é produto de uma consciência formada na chamada idade áurea do capitalismo, por mais que possa insistir na nova forma do capitalismo ("pós-fordista", "desorganizada", "flexível") da década de 1990.

Alguns pós-modernistas, na verdade, parecem mal ter notado o fim do grande surto de prosperidade, tão concentrados estão nos triunfos do capitalismo e nas alegrias do consumismo. Mas mesmo os mais sensíveis às realidades correntes têm suas raízes intelectuais fincadas naquele momento "àureo", com uma crença no triunfo do capitalismo que precedeu em muito a queda do comunismo. Assim, embora alguns membros da direita tenham proclamado o "fim da história" ou o triunfo final do capitalismo, alguns intelectuais da esquerda ainda repetem que uma época terminou, que estamos vivendo em uma época "pós moderna", que o "projeto do Iluminismo" está morto, que todas as antigas verdades e ideologias perderam sua relevância, que os velhos princípios da racionalidade não mais se aplicam, e assim por diante.

Como teremos oportunidade de ver em breve, não é evidente que o novo pós modernismo permitia qualquer tipo de análise histórica. Mas se para os intelectuais pós modernistas de hoje a "pós modernidade" representa, de fato, uma época histórica, parece, desta vez, que o autêntico divisor de águas ocorreu em algum momento em fins da década de 1960 e princípios da de 1970. Ainda assim, embora muito tenha acontecido entre os marcos de época mais antigos e os mais recentes, o que chama a atenção no diagnóstico corrente da pós modernidade é que ele tem muito em comum com as declarações mais antigas de morte, tanto nas versões radicais quanto nas reacionárias. O notável, em outras palavras, é a continuidade. Se chegamos a outro final histórico, o que acabou, aparentemente, não foi tanto uma outra época, diferente, mas a mesma, outra vez.

Essa continuidade e descontinuidade dialéticas não devem ser motivo de surpresa. Afinal de contas, as rupturas visíveis que marcaram época neste século têm sido enfeixadas em uma única unidade histórica pela lógica – e pelas contradições internas – do capitalismo, o sistema dinâmico mas assolado por crises que passa por mil mortes.

Mudança histórica sem história?

Ainda assim, nota-se diferenças significativas entre pós modernismo de hoje e as análises mais antigas de declínio de épocas. Até agora, o fim da "modernidade" (ou a "decadência do Ocidente") sempre foi tratado como uma condição histórica, acessível ao estudo histórico, em si mesmo suscetível à mudança histórica e talvez até mesmo à ação política. De fato, há atualmente intelectuais marxistas, tais como David Harvey e Fredric Jameson, que falam em "pós modernidade" como uma situação histórica, uma fase do capitalismo contemporâneo, uma forma social e cultural com origens históricas e fundamentos materiais, sujeita à mudança e à ação política. Podemos discordar das conclusões históricas a que chegaram, mas é possível pelo menos atraí-los para debates sobre história. O "pós modernismo", no entanto, é algo diferente – e é essa diferença o tema deste livro.

Temos aqui, em primeiro lugar, um esboço dos temas mais importantes da esquerda "pós modernista" (usarei esse termo para abranger uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes, incluindo o "pós

marxismo” e o “pós estruturalismo”). Os pós-modernistas interessaram-se por linguagem, cultura e “discurso”. Para alguns, isso parece significar, de forma bem literal, que os seres humanos e suas relações sociais são constituídos de linguagem, e nada mais, ou, no mínimo, que a linguagem é tudo o que podemos conhecer do mundo e que não temos acesso a qualquer outra realidade. Em sua versão “desconstrucionista” extrema, o pós modernismo fez mais que adotar as formas da teoria da linguística segundo as quais nossos padrões de pensamento são limitados e modelados pela estrutura subjacente as língua que falamos. O pós modernismo tampouco significa apenas que sociedade e cultura são estruturadas de maneiras *análogas* à língua, com regras padrões básicos que pautam as relações sociais – de modo muito parecido as como as regras de gramática, ou sua “estrutura profunda”, governam a linguagem. A sociedade não é simplesmente *semelhante* à língua. Ela é língua; e, uma vez que todos nós somos dela cativos, nenhum padrão externo de verdade, nenhum referente externo para conhecimento existe para nós, fora dos “discursos” específicos em que vivemos.

Outros pós modernistas, embora ainda insistam na importância do “discurso”, talvez não dêem à língua, em seu significado simples de palavras e fala, esse tipo de primazia. Mas, no mínimo, insistem na “construção social” do conhecimento. À primeira vista, essa insistência na construção social do conhecimento talvez pareça irrepreensível e mesmo convencional, e não menos para os marxistas, que sempre reconheceram que nenhum conhecimento humano nos chega sem mediação, que todo conhecimento é absorvido através da língua e da prática social. Os pós modernistas, no entanto, parecem ter em mente algo mais extremo que essa proposição razoável. O exemplo mais vívido da epistemologia pós-modernista é sua concepção de conhecimento científico; às vezes chegam a afirmar que a ciência ocidental – fundada sobre a convicção de que a natureza é regida por certas leis matemáticas, universais e imutáveis – é nada menos que uma manifestação dos princípios imperialistas e opressivos sobre os quais se fundamenta a sociedade ocidental. Mas, à exceção dessa alegação extrema, os pós-modernistas – quer deliberadamente, quer por simples confusão e descuido intelectual – têm o hábito de fundir as formas de conhecimento com seus objetivos: é como se dissessem não apenas que, por exemplo, a ciência da física é um constructo histórico, que variou no tempo e em contextos sociais diferentes, mas que as próprias leis da natureza são “socialmente construídas” e historicamente variáveis.

Os pós-modernistas negam frequentemente que sejam relativistas epistêmicos: insistem que sabem que há um mundo “real” lá fora. A ironia, porém, é que sua própria defesa corrobora para provar o argumento contra eles e para demonstrar a fusão (ou confusão) da qual eu os acuso aqui – a de proceder, por exemplo, como se não apenas ciência da física, mas a realidade física representada por, digamos, as leis da termodinâmica fossem em si um constructo social historicamente variável. Eles certamente não acreditam que isso seja verdade, mas é algo desse teor a consequência prática da suposição epistemológica de que o conhecimento humano é limitado por línguas, culturas e interesses particulares, e que a ciência não deve nem pode aspirar a apreender ou aproximar-se de alguma realidade externa comum. Se o padrão da “verdade” científica reside não no mundo natural em si, mas nas normas particulares de comunidades específicas, então as leis da natureza talvez nada mais sejam que aquilo que uma dada comunidade diz que elas são em um determinado momento.

Nem todos os intelectuais que se consideram “pós-modernistas” subscreveriam conscientemente esse tipo de relativismo epistêmico extremo – embora isso pareça uma consequência inevitável de seus pressupostos epistemológicos. Mas, no mínimo, o pós-modernismo implica uma rejeição categórica do conhecimento “totalizante” e de

valores "universalistas" - incluindo as concepções ocidentais de "racionalidade", idéias gerais de igualdade (sejam elas liberais ou socialistas) e a concepção marxista de emancipação humana geral. Ao invés disso, os pós-modernistas enfatizam a "diferença": identidades particulares, tais como sexo, raça, etnia, sexualidade; suas opressões e lutas distintas, particulares e variadas; e "conhecimentos" particulares, incluindo mesmo ciências específicas de alguns grupos étnicos.

Esses princípios básicos implicam que temos que rejeitar as preocupações e formas "economísticas" tradicionais de conhecimento da esquerda, tal como a economia política. Temos, na verdade, de repudiar todas as histórias grandiosas, tais como as ideias ocidentais de progresso, incluindo as teorias marxistas de história. Todos esses temas são tipicamente amontoados nas denúncias do "reducionismo", do "fundacionismo" ou do "essencialismo" - dos quais se crê que o marxismo seja uma estirpe particularmente virulenta, tendo por base que ele supostamente reduz a variada complexidade da experiência humana a uma visão monolítica do mundo, "privilegiando" o modo de produção como um determinante histórico; a identidade de classe, e não outras "identidades" e os determinantes "econômicos" ou "materiais" em lugar da "construção discursiva" da realidade. Essa denúncia do "essencialismo" tende a abranger não só explicações realmente monolíticas e simplistas do mundo (tais como as variedades stalinistas do marxismo), mas qualquer tipo de explicação causal.

Mas, a essa altura, deve estar óbvio que o fio principal que perpassa todos esses princípios pós-modernos é a ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimento humano. As implicações políticas de tudo isso são bem claras: o *self* humano é tão fluido e fragmentado (o "sujeito descentrado") e nossas identidades, tão variáveis, incertas e frágeis que não pode haver base para solidariedade e ação coletiva fundamentadas em uma "identidade" social comum (uma classe), em uma experiência comum, em interesses comuns.

Mesmo em suas manifestações menos extremas o pós-modernismo insiste na impossibilidade de qualquer política libertadora baseada em algum tipo de conhecimento ou visão "totalizantes". Até mesmo uma política anticapitalista é por demais "totalizante" ou "universalista". Não se pode sequer dizer que o capitalismo, como sistema totalizante, exista no discurso pós-moderno - o que impossibilita a própria crítica do capitalismo. Na verdade, a "política", em qualquer um dos sentidos tradicionais da palavra, ligando-se ao poder dominante de classes ou Estados e à oposição eles, é excluída, cedendo lugar a lutas fragmentadas de "política de identidades" ou mesmo ao "pessoal como político". Embora haja projetos mais universais que, de fato, pareçam atraentes para a esquerda pós-moderna, tal como a política ambiental, é difícil entender como eles - ou, na verdade, qualquer ação política - podem ser coerentes com o princípios mais fundamentais do pós-modernismo: um ceticismo epistemológico e um derrotismo político profundos.

Como, então, comparar esse pós-modernismo com teorias anteriores sobre o fim da era "moderna"? O que de imediato chama a atenção é que o pós-modernismo, que parece combinar tantos aspectos de diagnósticos anteriores sobre o declínio de épocas, mostra-se extraordinariamente inconsciente de sua própria história. Na convicção de que aquilo que dizem representa uma ruptura radical com o passado, os intelectuais pós-modernistas de hoje parecem ignorar inteiramente tudo que foi dito tantas vezes antes. Até mesmo o ceticismo epistemológico, o ataque às verdades e valores universais, o questionamento da identidade própria, partes tão importantes dos modismos intelectuais correntes, têm uma história tão antiga quanto a filosofia. Em especial o sentido pós-moderno de novidade que marca uma época depende de

ignorarmos, ou negarmos uma realidade histórica esmagadora: a unidade “totalizante” do capitalismo, que costurou todas as rupturas memoráveis ocorridas neste século.

Isso nos leva à característica mais notável dos novos pós-modernistas: a despeito de sua insistência em diferenças e especificidades que marcam épocas, a despeito de sua reivindicação de terem denunciado a historicidade do todos os valores e conhecimentos (ou precisamente devido à sua insistência na “diferença” e na natureza fragmentada da realidade e do conhecimento humano), eles são impressionantemente insensíveis à história. Essa insensibilidade revela-se também na surdez os ecos reacionários de seus ataques aos valores do “Iluminismo” e ao irracionalismo básico que demonstram.

Temos aqui, portanto, uma grande diferença entre os anúncios correntes de mudanças de época e todos os demais. As teorias mais antigas baseavam-se – por definição – em alguma concepção especial de história e tinham como fundamento a importância da análise histórica. C. Wright Mills, por exemplo, insistia em que a crise da razão e liberdade que assinalou o início da era pós-moderna representou “problemas estruturais, e enunciá-los requer que trabalhemos nos termos clássicos da biografia humana e da história de épocas.

As teorias pós-modernistas correntes, que negam a existência de estruturas e conexões estruturais, bem como a própria possibilidade de “análise causal”. Não há um sistema social (como, por exemplo, o sistema capitalista), com unidade sistêmica e “leis dinâmicas” próprias; há apenas muitos e diferentes tipos de poder, opressão, identidade e “discurso”. Temos que rejeitar não só as antigas “histórias grandiosas”, tal como os conceitos de progresso do Iluminismo, mas também a noção de processo histórico e causalidade inteligíveis – e com elas, evidentemente, qualquer ideia de “escrever história”. Não há processos estruturados acessíveis ao conhecimento humano (ou, temos que supor, à ação humana); há somente diferenças anárquicas, separadas e inexplicáveis. Pela primeira vez, temos o que parece ser uma contradição em termos, uma teoria de mudança de época baseada em uma negação da história.

Há ainda outro aspecto muito curioso do pós-modernismo corrente, um paradoxo especialmente notável. Por um lado, a negação da história em que se baseia está ligada a uma espécie de pessimismo político. Uma vez que não há sistemas ou história suscetíveis à análise causal, não podemos chegar à origem dos muitos poderes que nos oprimem. Nem tampouco, certamente, aspirar a algum tipo de oposição unificada, de emancipação humana geral, ou mesmo a uma contestações geral do capitalismo, como os socialistas costumavam acreditar; máximo que podemos esperar é um bom número de resistências particulares e separadas.

Por outro lado, esse pessimismo político parece ter origens em uma visão bastante otimista das possibilidades e da prosperidade capitalistas. Para o pós-modernismo corrente (dotado tipicamente, como vimos acima, por sobreviventes da “geração dos anos 60” e seus estudantes), com sua visão de mundo ainda enraizada na “idade áurea” do capitalismo, o aspecto dominante do sistema capitalista é o “consumismo”, a multiplicidade de padrões de consumo e a proliferação de “estilos de vida”. Até mesmo a origem da ênfase pós-modernista em língua e “discurso” pode ser buscada em uma obsessão centrada no capitalismo consumista e na convicção, já bem visível na década de 1960, de que os velhos agentes políticos (o movimento trabalhista, em particular) foram “dobrados” para sempre pelo consumismo capitalista. O pós-modernismo simplesmente levou às últimas (e não raro absurdas) consequências a conhecida tentativa de substituir esses agentes subjugados por outros, novos, colocando a prática

intelectual no centro do universo social e promovendo os intelectuais – ou, mais precisamente, os acadêmicos – à vanguarda da ação histórica.

Também neste particular, os intelectuais pós-modernistas revelam seu descaso fundamental pela história. Parece que as crises estruturais do capitalismo, desde o momento "áureo" do grande surto de prosperidade do pós-guerra, passaram sem que eles as notassem, ou pelo menos não produziram uma impressão importante em suas teorias. Para alguns, isso significa que as oportunidades de oposição ao capitalismo são fortemente limitadas. Outros, aparentemente, dizem que, se não podemos realmente mudar ou mesmo compreender o sistema (ou sequer pensar nele como sistema), e se não temos, nem podemos ter, um posto de observação de onde criticar o sistema, muito menos de onde se opor a ele – se não podemos nem temos nada disso, o melhor é relaxarmos e aproveitarmos.

Os expoentes dessas tendências intelectuais certamente sabem que nem tudo está bem; mas pouco existe nesses modismos que ajude, por exemplo, a entender a pobreza e a falta de moradia hoje crescentes, a classe de trabalhadores pobres cada vez maior, as novas formas de trabalho inseguro e de tempo parcial, e assim por diante. As duas faces da ambígua história do século XX - tanto seus horrores como suas maravilhas - desempenharam indubitavelmente uma parte na formação da consciência pós-moderna; mas os horrores que minaram a antiga idéia de progresso são menos importantes para definir a natureza peculiar do pós-modernismo atual que as maravilhas da tecnologia moderna e as riquezas do capitalismo de consumo. O pós-modernismo se assemelha por vezes às ambigüidades do capitalismo tal como vistas da perspectiva daqueles que aproveitam seus benefícios e não sofrem seus custos.

Se, para Mills, o problema central de sua época era a impossibilidade de esperar que robôs felizes ansiassem por liberdade ou razão, os novos pósmodernos encaram tais valores ameaçados do Iluminismo como o problema e os rejeitam abertamente como intrinsecamente opressivos. Talvez em sua submissão derrotista a forças aparentemente incontroláveis, combinada com uma rendição ao consumismo e, às vezes, mesmo uma exaltação dele, a corrente pós-moderna atualmente represente uma manifestação intelectual daqueles robôs. Enquanto Mills parece ter sustentado a visão bastante elitista de que os trabalhadores estavam mais sujeitos a virar robôs, deixando aos estudantes e aos intelectuais o papel de se levantarem acima de tal condição, hoje são esses próprios intelectuais que se tomaram, por assim dizer, a consciência teórica do robô feliz.

Robôs felizes ou críticos socialistas?

Depois de dizer tudo isso, seria fácil desconsiderar as modas vigentes. Mas, apesar de todas as suas contradições, falta de sensibilidade histórica, aparente repetição inconsciente de velhos temas e derrotismo, elas também respondem a algo real, a condições reais no mundo contemporâneo, nas condições correntes do capitalismo, com as quais a esquerda socialista precisa acertar suas contas.

Primeiro, apresento uma lista dos mais importantes temas da esquerda pós-moderna (uso esse termo genérico para abranger uma variedade de tendências intelectuais e políticas que emergiram nos anos recentes, incluindo o "pós-marxismo" e o "pós-estruturalismo"): ênfase na linguagem, na cultura e no "discurso" (com o argumento de que a linguagem é tudo o que podemos conhecer sobre o mundo e de que não temos acesso a nenhuma outra realidade), em detrimento das preocupações "economicistas" tradicionais da esquerda e das velhas preocupações da economia política; rejeição do conhecimento "totalizante" e dos valores "universalistas" (incluindo as concepções ocidentais de "racionalidade", as idéias gerais de igualdade, liberais ou

socialistas, e a concepção marxista da emancipação humana geral), em benefício da ênfase na "diferença", em identidades particulares diversas como gênero, raça, etnicidade, sexualidade e em várias opressões e lutas particulares e separadas; insistência na natureza fluida e fragmentada do eu humano (o "sujeito descentrado"), que toma nossas identidades de tal modo variáveis, incertas e frágeis, que é difícil ver como podemos desenvolver o tipo de consciência capaz de formar a base para a solidariedade e a ação coletivas fundadas numa "identidade" social comum (como a classe), numa experiência e em interesses comuns - uma exaltação do "marginal" -; e repúdio das "grandes narrativas", tais como as idéias ocidentais de progresso, incluindo as teorias marxistas da história.

Todos esses temas tendem a ser agrupados na desconsideração do "essencialismo", em particular do marxismo, que supostamente reduz a variada complexidade da experiência humana a uma visão monolítica do mundo, "privilegiando" o modo de produção como um determinante histórico, bem como a classe, em contraposição a outras "identidades", e os determinantes "econômicos" e "materiais", em contraposição à "construção discursiva" da realidade. Essa denúncia do "essencialismo" tende a recobrir não apenas as explicações do mundo efetivamente monolíticas (como as variantes stalinistas do marxismo) mas toda espécie de análise causal.

O significado desse jargão pós-moderno deve ficar mais claro no curso dos artigos; para o momento, deve parecer óbvio que a principal tendência que perpassa todos esses princípios pós-modernos é a ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimento humano, e a impossibilidade de qualquer política emancipatória baseada em algum tipo de visão "totalizante". Mesmo uma política anticapitalista é demasiado "totalizante" ou "universalizante", uma vez que dificilmente se pode dizer que exista o capitalismo como sistema totalizante, num discurso pós-moderno, de tal modo que mesmo uma crítica do capitalismo está excluída. Com efeito, a "política", em qualquer sentido tradicional do termo, em referência aos poderes abrangentes de classes ou Estados ou à oposição a estes, está efetivamente eliminada, dando lugar às lutas fraturadas da "política de identidade" ou do "pessoal enquanto político" embora haja alguns projetos mais universais que mantenham algumas atrações para a esquerda pós-moderna, como a política ambientalista. Em resumo, forte ceticismo epistemológico e profundo derrotismo político.

Contudo, nenhum de nós negaria a importância de alguns desses temas. Por exemplo, a história do século XX dificilmente poderia inspirar confiança nas noções tradicionais de progresso, e aqueles de nós que professam acreditarem algum tipo de política "progressista" devem enfrentar tudo aquilo que conseguiu solapar o otimismo iluminista. E quem negaria a importância de "identidades" diversas da classe, das lutas contra a opressão sexual e racial ou das complexidades da experiência humana num mundo tão móvel e mutável, com solidariedades tão frágeis e mutantes? Ao mesmo tempo, quem pode ignorar o ressurgimento de "identidades" como o nacionalismo, forças históricas tão poderosas e com freqüência destrutivas? Não temos que acertar contas com a reestruturação do capitalismo, hoje mais global e segmentado que nunca? Nesse sentido, quem não percebe as mudanças estruturais que transformaram a natureza da própria classe operária? E que socialista sério alguma vez desprezou as divisões raciais e sexuais no seio da classe operária? Quem subscreveria o tipo de imperialismo ideológico e cultural que suprime a multiplicidade de valores e culturas humanas? E como podemos negar a política da linguagem e da cultura num mundo tão

dominado por símbolos, imagens e "comunicação de massas", para não falar da "superestrada da informação"?

Quem negaria essas coisas num mundo de capitalismo global tão dependente da manipulação de símbolos e imagens numa cultura de propaganda, onde os "meios de comunicação" medeiam nossas próprias experiências mais pessoais, às vezes ao ponto em que aquilo que vimos na televisão parece mais real que nossas próprias vidas e em que os termos do debate político são colocados - e estreitamente estrangidos - pelos ditames do capital em sua forma mais direta, na medida em que o conhecimento e a comunicação estão crescentemente nas mãos das corporações gigantes?

Não é preciso aceitar os pressupostos pós-modernos para enxergar todas essas coisas. Ao contrário, esses processos reclamam uma explicação materialista. Nesse sentido, há poucos fenômenos culturais na história humana cujas fundações materiais sejam mais vivamente óbvias que o próprio pós-modernismo. Não há, com efeito, melhor confirmação do materialismo histórico que o vínculo entre cultura pós-moderna e um capitalismo global segmentado, consumista e móvel. Nem tampouco uma abordagem materialista significa que temos que desvalorizar ou denegrir as dimensões culturais da experiência humana. Uma compreensão materialista constitui, ao contrário, passo essencial para liberar a cultura dos grilhões da mercantilização.

Se o pós-modernismo nos diz alguma coisa, de uma maneira distorcida, sobre as condições do capitalismo contemporâneo, a idéia está em descobrir quais são exatamente essas condições, por que o são e qual o caminho a seguir a partir daí. A idéia, em outras palavras, é sugerir explicações históricas para tais condições, ao invés de apenas submeter-se a elas, consentindo em adaptações ideológicas. É identificar os problemas reais para os quais as modas intelectuais vigentes oferecem soluções falsas - ou não - e, ao fazê-lo, desafiar os limites que eles impõem à ação e à resistência. É, portanto, responder às condições do mundo atual não como robôs felizes (ou infelizes), mas como críticos.

Esta edição especial de Monthly Review pretende sugerir algumas das formas pelas quais o materialismo histórico pode lançar luz sobre esses temas, embora evidentemente, num espaço tão limitado, possamos apenas arranhar a superfície. Ao organizar esta edição, John Foster e eu enviamos uma carta aos colaboradores em potencial, explicando o que tínhamos em mente. Assim deixem-me concluir esta introdução com alguns extratos desta carta. Ela começa com uma citação de meu artigo, no número do verão de 1994, que tratava da obra de E. P. Thompson:

A crítica do capitalismo está fora de moda - e há aqui uma curiosa convergência, uma espécie de sagrada aliança entre triunfalismo capitalista e pessimismo socialista. A vitória da direita se reflete na esquerda numa aguda contração das aspirações socialistas. Os intelectuais de esquerda, se não abraçam efetivamente o capitalismo como o melhor dos mundos possíveis, têm pouca esperança em algo mais que um pequeno espaço nos interstícios do capitalismo; e antevêem, na melhor das hipóteses, apenas resistências locais e particulares. E há outro efeito curioso de tudo isso. O capitalismo está se tornando tão universal, tão garantido, que passa a ser invisível. Hoje há certamente muitos motivos para sermos pessimistas. Fatos recentes e atuais fornecem-nos fundamento suficiente. Mas existe algo de curioso na forma como muitos de nós reagem a tudo isso. Se o capitalismo efetivamente triunfou, devíamos pensar que, mais do que nunca, precisamos de uma crítica do capitalismo. Por que seria a hora de acolher modos de pensamento que parecem negar a própria possibilidade não apenas de suplantar o capitalismo mas até mesmo de compreendê-lo criticamente? [".]

Penso que estamos atualmente numa situação sem precedentes, algo que não presenciemos em toda a história do capitalismo. Vivemos agora não apenas uma carência de ação, ou a ausência dos instrumentais e da organização para a luta (embora estes sejam frágeis, sem dúvida). Não se trata somente de saber como agir contra o capitalismo, mas de esquecer até mesmo como pensar contra ele.

A carta prosseguia, explicitando nossas intenções:

É este o contexto em que planejamos a edição especial. Partimos da idéia de que uma obra histórica como a de E. P. Thompson e a economia política, no que tem de melhor, são essenciais para o projeto crítico da esquerda. [".] O ponto central, contudo, é o seguinte: não podemos hoje tomar como certo que outros intelectuais de esquerda compartilhem nossa visão; e, falando como professores, temos ambos bastante consciência de que muitos, se não a maior parte, de nossos alunos - mesmo aqueles que se vêem como de esquerda - dificilmente concordam seja com nosso entendimento do capitalismo, seja com nossos pressupostos epistemológicos e históricos. E essas discordâncias se expressam numa agenda intelectual, para não dizer política, muito diferente [.,,]. O que propomos, então, é uma coletânea de artigos que oferecerá algumas sugestões sobre como o materialismo histórico pode enfrentar essa outra agenda de maneira mais frutífera, vigorosa e liberadora que a das correntes intelectuais e políticas em voga. Não estamos sugerindo que as pessoas como nós abandonem seu próprio terreno. Ao contrário, parte de nosso objetivo é demonstrar que nosso terreno está onde devia - por exemplo, que as velhas questões triviais da esquerda (como a ligação entre "política" no velho sentido, Estado e poder de classe) estão ainda no centro das coisas, e permanecem importantes para outros projetos emancipatórios, não apenas para as formas tradicionais de política de classe. Mas podemos prender a atenção de nossos alunos e de gente como eles se os confrontarmos em seu terreno favorito.

É isso, portanto, o que pretendemos fazer, de uma forma muito limitada. Os temas desta edição, e com frequência o estilo, podem ser diferentes do que os leitores de MR habituaram-se a ter, mas a motivação fundamental e o compromisso político continuam os mesmos. Nossa mensagem principal é que esta pode ser a hora certa de revitalizar a crítica marxista. O mundo está cada vez mais povoado não por robôs felizes, mas por seres humanos muito enraivecidos. Do jeito que estão as coisas, há muito poucos recursos intelectuais disponíveis para compreender esse sentimento, e (pelo menos na esquerda) os recursos políticos para organizá-las são muito raros. O pós-modernismo atual, apesar de todo seu aparente pessimismo derrotista, ainda está calcado no capitalismo da Era de Ouro. Já é tempo de deixar para trás esse legado, a fim de enfrentar as realidades dos anos 90 e do século XXI.

Extratos do livro de Perry Anderson - As origens do pós modernismo

Para Lyotard, a chegada da pós modernidade ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós industrial – teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine – na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica de produção numa corrente desviada dos Estados nacionais, embora ao mesmo tempo tendo perdido suas legitimações tradicionais. Porque, se a sociedade era melhor concebida, não como um todo orgânico nem como um campo de conflito dualista (Parson ou Marx) mas como uma rede de comunicações linguísticas, a própria linguagem – “todo o vínculo social” – compunha-se de uma multiplicidade de jogos diferentes, cujas regras não se podem medir, e inter-relações agonísticas. Nessas condições, a ciência virou apenas um jogo de linguagem dentre outros: já não podia reivindicar o privilégio imperial sobre outras formas de conhecimento, que pretendia nos tempos modernos. Na verdade, sua pretensão à superioridade como verdade denotativa em relação aos estilos narrativos do conhecimento comum escondia a base de sua própria legitimação, que classicamente residia em duas formas grandiosas de narrativa. A primeira, deriva da Revolução Francesa, colocava a humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento; a segunda, descendente do idealismo alemão, via o espírito como progressiva relação de verdade. Esses foram os grandes mitos justificadores da modernidade.

O traço definidor da condição pós moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas. Para Lyotard, elas foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências: por um lado, através de uma pluralização de argumentos, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e, por outro lado, por uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital ou pelo Estado reduzem a “verdade” ao desempenho. A ciência a serviço do poder encontra uma nova legitimação na eficiência. Mas o autêntico pragmatismo da ciência pós moderna está não na busca do performático, mas na produção do paralogístico – na microfísica, os fractais, a descoberta do caos, “teorizando sua própria evolução como descontínua, catastrófica, incorrigível e paradoxal. Se o sonho do consenso é uma relíquia da nostalgia da emancipação, as narrativas como tais não desaparecem mas se tornam miniaturas e competitivas: “a pequena narrativa continua sendo a quintaessência da invenção imaginativa”. Seu análogo social, onde termina *A condição pós moderna*, é a tendência para o contrato temporário em todas as áreas da existência humana: a ocupacional, a emocional, a sexual, a política – laços mais econômicos, flexíveis e criativos que os da modernidade. Se essa forma é favorecida pelo “sistema”, não está inteiramente submetida a ele. Deveria nos alegrar que seja modesta e mista, conclui Lyotard, porque qualquer alternativa pura ao sistema fatalmente acabaria por parecer aquilo a que procurasse se opor.

No fim da década de 70, os ensaios de Hassan – essencialmente sobre literatura – tinham ainda que ser coligados; os trabalhos de Jencks se limitavam à arquitetura. No título e no tema, *A condição pós moderna* foi o primeiro livro a tratar a pós modernidade como uma mudança geral na condição humana. O ponto de vista do filósofo assegurava-lhe uma ressonância maior entre do que qualquer intervenção anterior: continua até hoje talvez a obra mais citada sobre o assunto. Mas tomado isoladamente – como no geral o é -, o livro é um guia equivocado para a oposição intelectual diferente

de Lyotard. Pois *A condição pós moderna*, escrito sob encomenda oficial, atém-se essencialmente ao destino epistemológico das ciências naturais – sobre as quais, confessaria Lyotard, seu conhecimento era mais que limitado. O que ele via nelas era um pluralismo cognitivo baseado na noção – nova para o público gaulês, mas velha para o anglo-saxões – de jogos linguísticos diversos e não mensuráveis. A influência subsequente do livro, nesse sentido, foi em proporção inversa ao seu interesse intelectual, pois se tornou a inspiração de um relativismo vulgar que muitas vezes, tanto aos olhos dos amigos quanto dos inimigos, passa a ser a marca do pós modernismo.

O que o arcabouço supostamente científico do “informe (de Lyotard) sobre o conhecimento” deixou de fora foram as artes e a política. A curiosidade do livro está no fato de que estas eram suas grandes paixões como filósofo. Militante do grupo de extrema-esquerda *Socialisme ou Barbarie* por uma década (1954-64), durante a qual foi um crítico extremamente lúcido da guerra da Argélia, Lyotard continuou militando na dissidência *Pouvoir Ouvrier* por mais dois anos. Rompendo com esse grupo quando se convenceu de que o proletariado não era mais um grande agente revolucionário capaz de desafiar o capitalismo, participou da agitação revolucionária de Nanterre e ainda reinterpretava Marx para os rebeldes de 1969. Mas com o refluxo da rebeldia na França, suas ideias mudaram. Sua primeira grande obra filosófica, *Discours, Figure* (1971), fazia uma tradução figural das pulsões freudianas, em oposição à explicação linguística do inconsciente dada por Lacan, como base para uma teoria da arte, ilustrada com poemas e pinturas.

Por ocasião de *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973), ele tinha chegado a uma energética política mais drástica. “A razão”, declarou, “já está no poder com o capital. Queremos destruir o poder capital não porque não é racional, mas porque é. A razão e o poder são uma coisa só”. Não há “nada no capitalismo, nenhuma dialética que o leve a sua superação pelo socialismo: está agora claro para todos que o socialismo é idêntico ao capitalismo. Toda crítica, longe de suplantá-lo, apenas o consolida.” A única coisa que poderia destruir o capitalismo era o “desvio do desejo” entre os jovens, todo o mundo, de um investimento da libido no sistema para estilos de conduta “cujo único guia é a intensidade afetiva e a multiplicação da libido”. O papel dos artistas de vanguarda (...) era explodir os obstáculos à manifestação desse desejo lançando as formas de realidade estabelecida às chamas. A arte, nesse sentido, está por baixo de qualquer política insurrecional. “A estética foi, para o homem político que fui (e continuo sendo), não um alibi, um refúgio confortável, mas a falha e a fissura para descer ao subsolo da cena política, uma vasta gruta da qual se pode ver seu lado inferior de cabeça para baixo ou de dentro para fora.” (...)

O cenário mais amplo da passagem de Lyotard de um socialismo revolucionário para o hedonismo niilista está, naturalmente, na própria evolução da Quinta República. O consenso gaullista do início dos anos 60 convenceu-o de que a classe operária estava agora essencialmente integrada ao capitalismo. O fermento do final da década deu-lhe a esperança de que a geração e não a classe – a juventude do mundo todo – devia ser o arauto da revolta. A onda eufórica de consumismo que varreu o país no início e meados dos anos 70 levou então à (generalização) teorização do capitalismo como um aerodinâmico mecanismo de desejo. Em 1976, porém, os partidos Socialistas e Comunista acertaram um Programa Comum e parecia cada vez mais provável sua vitória nas eleições legislativas seguintes. A perspectiva de um governo do PCF, pela primeira vez desde o início da guerra fria disseminou o pânico em setores ponderáveis da opinião pública, desencadeando uma violenta contra-ofensiva ideológica. O resultado foi a

projeção à ribalta dos Nouveaux Philosophes, grupo de ex-propagandistas de 68 patrocinado pela mídia e o Eliseu.

Nas vicissitudes da trajetória política de Lyotard sempre houve uma constante. O grupo *Socialisme ou Barbarie* era violentamente anticomunista desde o início e, fossem quais fossem as outras mudanças de tom ou convicção de Lyotard, esse continuou sendo um elemento arraigado de sua visão. Em 1974 ele confidenciou a amigos americanos espantados que sua opção para presidente era Giscard, porque Mitterrand confiava no apoio comunista. Quando se avizinhavam as eleições de 1978, com o perigo da efetiva participação do PCF no governo, ele só podia portanto sentir-se ambivalente em relação ao *Nouveaux Philosophes*. Por um lado, era salutares os furiosos ataques que desfechavam contra o comunismo; por outro, constituíam visivelmente um círculo peso-leve comprometido num abraço com o poder oficial. A intervenção de Lyotard nos debates pré-eleitorais e o sardônico diálogo *Instructions païennes* (1977), em consequência, tanto defendiam como ridicularizavam o grupo. Foi aí que ele formulou pela primeira vez a ideia das metanarrativas que figuraria de modo tão destacado em *A condição pós moderna* e deixou bem claro o seu verdadeiro alvo. Apenas uma "narrativa mestra" está na origem do termo: o marxismo. Felizmente, a ascendência marxista sofria afinal a erosão das inúmeras revelações sobre o Gulag. Era verdade que no Ocidente havia também uma grande narrativa do capital, mas que era preferível à do Partido, pois não tinha "deus" - "o capitalismo não tem respeito por história alguma", pois "sua narrativa é sobre tudo e nada".

PARTE 3 – O PROCESSO DE ACUMULAÇÃO DO CAPITAL

Karl Marx - Grundrisse

Pag: 40

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a "sociedade burguesa", as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um *zoon politikon* (ser social), não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros.

Pag 401-402

(A abstração de uma comunidade em que os membros nada têm em comum, a não ser talvez a linguagem etc., quando muito, é claramente o produto de condições históricas bem posteriores.) Com referência ao indivíduo singular, está claro, por exemplo, que ele próprio só se relaciona à linguagem como sendo a sua própria linguagem na qualidade de membro natural de uma comunidade humana. A linguagem como produto de um indivíduo singular é um absurdo.

Pag 111

Caso se considere relações sociais que geram um sistema não desenvolvido de troca, de valores de troca e de dinheiro, ou às quais corresponde um grau pouco desenvolvido destes últimos, é desde logo claro que os indivíduos, embora suas relações pareçam mais pessoais, só entram em relação uns com os outros como indivíduos em uma determinabilidade, como suserano e vassalo, senhor e servo etc., ou como membros de uma casta etc., ou ainda como integrantes de um estamento etc. Na relação monetária, no sistema de trocas desenvolvido (e essa aparência seduz a democracia), são de fato

rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, as diferenças de cultura etc. (todos os laços pessoais aparecem ao menos como relações *pessoais*); e os indivíduos *parecem* independentes (essa independência que, aliás, não passa de mera ilusão e, mais justamente, significa apatia – no sentido de indiferença), livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar; mas assim parecem apenas para aquele que abstrai das *condições*, das *condições de existência* sob as quais esses indivíduos entram em contato (e essas [condições], por sua vez, são independentes dos indivíduos e aparecem, apesar de geradas pela sociedade, como *condições naturais*, i.e., incontroláveis pelos indivíduos). A determinabilidade que, no primeiro caso, aparece como uma limitação pessoal do indivíduo por parte de um outro, aparece no segundo caso desenvolvida como uma limitação coisal do indivíduo por relações dele independentes e que repousam sobre si mesmas. (Como o indivíduo singular não pode se despojar de sua determinabilidade pessoal, mas pode muito bem superar relações externas e subordiná-las a si, sua liberdade *parece* maior no caso 2. Entretanto, uma análise mais precisa dessas relações externas, dessas condições, mostra a impossibilidade dos indivíduos de uma classe etc. de superá-las em massa sem as abolir. O indivíduo singular pode casualmente ser capaz de fazê-lo; a massa de indivíduos dominados por tais relações não pode, uma vez que sua mera existência expressa a subordinação, a necessária subordinação dos indivíduos a elas.) Essas relações externas tampouco são uma supressão das “relações de dependência”, dado que são apenas a sua resolução em uma forma universal; são, ao contrário, a elaboração do *fundamento* universal das relações pessoais de dependência. Também aqui os indivíduos só entram em relação entre si como indivíduos determinados. Essas relações de dependência coisal, por oposição às relações de dependência pessoal (a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, i.e., suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas), aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros. A abstração ou ideia, no entanto, nada mais é do que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam. As relações só podem naturalmente ser expressas em ideias, e é por isso que os filósofos conceberam como o peculiar da era moderna o fato de ser dominada pelas ideias e identificaram a criação da livre individualidade com a derrubada desse domínio das ideias. Do ponto de vista ideológico, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das relações (essa dependência coisal que, aliás, se reverte em relações determinadas de dependência pessoal, mas despidas de toda ilusão) aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, i.e., dessas relações coisais de dependência, é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, é claro, pelas classes dominantes.

O domínio do capital é o pressuposto da livre concorrência, exatamente como o despotismo romano dos césores era o pressuposto do livre "direito privado" romano. Enquanto o capital é fraco, ele próprio procura ainda apoiar-se nas muletas dos modos de produção do passado ou que estão desaparecendo com o seu surgimento. Tão logo ele se sente forte, joga as muletas fora e se movimenta de acordo com as suas próprias leis. Tão logo ele começa a sentir a si próprio como obstáculo do desenvolvimento e a tomar consciência disso, ele busca refúgio em formas que, parecendo aperfeiçoar o domínio do capital pela contenção da livre concorrência, são ao mesmo tempo os prenúncios da sua dissolução e da dissolução do modo de produção baseado nele. O que reside na natureza do capital só é realmente posto para fora dele, como necessidade exterior, pela concorrência, que nada mais significa que os muitos capitais impõem uns aos outros e a si próprios as determinações imanentes do capital. Por isso, nenhuma categoria da economia burguesa, [nem] mesmo a primeira, como, p. ex., a determinação do valor, devém efetiva, [a não ser] pela livre concorrência; i.e., pelo processo efetivo do capital, que aparece como interação recíproca dos capitais e de todas as outras relações de produção e comércio determinadas pelo capital. **Daí, por outro lado, a sandice que significa considerar a livre concorrência como o desenvolvimento último da liberdade humana; e [de considerar] a negação da livre concorrência igual a negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual.** Trata-se de fato somente do desenvolvimento livre sobre um fundamento estreito – o fundamento do domínio do capital. Em consequência, esse tipo de liberdade individual é ao mesmo tempo a mais completa supressão de toda liberdade individual e a total subjugação da individualidade sob condições sociais que assumem a forma de poderes coisais, na verdade, de coisas superpoderosas – de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si. O desenvolvimento daquilo que constitui a livre concorrência é a única resposta racional à sua divinização pelos profetas [de classe média] ou à sua demonização pelos socialistas. Quando se diz que, no âmbito da livre concorrência, os indivíduos, ao perseguirem exclusivamente o seu interesse privado, realizam o interesse comum ou, melhor dizendo, o interesse geral, isso nada mais significa que, sob as condições da produção capitalista, eles se pressionam mutuamente e, em consequência, o seu próprio entrechoque é somente a reprodução das condições sob as quais acontece tal interação. Aliás, a ilusão acerca da concorrência como a pretensa forma absoluta da individualidade livre, assim que desaparece, é uma prova de que as condições da concorrência, i.e., da produção fundada sobre o capital, já são sentidas e pensadas como barreiras e, em consequência, já são e se tornam barreiras cada vez mais. A afirmação de que a livre concorrência é igual a forma última do desenvolvimento das forças produtivas e, em consequência, da liberdade humana, **nada mais significa que o domínio da classe média é o fim da história mundial** – certamente uma ideia agradável para os *parvenus** fora de moda.

- Expressão francesa para a pessoa que recém ascende a uma classe sócio-econômica melhor. O Novo rico.

Trotsky - Revolução e contra-revolução na Alemanha

Pag: 81

"Revolução popular" em lugar de revolução proletária

O zigzague, à primeira vista "inesperado", de 21 de julho não caiu como um raio num céu claro, mas foi preparado por todo o curso do último período. Que o Partido Comunista alemão seja conduzido pela vontade sincera e ardente de vencer o fascismo, de arrancar-lhe as massas, de derrubá-lo e esmagá-lo – não pode haver bem entendido, dívida a respeito. Mas a desgraça é que a burocracia Stalinista tende cada vez mais a agir contra o fascismo, utilizando as armas deste último: pede-lhe emprestado as cores da sua palheta política e procura ultrapassá-lo no apregoar o patriotismo. Esses não são métodos e princípios de política de classe, mas processos de concorrência pequeno-burguesa.

É difícil imaginar-se uma capitulação de princípio mais vergonhosa do que a da burocracia Stalinista que substituiu a palavra de ordem de Revolução Proletária pela palavra de ordem de revolução popular. Nenhuma dissimulação, nenhum jogo de citações, nenhuma falsificação histórica destruirá. O fato de que o marxismo foi traído nos seus princípios para se obter uma melhor contrafação do charlatanismo fascista. Sou obrigado a repetir o que já escrevi a respeito, há alguns meses:

"Bem entendido, toda grande revolução é uma revolução popular ou revolução nacional, no sentido em que reúne em torno da classe revolucionária todas as forças vivas e criadoras da nação e reconstrói a nação em torno de um novo eixo. Mas, isso não é uma palavra de ordem, é uma descrição sociológica da Revolução, exigindo explicações positivas e concretas. Como palavra de ordem, é fanfarronada e charlatanismo, concorrência de bazar aos fascistas, feita a preço de uma confusão que se espalha na cabeça dos operários. "Evolução espantosa das palavras de ordem da I. C., sobretudo nessa questão. Desde o terceiro Congresso da I. C., a palavra de ordem "classe contra classe" tornou-se a expressão popular da política de "frente única proletária". Era muito justo: todos os operários devem unir-se contra a burguesia.

Em seguida, isso foi transformado em aliança com os burocratas reformistas contra os operários (experiência da greve geral inglesa). Passou-se, depois, ao outro extremo: nenhum acordo com os reformistas, "classe, contra classe". A mesma palavra de ordem que devia servir para a aproximação dos operários social-democratas e dos operários comunistas começou a significar, durante o "terceiro período", a luta contra os operários social-democratas, como classe adversa. Hoje, nova reviravolta: revolução popular em lugar de Revolução Proletária. O fascista Strasser diz: 95% do povo estão interessados na Revolução; e, por conseguinte, uma revolução popular e não de classe. Thaelmann o acompanha nessa cantiga. Mas, na realidade, o operário comunista deveria

dizer ao operário fascista: Evidentemente 95%, senão 98%, são explorados pelo capital financeiro. Mas essa exploração está organizada de maneira hierárquica: há exploradores, há subexploradores, há subexploradores etc. É só graças a essa hierarquia que os superexploradores dominam a maioria da nação. Para que a nação possa efetivamente reconstruir-se em torno de um novo eixo de classe, ela deve reconstruir-se ideologicamente, e isto só é realizável no caso em que o proletariado, sem se dissolver no "povo", na "nação", mas, ao contrário, desenvolvendo "seu" programa de revolução "proletária", obrigue a pequena burguesia a escolher entre os dois regimes. A palavra de ordem de revolução popular adormece tanto a pequena burguesia como as largas massas operárias, concilia-as com a estrutura hierárquica burguesa do "povo", retarda a sua libertação. Nas atuais condições da Alemanha, a palavra de ordem de revolução "popular" anula as fronteiras ideológicas entre o marxismo e o fascismo, concilia parte dos operários e da pequena burguesia com a ideologia do fascismo, permitindo-lhes acreditar que não há necessidade de escolher, uma vez que, tanto num como no outro caso, se trata da revolução popular.

A obra principal do oportunismo alemão acerca da guerra Lenin – Obras Completas – Progresso. Pag:296

David está convencido de que a tese do *Manifesto Comunista* segundo a qual "os operários não tem pátria" foi "refutada a muito tempo". Enquanto o problema das nacionalidades, David oferece todo um capítulo, em resumo, o mais trivial disparate burguês sobre a "lei biológica da diferenciação"(!!).

[...] Na época do imperialismo não pode existir outra *salvação* para a *maioria* das nações do mundo que a ação revolucionária do proletariado das nações com espírito de grande potência, ação que excede o marco da nacionalidade, rompe este marco e derruba a burguesia internacional. Sem esta derrubada seguirão existindo as nações com espírito de grande potência, ou seja, continuará a opressão das nove décimas partes das nações do mundo. A transformação produzida pela derrota da burguesia internacional, por sua vez, acelerará em colossais proporções a derrubada de todas *barreiras* nacionais, sem diminuir por isso, senão aumentando milhões de vezes, a "diferenciação" da humanidade no sentido da riqueza e variedade da vida espiritual e das correntes, aspirações e matizes ideológicas.

Ideologia Alemã – Karl Marx

C. Minha autofruição

A filosofia que prega o fruir [Genießen] é tão velha na Europa quanto a escola cirenaica³²⁸. Tal como os gregos na Antiguidade, os franceses são, entre os modernos, os campeões nesta filosofia, e precisamente pela mesma razão, porquanto seu temperamento e sua sociedade os capacitam para o fruir mais do que para outras coisas. A filosofia da fruição [Genuß] nunca foi mais do que a linguagem espirituosa dos círculos sociais privilegiados para a fruição. Sem levar em conta que o modo e o conteúdo de seu fruir foram sempre condicionados por toda a configuração da sociedade na qual se deu a fruição e que sofriam todas as contradições dessa sociedade, essa filosofia se converteu numa pura fraseologia tão logo reivindicou um caráter universal e se proclamou como a visão de vida da sociedade como um todo. A partir desse momento, ela se rebaixou à condição de sermão moral edificante, de enfeite sofisticado da sociedade atual, ou então se metamorfoseou em seu contrário, ao considerar a fruição como uma ascese involuntária. A filosofia da fruição surgiu, na época moderna, com a queda do feudalismo e a transformação, sob a monarquia absoluta, da nobreza rural feudal na nobreza cortesã, licenciosa e perdulária. Para essa nobreza ela assumiu, mais ainda, a forma de uma visão de vida imediata, ingênua, que era expressa em memórias, poesias, romances etc. Ela só se tornou uma verdadeira filosofia nas mãos de alguns autores da burguesia revolucionária, que, de um lado, participavam da formação e do modo de vida da nobreza cortesã e, de outro, partilhavam da visão mais universal da burguesia, visões estas que repousava nas condições mais universais dessa classe. Ela foi, por isso, aceita por ambas as classes, embora a partir de pontos de vista totalmente diferentes. Se para a nobreza tal linguagem ainda estava inteiramente limitada ao estamento e às condições de vida do estamento, ela foi generalizada pela burguesia e dirigida a todo indivíduo sem distinção, de modo que foram abstraídas as condições de vida desses indivíduos e a teoria da fruição foi convertida, desse modo, numa insípida e hipócrita doutrina moral. Quando o desenvolvimento posterior derrubou a nobreza e pôs a burguesia em conflito com seu oposto, o proletariado, a nobreza se tornou devoto-religiosa e a burguesia se tornou solene-moralista, sendo ambas austeras em suas teorias, ou então caíram na hipocrisia acima mencionada, muito embora, na prática, a nobreza não renunciasse de modo algum ao fruir e a fruição até mesmo assumisse, com a burguesia, uma forma econômica, oficial – como luxo.

A filosofia que prega o fruir [Genießen] é tão velha na Europa quanto a escola cirenaica³²⁸. Tal como os gregos na Antiguidade, os franceses são, entre os modernos, os campeões nesta filosofia, e precisamente pela mesma razão, porquanto seu temperamento e sua sociedade os capacitam para o fruir mais do que para outras coisas. A filosofia da fruição [Genuß] nunca foi mais do que a linguagem espirituosa dos círculos sociais privilegiados para a fruição. Sem levar em conta que o modo e o conteúdo de seu fruir foram sempre condicionados por toda a configuração da sociedade na qual se deu a fruição e que sofriam todas as contradições dessa sociedade, essa filosofia se converteu numa pura fraseologia tão logo reivindicou um caráter universal e se proclamou como a visão de vida da sociedade como um todo. A partir desse momento, ela se rebaixou à condição de sermão moral edificante, de enfeite sofisticado da sociedade atual, ou então se metamorfoseou em seu contrário, ao considerar a fruição como uma ascese involuntária. A filosofia da fruição surgiu, na época moderna, com a queda do feudalismo e a transformação, sob a monarquia absoluta, da nobreza rural feudal na nobreza cortesã, licenciosa e perdulária. Para essa nobreza ela assumiu, mais ainda, a forma de uma visão de vida imediata, ingênua, que era expressa em memórias, poesias, romances etc. Ela só se tornou uma verdadeira filosofia nas mãos de alguns autores da burguesia revolucionária, que, de um lado, participavam da formação e do modo de vida da

nobreza cortesã e, de outro, partilhavam da visão mais universal da burguesia, vi- são esta que repousava nas condições mais universais dessa classe. Ela foi, por isso, aceita por ambas as classes, embora a partir de pontos de vista totalmente diferentes. Se para a nobreza tal linguagem ainda estava inteiramente limitada ao estamento e às condições de vida do estamento, ela foi generalizada pela burguesia e dirigida a todo indivíduo sem distinção, de modo que foram abstraídas as condições de vida desses indivíduos e a teoria da fruição foi convertida, desse modo, numa insípida e hipócrita doutrina moral. Quando o desenvolvimento posterior derrubou a nobreza e pôs a burguesia em conflito com seu oposto, o proletariado, a nobreza se tornou devoto-religiosa e a burguesia se tornou solene-moralista, sendo ambas austeras em suas teorias, ou então caíram na hipocrisia acima mencionada, muito embora, na prática, a nobreza não renunciasse de modo algum ao fruir e a fruição até mesmo assumisse, com a burguesia, uma forma econômica, oficial – como luxo

A conexão do fruir dos indivíduos de cada época com as relações de classe e as condições geradas pelas relações de produção e de intercâmbio nas quais eles vivem, a estreiteza do fruir existente até agora, situado fora do conteúdo de vida real dos indivíduos e em oposição a ele, a conexão de cada filosofia da fruição com a fruição real que a ela se apresenta e a hipocrisia de uma tal filosofia, que se dirige a todos os indivíduos sem distinção, tudo isso naturalmente só pôde ser desvendado quando as condições de produção e de intercâmbio do mundo até agora existente puderam ser criticadas, isto é, quando a oposição entre burguesia e proletariado havia gerado visões comunistas e socialistas. Com isso, toda moral, seja ela a moral da ascese, seja a da fruição, teve seu pilar quebrado. Nosso insípido e moralista Sancho certamente acredita, como se extrai de todo o seu livro, que bastaria apenas uma outra moral, uma concepção de vida que a ele parecesse nova, o “extrair-de-sua-cabeça” algumas “ideias fixas”, para que todos tivessem uma vida feliz, para que pudessem gozar a vida. O capítulo sobre a autofruição poderia, portanto, no máximo trazer de volta, sob uma nova etiqueta, as mesmas fraseologias e sentenças com o uso das quais ele já proporcionou a si mesmo, muito frequentemente, a “autofruição” de nos aplicar um sermão. A única coisa original nisso se limita, também, ao fato de que ele glorifica toda fruição e a traduz filosoficamente para o alemão, dando a ela o nome de “autofruição”. Se a filosofia francesa da fruição do século XVIII ao menos reproduzia, numa forma espirituosa, a existência de uma vida jubilosa e audaz, já a frivolidade total de Sancho se limita a expressões como “consumir”, “dissipar”, a imagens como “a luz” (que deve significar: a vela) e a recordações das ciências naturais, que resultam ou numa absurdidade beletrística, como no caso da planta que “absorve ar do éter”, dos “pássaros canoros que engolem besouros”, ou então em falsidades como, por exemplo, a afirmação de que uma vela queima a si mesma. Contra isso, aqui podemos fruir, uma vez mais, de toda a sobriedade solene contra “o Sagrado”, sobre o qual escutamos que, em sua configuração como “vo- cação – destinação – missão”, como “ideal”, teria ele atrapalhado, até aqui, a autofruição dos homens. De resto, sem entrar nas formas mais ou menos sujas sob as quais o auto [Selbst] da “autofruição [Selbstgenuß]” pode ser mais do que uma fraseologia, temos, mais uma vez, de apresentar ao leitor, em poucas palavras, as maquinações de Sancho contra o Sagrado,

