

Eduardo Grüner*

Leituras culpadas marx(ismos) e a práxis do conhecimento**

* Professor Titular de Teoria Política, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Buenos Aires, e Professor Titular de Antropologia da Arte, Faculdade de Filosofia e Letras, UBA.

**Tradução de Simone Rezende da Silva

*Posto que não há leituras inocentes,
comecemos por confessar de que leituras
somos culpados*
Louis Althusser

A frase de Althusser que preside este texto é –para dizê-la com uma expressão cara ao filósofo francês– *sintomática*: revela um problema consubstancial a algo que pudesse ser chamada de uma *teoria do conhecimento* (ou uma “gnoseologia”, ou uma “epistemologia”) que também pudéssemos chamar “marxista” (uma denominação por sua vez problemática, posto que já são incontáveis os “marxismos” que têm visto a luz – e muitas sombras– desde o próprio Marx até aqui). Esse problema é de difícil, se não impossível, solução, mas seu enunciado é relativamente simples: não há leitura inocente, isto é, *toda* interpretação do mundo, toda forma de conhecimento do real está inevitavelmente *situada* pelo posicionamento de classe, a perspectiva político-ideológica, os interesses materiais, os condicionamentos culturais ou a subjetividade (consciente ou inconsciente) do “intérprete”.

Essa constatação já é a de Marx, e até certo ponto –ainda que desde perspectivas bem diferentes entre si e a do próprio Marx– havia sido também a dos *philosophes*

materialistas do século XVIII, e o será nas primeiras “sociologias do saber” do século XX, a partir de Max Scheler ou Karl Mannheim, e o continuará sendo nas fenomenologias “sociológicas” do conhecimento no estilo de Alfred Schutz ou Harold Garfinkel. Em Marx é uma constatação inseparável de sua concepção (melhor dizendo, *concepções*, já que são múltiplas e mutáveis) da *ideologia*, seja entendida, um tanto esquematicamente, como “falsa consciência” da realidade, já como (na sofisticada versão althusseriana, atravessada pela leitura lacaniana de Freud) *consciência “verdadeira” de uma realidade “falsa”*, um aparentemente escandaloso paradoxo sobre a que teremos que voltar.

Porém, seja como for, se é verdade que toda “leitura” do complexo universo do real é “culpada” de ser uma leitura em *situação*, isso não significa que não pode haver uma leitura “objetiva”, “científica”, “universal” dos fenômenos da realidade (e muito em particular da realidade social e histórica, tão constitutivamente atravessada por aqueles interesses e posicionamentos), e que nosso conhecimento, em consequência, está necessariamente condenado ao relativismo, ao particularismo, ao subjetivismo mais radical?

Além de tudo, a partir dos chamados “giro lingüístico”, “giro hermenêutico”, “giro estético-cultural”, etc., do século XX (embora seja um debate quase tão antigo como a própria cultura ocidental: já podem ser encontradas suas premissas no *Cratilo* de Platão, por exemplo, e sua continuação nas polêmicas entre “realistas” e “nominalistas” na Idade Média; porém é claro, é no século XX quando se torna *dominante* enquanto debate sobre os fundamentos de uma filosofia da cultura), temos tido que nos acostumar –ainda que para alguns ainda custe ceder a ela– à idéia de que os sujeitos chamados “humanos” distinguem-se de qualquer outra espécie, mesmo as mais “avançadas” do reino animal, pelo fato de que não *tem* um vínculo direto e imediato com a realidade, mas sim sua relação com o mundo está “mediatizada” por um complexo aparato de *competência lingüística* (o conceito é de Noam Chomsky) e “simbólica” em geral; de tal modo que, inclusive partindo de um ponto de vista irredutivelmente materialista cremos na *existência autônoma* do real com relação às nossas representações –convicção que, como veremos, instaura uma diferença radical com as epistemologias “pós-modernas”–, nossa “realidade” humana não pode menos que ser uma *construção* de nossa (maior ou menor) competência lingüístico-simbólica. Seja “construtivista” ou “de-construtivista”,

a premissa é inapelável: a “realidade” do ser humano é, em uma medida decisiva, a produção de um aparato simbólico que não é de modo algum “individual” (não se trata de nenhum “subjetivismo” até as últimas conseqüências), mas sim o resultado de um complexo processo cultural, social e histórico. Como já haviam suspeitado o próprio Max Weber e a escola do interacionismo simbólico, e como o mostrou um extraordinariamente sutil filósofo e lingüista marxista (Mikhail Bakhtin), a *linguagem* – e, por extensão, todo o campo humano do simbólico-representacional – é um espaço *dialógico*, vale dizer, produzido na *interação social* (inclusive conflituosa), e não na solidão das “consciências” individuais. E esta nova constatação, sem nenhuma dúvida, é um enorme avanço sobre as ingenuidades empiristas, positivistas ou materialistas vulgares. Porém que nos torna a colocar no centro de nossa questão: o conhecimento *objetivo* da realidade é impossível? O próprio Marx em sua oposição ao idealismo, caiu na armadilha do positivismo, de um “objetivismo” tão ingênuo como o dos materialistas vulgares?

Desta forma, não: ainda que os problemas aqui apresentados sejam innumeravelmente mais complexos do que poderemos abarcar nesta exposição, sustentamos que, mesmo sendo algo esquematicamente (para um maior aprofundamento não restará remédio senão remeter à bibliografia), *sim há* em Marx –e desde o início em muitos dos “marxistas ocidentais” posteriores– elementos suficientes *a partir dos quais* abrir um leque de hipóteses de trabalho, novamente, não para *resolver* definitivamente, mas sim para colocar em seus justos termos, essa problemática. Isso sim, com duas condições:

- 1] *A partir das quais*, acabamos de sublinhar: é inútil, além de danoso, pretender encontrar já *acabados* de uma vez para sempre esses elementos no próprio Marx; semelhante pretensão somente pode conduzir, no melhor dos casos, a preguiça intelectual, e no pior, a mais grosseira rigidez dogmática;
- 2] para compreender a verdadeira importância –e a *lógica* de funcionamento– desses elementos, é necessário deslocar o que poderíamos chamar um discurso “binário” (e profundamente “ideológico” no mal sentido do termo), que pensa a questão do conhecimento sobre o eixo dos “pares de oposição” mutuamente excludentes (exemplo: sujeito/objeto; material/simbólico; pensamento/ação;

indivíduo/sociedade; estrutura/história, etc.): melhor se trataria de pensar em cada caso a *tensão dialética*, o *conflito* entre esses “pólos”, que somente podem ser percebidos como tais precisamente *porque* a relação entre eles é o que os constitui, o que lhes destina seu lugar.

Tendo em conta essas duas premissas básicas, podemos começar a abordar a questão.

Um critério fundante: a *práxis*

“Até agora os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo; trata-se agora é de transformá-lo”. A famosíssima tese XI sobre Feuerbach pode ser tomada, entre outras coisas, como um enunciado de epistemologia radical, ou como um ultra condensado “discurso do método” de Marx. Demasiado amiúde, por desgrça, tem sido lido unilateralmente, no espírito de um materialismo vulgar ou um hiperativismo mais ou menos espontaneísta que desfaz todo trabalho “filosófico” de *interpretação* (vale dizer, ao menos em certo sentido do que já falamos sobre produção de conhecimento) a favor da pura “transformação” social e política. Não faz falta enfatizar quão alijada das intenções de Marx –um dos homens mais cultos e mais teoricamente sofisticados da modernidade ocidental– pode estar este tipo de antiintelectualismo estreito. Contudo, o que aqui nos importa é outra coisa. Na verdade, Marx está dizendo em sua tese algo infinitamente mais radical, mais profundo, inclusive mais “escandaloso” que a idiotice de abandonar a “interpretação do mundo”: está dizendo que:

- 1] a transformação do mundo é a *condição* de uma interpretação correta e “objetiva”; e
- 2] vice-versa, dada essa condição, a interpretação já é, de certa forma, uma transformação da realidade, que implica, em um sentido amplo, mas estrito, um ato *político*, e não meramente “teórico”.

De outra maneira, é o que encerra o conceito de *práxis* (que Marx toma, obviamente, dos antigos gregos). A *práxis* não é simplesmente, como se costuma dizer, a “unidade” da teoria e a prática: dito assim, isto suporia que “teoria” e “prática” são duas entidades originais e autônomas, preexistentes, que logo a *práxis* (inspirada pelo gênio de Marx, por exemplo) viria “juntar” de alguma forma e com certos propósitos. Porém, sua lógica

é exatamente a inversa: é porque *sempre há práxis* –porque a ação é a condição do conhecimento e vice-versa, porque ambos pólos estão constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar “momentos” (lógicos, e não cronológicos nem ontológicos), com sua própria especificidade e “autonomia relativa”, mas ambos no *interior* de um mesmo movimento. E este movimento é o movimento (na maior parte das vezes “inconsciente”) da própria realidade (social e histórica), não o movimento, nem do puro *pensamento* “teórico” (ainda que fosse na cabeça de um Marx) nem da pura ação “prática” (ainda que fosse a dos mais radicais “transformadores do mundo”).

O que Marx faz –essa é sua “genialidade”– é simplesmente *mostrar* que esse é o movimento da realidade, e *denunciar* que certo pensamento hegemônico (a “ideologia dominante”, para simplificar) tende a *ocultar* essa unidade profunda, a manter *separados* os “momentos”, promovendo uma “divisão social do trabalho” (“manual” *versus* “intelectual”, para dizer o básico), com o objetivo de legitimar o universo teórico da pura “interpretação” como patrimônio do Amo, e o universo prático da pura “ação” como patrimônio do Escravo, já que a classe dominante *sabe perfeitamente* –mesmo quiçá não sempre o saiba conscientemente– que nem a pura abstração da teoria, nem o puro “ativismo” da prática, tem realmente *conseqüências materiais* sobre o estado de coisas do mundo. Ou, em outras palavras, que não produz verdadeiro *conhecimento* da realidade, no sentido de Marx. Nunca melhor ilustrada esta tese que na famosa alegoria que constroem Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do esclarecimento*, a propósito do episódio das Sereias na *Odisséia* de Homero: o astuto e racionalizador capitão Ulisses –metaforicamente, o Burguês–, atado ao mastro de seu barco, pode *escutar* (“interpretar”) o canto das sereias, porém não pode *atuar*; os ansiosos marinheiros –metaforicamente, o Proletariado–, com seus ouvidos tampados pela cera que Ulisses lhes administrou, podem *atuar*, remar o barco, mas não podem *escutar*. Nenhum dos dois pode realmente *conhecer* essa fascinante música: Ulisses não quer fazê-lo –quer simplesmente *recebê-la*, gozá-la passivamente–, os marinheiros não *podem fazê-lo* –ocupados, “alienados” em sua tarefa prática, nem sequer inteiram-se de sua existência.

Desta forma: essa tese de Marx é, desde já, e como dissemos, um enunciado político-ideológico revolucionário. Porém, é ao mesmo tempo (obedecendo à própria lógica da *práxis*) um enunciado *filosófico-epistemológico* da máxima transcendência. O é no sentido no qual Marx fala de uma *realização* da filosofia, isto é, em um triplo

sentido: 1) é sua *culminação*; 2) é sua fusão com a realidade material; 3) é sua (paradoxal) *dissolução*, ao menos em sua forma tradicional, “clássica”, que em sua época –e na própria biografia intelectual do primeiro Marx– não é outra que a da (riquíssima e complexa) tradição idealista alemã que vai –para apenas mencionar os nomes mais paradigmáticos– de Kant a Hegel, passando por Fichte e Schelling.

Trata-se é claro de autores complexos e muito diferentes entre si, que de modo algum podem ser postos “no mesmo saco”, como se diz vulgarmente. Tampouco todos têm o mesmo significado naquela biografia intelectual de Marx: sem dúvida o pensador (deveríamos dizer: o “pensador-ator”?) de Treveris “aprendeu” de Hegel muito mais que dos outros, contudo, esse “aprendizado” *realizou-se* plenamente –no sentido antes definido– somente quando Marx, por assim dizer, *fundiu* Hegel com a realidade *material* (social-histórica) que à parte de “ativista” que havia nele lhe importava transformar. Porém, em todo caso, o que todos esses gigantes da filosofia ocidental têm em comum, além de (mas vinculado com) seu “idealismo”, é sua impossibilidade de *superar* (também no sentido da *Aufhebung* hegeliana) essa cisão entre “teoria” e “prática”, ou, dito mais “filosoficamente”, a separação radical entre *sujeito* e *objeto*. E se dizemos “além de” (ainda que no caso particular dos alemães, vinculado com) seu idealismo, é porque na verdade essa “impotência” não faz mais que recolher, condensar e levar às últimas conseqüências *toda* a tradição dominante –com poucas exceções, como seriam os casos de um Maquiavel ou um Giambattista Vico e, em outro sentido, de um Espinosa– da filosofia e da teoria do conhecimento ocidental e moderna, ao menos a partir do Renascimento. E isso *inclui* não somente o “idealismo”, mas também (e talvez especialmente) o empirismo, o materialismo unilateral, e logo o positivismo.

De fato, a “divisão do trabalho” própria do modo de produção capitalista (a “fragmentação das esferas da experiência” as quais se referia Max Weber, que estava longe de ser marxista ou “antiburguês”, mas muito perto de ser um dos intelectuais mais lúcidos da modernidade) *impõe necessariamente* essa separação. E não é óbvio que antes do capitalismo ela não existisse: só que agora resulta muito mais evidente, e mais dramaticamente *percebida*, já que nenhum ecumenismo teológico resulta por si mesmo suficiente para ocultá-la sob o manto piedoso da vontade de Deus.

O paradoxo é que essa separação se aprofunda e se faz, como dizíamos, mais evidente e dramático precisamente *porque* a nova era “burguesa” necessita promover

um *conhecimento* mais acabado, preciso e “objetivo” da realidade. Ao contrário do que sucedia no modo de produção feudal, por exemplo, a ciência e sua aplicação à técnica é agora uma força *produtiva* decisiva para o ciclo produtivo (e re-produtivo) do sistema. Para conseguir esse melhor conhecimento da “maquinaria” do Universo –já a partir do século XVII, com Descartes, Leibniz, e muitos outros, impõe-se esta sugestiva metáfora “mecânica” – é que se torna imprescindível a distinção entre o sujeito *cognoscente* e o objeto *conhecido* (ou, em todo caso, o objeto *a conhecer*, isto é, a *construir*). O impulso –outra vez, necessário para a lógica do funcionamento produtivo da “maquinaria” capitalista– de uma *dominação da natureza*: esse impulso para o que Weber chamará *racionalidade formal*, ou a Escola de Frankfurt *racionalidade instrumental*, requererá que o sujeito *dominante* separe-se do objeto *dominado*. Que o indivíduo, portanto, separe-se da natureza, dê um passo atrás para *observá-la*, para *estudá-la*. E não somente da natureza: uma vez instaurada e transformada em dominante esta lógica, *toda* a nova “realidade” –não importa quão fragmentada apareça na experiência dos sujeitos particulares– ficará sujeita à cisão. Também a social, a política, a cultural: é nesta época que pode aparecer a idéia *liberal* de um “indivíduo” separado da (quando não enfrentado com a) comunidade social ou o Estado, quando nas épocas pré-modernas os sujeitos eram um componente *indissociável* da comunidade política, da *ecclesia*, do *socius*, chame-se *polis*, ou *Cidade de Deus*, ou o que corresponda a cada momento.

É também nesta época que pode aparecer na arte, para citar um exemplo ilustrativo, a *perspectiva*, esse “descobrimento técnico” da pintura renascentista que permite retratar o indivíduo em *primeiro plano*, separado de/dominando seu entorno. É nesta época que, na literatura, pode aparecer –e ser um tema central desse novo gênero literário da modernidade que se chama “novela”– a *subjetividade individual*, com todos os desgarramentos e conflitos que produz, precisamente, sua separação, seu isolamento, sua “alienação” da natureza e da comunidade humana. (E a propósito destes exemplos vale a pena recordar que para Marx –igualmente para todo o idealismo alemão a partir de Kant e dos românticos– a Arte é *também* uma forma de conhecimento, como o demonstram seus permanentes referências a, que não são meramente decorativos ou exemplificadores, Homero e os trágicos gregos, a Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schiller, Heine, Defoe, etc.). É nessa época, para dizer tudo, que pôde (e deve)

inventar-se a noção de “indivíduo”, como uma entidade *distinta* do resto do universo, e cuja missão é *conhecer* e *dominar* esse universo.

É claro que, repetimos, esta separação epistemológica (não “real”) entre o sujeito e o objeto é necessária para uma concepção do conhecimento que passa pela dominação da natureza –e, *a fortiori*, dos membros das classes subalternas. E não é questão de negar que, ainda tendo em conta os *limites* que a divisão do trabalho no capitalismo impõe à expansão do conhecimento, o movimento do *saber* na modernidade tem um grande valor: não somente pelo o que significou, na história da cultura, como frente de combate contra o obscurantismo e a superstição, mas também porque esse movimento (insistimos: ainda descontando a fictícia cisão sujeito/objeto) é o que fez possível a ciência moderna, tal como a conhecemos.

Porém, não é questão de negar que essa possibilidade da ciência moderna é a contrapartida (“dialética”, por assim dizer) da lógica –mais ainda: da concreta *práxis*– da dominação: as *duas coisas* são verdadeiras, e sob as estruturas de uma sociedade de classes desigual, estão necessariamente em conflito. Quando esse conflito não se resolver (e enquanto as estruturas de dominação permanecerem em seu lugar o conflito não pode resolver-se), aquele “obscurantismo” não poderá ser definitivamente eliminado, e retorna indefectivelmente, *inclusive* encaixado nas novas formas do conhecimento científico. Daí que a lúcida advertência de Adorno e Horkheimer, no mesmo texto que já citamos, a propósito da mesma razão cujo objetivo era dissipar as névoas dos mitos obscurantistas, corre o risco de transformar-se em um mito igualmente tenebroso (e, em certo sentido, no mais perigoso de todos, posto que *aparenta* ser outra coisa).

O problema da “inversão” da dialética hegeliana

Consequentemente: trata-se de um conflito que, certamente, não escapava aos honestos filósofos do idealismo alemão: novamente, de Kant a Hegel há uma aguda *percepção* do profundo problema (não somente epistemológico, mas também antropológico e inclusive “metafísico”) que lhe apresenta à realidade humana, histórica, a separação sujeito/objeto. Inclusive, ao menos em certo sentido, pode se dizer que tanto a *Crítica da razão Pura* de Kant como a *Lógica* de Hegel são tentativas monumentais de resolver esta questão. E já sabemos qual pode ser a razão, para Marx, do caráter parcialmente

falido destes monumentos da filosofia moderna: seu *idealismo*. De fato: para estes grandes idealistas o conflito pertence ao puro e abstrato plano do *pensamento*, enquanto para Marx encontra sua “base material” no plano da realidade social e histórica, e, portanto não pode ser “superado” por nenhuma *Aufhebung* que não provenha da *práxis*, de uma transformação *conjunta* da realidade e do pensamento.

Isto não significa *de maneira alguma* que para Marx os conflitos do “pensamento” sejam um mero “reflexo” dos da “realidade” –como quiseram entender muitos “marxistas” que, neste registro, ficam reféns do materialismo mais vulgar–: isso equivaleria, precisamente, a liquidar o conceito de *práxis*. Justamente, entre muitas coisas que Marx resgata do idealismo alemão, um lugar central está ocupado pela grande importância que esse idealismo alemão –e, em particular, Hegel– outorga a uma *subjetividade ativa*, que não se resigna simplesmente em *registrar os dados* imediatos dos sentidos (como é o caso do empirismo ou do “sensualismo” materialista vulgar), mas também *opera* sobre eles para transformá-los. Essa operação é a que está de alguma maneira “escondida” na celeberrima consigna de Hegel, tão freqüentemente mal entendida, que reza: “Todo o real é racional, e todo o racional é real”: vale dizer, o *real* não consiste simplesmente na percepção acrítica do *atualmente existente*, mas também nas potencialidades de seu desenvolvimento *futuro*, que a razão “subjetiva” é capaz de trazer à luz.

Esse é o momento da *negatividade crítica* na dialética hegeliana: o da *negação* do “real” tal como se apresenta em sua brutal imediatez, e a favor da produção do pensamento do “novo”, daquele que o real oculta em seu seio, e que pode ser *mediatizado* (arrancado de sua “imediatez”) pela razão. Ou seja, para abreviar, a favor da história –que, em uma concepção semelhante, não recobre unicamente a dimensão do passado, mas sobretudo, a do *futuro*. Repetimos: essa “negatividade crítica” opõe-se à aceitação passiva do “realmente existente”, a um empirismo cru que não casualmente –porque a linguagem é sábia– adotará, em sua forma “reativa” (e reacionária) contra esta concepção criticamente *negativa* o nome de *positivismo*. E, neste sentido, a “teoria do conhecimento” implícita na dialética hegeliana, bem merece qualificar-se de potencialmente *revolucionária*. Contudo, a atualização desta “potência” choca, outra vez, com os limites de seu idealismo: a “revolução” hegeliana limita-se ao plano do *pensamento* puro, já que parte da premissa de que é ele (sob a forma da Idéia,

do Espírito Absoluto) o verdadeiro, senão único, protagonista da História. O “real” que o pensamento ativo pode contribuir para transformar é algo já produzido pelo próprio pensamento, sob a forma “objetiva” do Espírito. E é por este limite que, paradoxalmente, o monumental sistema filosófico e *histórico* de Hegel, indo inclusive contra suas próprias premissas, fica “congelado” no Estado Ético, encarnação do Espírito na história terrestre, e transposição “espiritualizada” do muito real Estado Prussiano de 1830.

Fazia falta, pois, que viesse um Marx introduzir o já discutido critério da *práxis* material (social e histórica) para extrair desse núcleo potencial todas suas possibilidades não realizadas. Isso significava resgatar o “método” dialético hegeliano *tanto* como o materialismo vulgar do duplo *impasse* no qual estavam encerrados: pura Idéia sem autêntica materialidade sócio histórica de um lado, pura Matéria inerte sem movimento da subjetividade crítica do outro. A *práxis* era a “terceira excluída” entre estes dois pólos, que agora vem *totalizar* (já teremos ocasião de discutir esta noção que devemos a Sartre) essas perspectivas truncadas.

A operação realizada por Marx passou para a história sob a famosa rubrica da *inversão* de Hegel –rubrica sem dúvida autorizada pela não menos famosa expressão de Marx acerca da necessidade de “pôr a dialética sob seus pés”. Porém, aqui é necessário sermos extremamente cuidadosos. O enunciado de Marx é, antes tudo, uma *metáfora*, solidária daquela outra segundo a qual os “atrasados” alemães, incapazes de levar a cabo na realidade a revolução burguesa que os franceses haviam feito em sua própria materialidade histórica de 1789, a haviam “realizado” na cabeça de seus filósofos, e muito especialmente na de Hegel. Porém, se esta metáfora é tomada com excessiva literalidade, corremos o risco de não perceber a enorme profundidade e *radicalidade* da operação, que não consiste em uma mera “síntese” (no sentido vulgarizado do termo), em uma “terceira via” ou um acerto eclético entre a dialética idealista e o materialismo vulgar, senão em *outra coisa*, radicalmente diferente: introduzir a *práxis* na dialética não é inverter Hegel em uma relação de simetricamente, mas sim deslocar completamente a questão, para mudar diretamente as regras do jogo.

É certo que Althusser sem dúvida exagera ao falar de sua célebre “ruptura epistemológica” (de Marx com Hegel) como de um *corte* profundo e absoluto a partir do qual temos outros (o “maduro”) Marx, que não teria a ver com seu antigo mestre;

depois de tudo –e poder-se-ia mostrar que a *própria* teoria althusseriana avaliza esta consideração–, a “ruptura” seria por definição impossível sem a prévia existência do sistema hegeliano: em certo sentido, pode-se dizer que o célebre “corte” é *interior* à dialética, como uma dobra da mesma sobre si mesma. Entretanto, por outro lado –e aí tem razão Althusser, com as prevenções expostas– também é verdade que essa “dobra” desarticula todo o sistema e o “rearma” em um sentido muito distinto. Por uma simples razão: mudar o *objeto* da dialética –pela *práxis* material em lugar da Idéia, para simplificar– é mudar toda a *estrutura* do sistema, já que seria, precisamente, *antidialético* pretender que o “método” dialético fosse um tipo de pura forma ou de casca vazia que pudesse ser aplicado a *qualquer* objeto (e neste sentido, um pouco provocativamente, poder-se-ia dizer que Marx, estritamente falando, é mais *hegeliano* que Hegel, já que sua operação “descongela” a própria dialética hegeliana, retirando o obstáculo idealista tanto como o do materialismo vulgar). Não se trata, pois, de uma simples “inversão” do objeto ou da relação causa/efeito –na qual a Idéia fosse uma *consequência* da Matéria, como quiseram os materialistas vulgares– mas também do “método” em seu conjunto, para passar a outro sistema de “causalidade”, cujo fundamento, reiteremos, é a *práxis*.

Em uma palavra, e para resumir este nó de questões: Marx tenta resolver, mediante a introdução da *práxis* da história material como critério básico do “complexo” conhecimento transformador/transformação conhecedora, o falso (ou, melhor: “ideológico”) dilema entre a Idéia sem matéria e a Matéria sem idéia. Porém, é claro, esta constatação está ainda longe de resolver –ou sequer de colocar adequadamente– todos nossos problemas para determinar a possibilidade de chegar a uma verdade “objetiva” que tem esta nova teoria do conhecimento. Teremos na continuação que desenvolver ao menos algumas destas questões.

Da “consciência de classe” à “contingência”

Acima insistimos sobre o modo como Marx resgata do idealismo alemão (e muito especialmente de Hegel) o papel de uma *subjetividade ativa* e crítica na *práxis* da transformação/conhecimento. Mas, de que classe de *sujeito* trata-se quando falamos desta “subjetividade”? *Quem* ocupa, nesta “revolução teórica”, o lugar do Espírito “autocognoscente” hegeliano? Um marxista responderia, imediatamente e sem vacilar: o

proletariado, essa *classe universal* da qual Marx fala. Não é uma má resposta, na medida em que ao menos lança uma primeira pista sobre o *caráter* geral deste sujeito: não se trata de uma subjetividade *individual* e sim *coletiva*. Marx sai da perspectiva estritamente “individualista” que vê o sujeito como uma mônada encerrada em si mesma da qual falamos anteriormente. Todavia, por que precisamente o *proletariado* –e não, por exemplo, a fração intelectual mais teoricamente avançada ou ilustrada da burguesia ou pequena burguesia (a qual pertencia o próprio Marx, e a imensa maioria dos filósofos e pensadores modernos, incluindo os mais “revolucionários”)? Acaso não sabemos, pelo mesmo Marx, que em virtude de sua própria exploração o proletariado é uma classe “alienada”, e em consequência incapacitada para alcançar por si mesma o Saber universal? E, para pôr-nos um pouco mais “filosóficos”: por que, em virtude de que privilégio especial teria uma *parte* da sociedade a capacidade “inata” de atingir o *todo* do conhecimento? Sendo uma categoria *particular* como pode o proletariado ser a classe *universal*?

Estas perguntas são suficientemente complexas e provocativas para que avancemos com cuidado em um terreno movediço. Primeira questão: é necessário diferenciar, analiticamente, o proletariado como *categoria teórica* do proletariado como realidade *sociológica*, como coletivo humano “realmente existente”. No primeiro caso, define-se (o define Marx, classicamente) como aquela “classe” de homens e mulheres despossuídos de todo meio de produção, e tão somente proprietários de sua força de trabalho, essa *mercadoria* que estão obrigados a vender ao capitalista, e em consequência produzir uma cota de mais valia para o dito capitalista, etc. No segundo, trata-se de uma realidade empírica extraordinariamente complexa e mutável, com um alto grau de determinações concretas que variam de sociedade para sociedade, articulando-se com igualmente variáveis condições sócio-econômicas, políticas, culturais e ainda psicológicas. A diferença entre ambos os registros é homóloga à que faz o próprio Marx entre um *modo de produção* e uma *formação econômico-social*. O modo de produção, assim como o proletariado enquanto categoria, são abstrações do pensamento; a formação econômico-social, assim como cada proletariado particular, são realidades histórico-concretas. Não é, obviamente, que não exista uma *relação* entre a abstração intelectual e o objeto histórico: são, por assim dizer, mutuamente incluídos, “coextensivos”, porém, em diferentes registros do real. A confusão entre ambas as

formas só poderia conduzir aos mais aberrantes equívocos. (Como se compreenderá, não vamos nos meter aqui na bizantina discussão sobre se o proletariado continua existindo, em nosso “capitalismo tardio” e “globalizado”, tal como o pensou Marx, ou se é necessário redefini-lo totalmente ou inclusive dizer lhe “adeus” como fizeram alguns; já se verá que, aos efeitos do que nos interessam agora, esse debate é ocioso.)

Desta forma: referir-se ao proletariado como *classe universal* é referir-se à primeira destas duas formas, como deveria resultar óbvio: mal se poderia falar de uma universalidade, digamos, *existencial* ou empírica, muito menos de uma “equivalência”, entre o proletariado de Londres ou Copenhague e o de Addis Abebba ou Bogotá. Trata-se de determinar o *lugar estrutural* que o proletariado ocupa na *configuração lógica* do modo de produção capitalista.

Esse lugar, para dizê-lo rapidamente, é o da produção do mundo das mercadorias, que é o mundo da “realidade” capitalista. Ou, melhor dito (e aqui seguiremos de perto a célebre análise de Marx no capítulo I de *O Capital*): o mundo das mercadorias –o de sua existência acabada como *objetos* de circulação e consumo– é o mundo imediatamente *visível* do capitalismo, mas ele não é *tudo* que há: ele é somente o *resultado* de um processo prévio que, em sua forma essencial, permanece “invisível aos olhos”. A saber: o processo *de produção* propriamente dito fez possível a existência do mundo visível. Para fazer outra comparação simples: o que se vê é a obra que se representa no palco, porém essa peça teatral não existiria se não tivesse existido todo um complexo processo prévio (a escritura do texto, o desenho da cenografia e do vestuário, a “posta em cena”, a direção e marcação dos atores, os ensaios, etc.), essa esfera das *relações de produção* da qual Marx fala, que é onde verdadeiramente produziram-se as condições de existência do capitalismo “visível” (começando pela mais valia, que somente será *realizada na* esfera da circulação: porém, não foi aí *gerada*).

Vale dizer: a totalidade do real *visível somente* pode *aparecer* como tal totalidade precisamente porque está *incompleta*, porque deixa “fora da cena” aquele “trabalho” que lhe dá existência. O *conhecimento* da totalidade implicaria, pois, na *restituição ao* “Todo” dessa “Parte” que é, como dizíamos, imediatamente não-visível. Contudo, precisamente, como essa parte *não é* perceptível pelos sentidos, somente pode ser reposta por mediação da razão (da mesma maneira, digamos, que Copérnico ou

Galileu tiveram de acudir à razão, ao cálculo matemático, para demonstrar a verdade cosmológica contra a falsa *evidência empírica* de que o sol “nasce” no leste e se “põe” no oeste). Isso é precisamente o que significa a enigmática frase de Althusser que citávamos no começo: é a *realidade* que é “falsa”, não no sentido de que seja falso o que vemos (o sol *efetivamente* “nasce” no leste, o capitalismo *efetivamente* contém as esferas de circulação e consumo), mas sim no sentido de que isso que vemos é apenas uma *parte* da realidade —é um *efeito*, mas não a causa em si mesma, do processo completo em que consiste a realidade. Nossos sentidos não nos “enganam”, entretanto não são *suficientes*.

Porém, se ficássemos simplesmente com isto, estaríamos de volta ao lugar em que havíamos deixado Hegel: o de uma “Razão” auto-suficiente e plenamente autônoma, capaz *por si mesma* de “despejar”, no puro plano das idéias, os enigmas do mundo. Novamente, para entender a *especificidade* do conhecimento na teoria de Marx é necessário reintroduzir o critério da *práxis*. Somente a atividade *transformadora*, em um sentido muito amplo do termo, pode gerar o tipo de raciocínio que seja capaz de captar a relação de *tensão* ou de *conflito* não resolvido entre a (falsa) totalidade *aparente* apresentada pelo capitalismo e o (invisível aos olhos) processo *de produção* do real. Somente essa atividade transformadora, que *inclui a* “subjetividade crítica”, pode realizar o processo de *totalização* do real.

Desta forma, quem, que coletivo social dos existentes no capitalismo, realiza, por definição, essa atividade transformadora, esse *trabalho* produtor do “novo”, que pode postular-se como modelo “universal” de um conhecimento baseado na *práxis*? O proletariado, obviamente. É ele que está diretamente vinculado, de maneira protagônica, ao *processo de produção* do real, e quem, portanto, está em condições de conseguir um *potencial* conhecimento do Todo. Entretanto, atenção: outra vez, estamos falando aqui do proletariado enquanto *categoria teórica*. O proletariado “realmente existente”, já sabemos, está alienado, prisioneiro da cisão sujeito/objeto, etc. É —para retomar uma terminologia que Marx herda também de Hegel— uma classe em *si*, mas não ainda *para si*. De maneira que quando falamos do “proletariado” como sujeito da *práxis* transformadora/conhecedora, estamos falando não de um coletivo empírico, mas sim de uma *classe*, que é (como seu nome indica), uma *construção* teórica. O “proletariado” real transforma o mundo, faz, sem “saber” que o faz. Por sua vez, o “intelectual crítico”

–inclusive um como Marx– “sabe” o que o proletariado faz, mas não pode ocupar seu lugar como sujeito da transformação: ao cabo pode, metaforicamente, *imitar* em sua cabeça o trabalho de transformação que o proletariado realiza sobre a matéria (“imitar”, no sentido aristotélico da *mimesis*: reproduzir a lógica do trabalho da “natureza”, que segundo Aristóteles é o que faz o artista; porém, é claro, a obra de arte *não é*, não pode confundir-se com, a natureza).

Isto é de grande importância que fique claro, em primeiro lugar por razões políticas, já que a supressão da *diferença* entre a *práxis* do proletariado e o “saber” intelectual produziu as deformações de um vanguardismo “substituísta” que em seu momento deu no stalinismo e similares. Em uma palavra: o “intelectual crítico” tem, sem dúvida, o importante papel de *antecipar* no plano das idéias a passagem do *em si* ao *para si*, colocando-se no ponto *de vista* do “proletariado” (que é, justamente, o da *práxis*), e essa é sua diferença radical com o intelectual “burguês”, no qual “burguês” não se refere necessariamente a um *pertencimento empírico* à dita classe social –ainda que seja a mais provável– e sim à *posição* “burguesa” frente ao conhecimento, da que em seguida falaremos.

Porém, antes é necessário esclarecer algo fundamental, sob risco de cair em excessivo reducionismo ou inclusive “sectarismo”: o “intelectual crítico” não necessita indispensavelmente ser *consciente* de que está realizando esse trabalho *mimético* que reproduz a lógica da *práxis*; obviamente, é preferível que o seja, mas o que realmente importa é o que faz do ponto de vista intelectual. Como Marx costumava dizer, os homens devem ser julgados pelo que fazem e não pelo que pensam de si mesmos: isso vale tanto para os autoproclamados “intelectuais críticos” que inconscientemente assumem, em sua própria prática intelectual, o “ponto de vista” da “burguesia”, como vice-versa. Assim, nada disto significa que o intelectual “burguês” não possa produzir conhecimentos *autênticos*: somente –o que não é pouco– significa que esses conhecimentos serão um *momento*, e não a “totalidade”, de um conhecimento “totalizador” do real. E aqui é imprescindível adiantar sucintamente uma questão que nos tornará a ocupar mais adiante: *totalizador* não significa de modo algum, *totalizante*. Não se trata da ilusão hipererudita de saber *tudo* sobre os “conteúdos” da realidade (aspiração utópica se as há), mas sim do estabelecimento de uma lógica –baseada na *práxis*– de produção *dos mecanismos de saber*.

Assim, procuramos estabelecer, ainda que esquematicamente, a *diferença específica* (assentada sempre sobre o critério da *práxis*) do método de Marx com relação ao de Hegel e da teoria do conhecimento “burguesa” em geral. Deve ficar claro, mais uma vez, que esta última não é “burguesa” por sua origem *empírica* de classe (nesse sentido, também o era Marx), e sim por sua *posição* “objetiva” frente ao conhecimento. Esperamos ter esclarecido também que o que o “intelectual crítico” pode fazer é tão somente (ainda que muito importante) *antecipar* a passagem do *em si* ao *para si* (a passagem da *existência* à “*consciência*” de classe, ainda que logo devamos discutir esta última noção), passagem que não pode “substituir”, senão que o proletariado deverá realizar por meio de sua própria *práxis* coletiva e autônoma. E, finalmente, que é o proletariado que, por meio dessa *práxis* e graças a ela, está *potencialmente* em condições de alcançar esse conhecimento “universal”, ainda que não possa *atualmente* fazê-lo; porém isso, obviamente, não é uma condenação *in aeternum*, e sim uma *situação* histórico-concreta. Ao cabo, na mais pessimista das hipóteses, se poderá pensar que esse conhecimento “totalizador” não é possível; mas, *se fosse* possível, somente o seria desta maneira, ao menos na hipótese (bastante *menos* pessimista, por certo) de Marx. E, em todo caso, a hipótese pessimista –como pode ser, por exemplo, o caso da Escola de Frankfurt e particularmente de Adorno, que com plena consciência de sua formulação paradoxal fala de um “marxismo sem proletariado” – parte da base de que esta é a única possibilidade: daí sua enérgica polêmica com toda forma de *positivismo*, para o qual (ainda em suas variantes mais sofisticadas) a “realidade” somente é o *que é*, e não o que pode *ser* quando é submetida ao “juízo” da *práxis*, mediatizada e antecipada pela razão crítica. E finalmente, antes de prosseguir, aclaremos também (logo teremos que avançar sobre o tema) que o fato de que o “intelectual crítico” não possa substituir a *práxis* do “proletário” não significa que seu trabalho de interpretação do real –esse *momento* relativamente autônomo do conhecimento crítico– não possa produzir conhecimento por si mesmo.

Um autor marxista que viu agudamente a questão é o Lukács de *História e consciência de classe*. Por que –pergunta-se Lukács essencialmente– não é capaz o “burguês” de atingir este plano “totalizador” de conhecimento? Note-se que a pergunta é por que não *pode*, e não por que não *quer*. Eis aqui onde se reintroduzir o problema, nada simples, da ideologia que obstaculariza esse acesso ao “universal”. Ideologia que,

por definição, é “inconsciente”. Não se trata de nenhuma conspiração, nem de nenhum planejado engano. Trata-se, novamente, da *posição* de classe, do “ponto de vista” condicionado não tanto por um pertencimento à classe “burguesa” e suas concepções do mundo, mas sim por uma *identificação* (não necessariamente “interessada”) com elas. Este “ponto de vista” é, por assim dizer, impessoal: está determinado “em última instância” pela própria *estrutura lógica* do funcionamento da sociedade capitalista e pelo tipo de conhecimento que ela implica, e que como vimos, é necessariamente *fragmentado*: o “burguês” não *necessita* saber nada sobre a *práxis*, no sentido amplo que aqui vimos tratando. Mais ainda: necessita não saber sobre ela, *des-conhecê-la* (que não é o mesmo que “ignorá-la”), posto que tomar plena “consciência” do processo de produção em sentido genérico (isto é, definitivamente, da história, que, como dissemos, é antes de tudo o movimento, “informado” pelo passado, da transformação para o *futuro*) o obrigaria a admitir, a rigor de honestidade intelectual, que essa transformação indetível e a produção de conhecimento baseado nela pode eventualmente varrer com seu próprio lugar de “classe dominante”, o qual resulta subjetivamente intolerável e objetivamente disfuncional ao sistema, daí que não *possa* saber nada com isso (como disse ironicamente Marx, a burguesia sempre soube perfeitamente que havia tido História... até que ela chegou).

Portanto, no raciocínio de Lukács a “cultura burguesa” situa-se frente ao mundo em uma posição *estática* e *contemplativa* (o que mais tarde Marcuse chamará uma cultura *afirmativa* do real): em posição, por assim dizer, *consumidora* e não *produtora* do real. No fundo, o que a “burguesia”, para poder sustentar com convicção seu lugar de classe dominante, não *pode* saber, é como o “real” *chegou* a ser o que é (dito mais “tecnicamente” desde o capítulo I de *O Capital*, o que a “burguesia” não pode saber é que coisa é... a mais valia; porém aqui, então, podemos apreciar toda a dimensão filosófica que tem o descobrimento por Marx desse *sintoma* –como o chama Lacan– do capitalismo).

Daí Lukács extrai sua crítica ao núcleo da teoria do conhecimento de Kant, o “pai fundador” da grande tradição idealista alemã. Como se recordará –sem dúvida teremos que simplificar–nessa teoria os *a priori* do entendimento (categorias “inatas” como as de tempo e espaço, por exemplo) fazem com que o Sujeito Transcendental kantiano (o “Homem” abstrato como tal, sem determinação histórico-concreta alguma)

seja perfeitamente capaz de conhecer todos os *fenômenos* do Universo, mas não de conhecer por que há fenômenos, qual sua origem última, qual é o *noumeno* ou “coisa em si” que produziu a existência do real, e que em si mesmo permanece estritamente “incognoscível”, é um *limite* absoluto para o entendimento. Assim, Lukács, sem dúvida de maneira provocativamente redutora, mas não por isso menos gráfica, responde simplesmente: a “coisa em si” é... o capitalismo. Obviamente o “burguês” –que não é nenhum Sujeito “Transcendental” e sim um sujeito *histórico*, condicionado pela situação igualmente histórica da posição que ocupa na estrutura de dominação– não pode conhecer acabadamente essa “coisa em si” porque, conforme já vimos, isso significaria, ao menos como possibilidade, o questionamento de sua própria “particularidade” histórica, que ele prefere crer que é “universal”, e, portanto eterna.

Assim: o que vale para o “burguês”, não vale também para o “proletário”, ao menos enquanto dure sua alienação? É claro que sim. Porém, com esta diferença decisiva, que já mencionamos: ao estar *diretamente* (ainda que também “inconscientemente”, por assim dizer) vinculado à *práxis*, o “proletário” não pode não perceber (mesmo que possa momentaneamente “des-conhecer”) que o mundo do real é o resultado de um processo *de produção*, e não de uma enigmática “coisa em si”. É sua *posição de sujeito* (sujeito efeito de um processo histórico, e não “transcendental”) o que –potencial e tendencialmente– lhe permitirá –ao contrário do que ocorre com o “burguês”– sair dessa alienação. Como? *Fazendo-se*, a si mesmo, “proletário”.

Aqui é onde é necessário reintroduzir a dialética do *em si/para si* com o objetivo de explicar um aparente paradoxo. O proletário, disse Lukács, enquanto sua situação histórico-concreta o reduz a pura força *de trabalho* –isto é, a “mercadoria”– começa por viver a si mesmo como *objeto* (como um puro “em-si”), e tem que *transformar-se* em sujeito (em “para-si”). Vale dizer que, na mesma medida e pelo mesmo movimento da *práxis* pela qual o “proletário” conhece a matéria que está transformando, se conhece *a si mesmo*, aplicando o critério de que somente a *transformação* (da matéria/de si mesmo) permite atingir o verdadeiro conhecimento; enquanto que o “burguês”, que viveu *sempre já* como sujeito “diferenciado” do mundo do real (como “indivíduo”), não pode *transformar-se* em nenhuma outra coisa. Ironicamente –se aceitamos o que dissemos a propósito de que a história é fundamentalmente impulso para o futuro– se poderia dizer que o “burguês” tem razões quando diz que a história “acabou”. Só que é

necessário especificar: foi a *sua* história que terminou, posto que já não pode ir a nenhum futuro.

Ademais –dito de passagem–, esse raciocínio demonstra que Marx (ao menos nesta leitura lukácsiana) é um pensador muito mais radical que os assim chamados “pós-estruturalistas” contemporâneos. De fato, estes criticam no marxismo um “reducionismo de classe” segundo o qual o sujeito “proletário” seria uma espécie de *essência ontológica* pré constituída, definida por seu lugar estrutural nas relações de produção. E sem dúvida, tem razão em relação a muitos dos marxismos economicistas ou “transcendentalistas” que proliferaram. Porém, equivocam-se de ponta a ponta no que diz respeito ao próprio Marx. Se o “proletário” começa por *estar* constituído como objeto (em-si), e logo tem que constituir-se a si próprio como sujeito (para-si) em um *processo de (auto)produção* que somente pode estar “completo” no momento do “comunismo” –vale dizer da “sociedade sem classes”, na qual portanto a “subjetividade diferencial” do “proletário” *dissolve-se* como tal–, não está claro então que o “proletário” *nunca é* um sujeito “pleno”, e sim um sujeito que está *sempre* em processo inacabado (“in-finito”) de constituição, satisfazendo assim as mais rigorosas normas do antiessencialismo pós-estruturalista? Não que este debate importe muito, entretanto valia a pena uma referência marginal para despejar certos (às vezes interessados) equívocos.

Da mesma maneira, a lógica da *mediação* da qual falamos faz um instante (e da qual a passagem do em-si ao para-si é um novo exemplo) não é necessariamente oposta à *articulação pela “contingência”*, como tende a sustentar às vezes Laclau, entre outros. O segredo aí é a noção althusseriana de *sobredeterminação* (que o próprio Laclau cita elogiosamente), extraída da psicanálise de Freud, e segundo a qual um elemento não predeterminado da situação (política, social, histórica) pode aparecer “inesperadamente” para *articular* o processo de mediação “totalizadora”. Todavia, isto tão somente significa que: a) esse elemento “contingente” poderia não aparecer; b) que, quando aparece, não é porque uma “necessidade prévia” o fez aparecer: sua emergência pode ser perfeitamente casual; e c) que a *articulação específica* produzida por esse elemento, e seus resultados futuros, não podem ser previstos matematicamente: a articulação abre um campo múltiplo (ainda que não ilimitado) de possibilidades.

Porém, não se trata de um jogo de puro *azar* (“contingência”, neste sentido, quer dizer simplesmente que não estamos falando de um férreo princípio da natureza como, digamos, a lei da gravidade: a qual, se estamos tratando do campo da *práxis* humana, é uma obviedade): o elemento “contingente” que consegue articular uma “totalização” pode não aparecer, mas quando aparece, não é *qualquer*, nem se “engancha” de *qualquer* maneira na articulação. *Existem* leis “tendenciasais” da história que por assim dizer *convocam* certas “contingências” e não outras, além de que elas apareçam ou não. Que na cabeça de Newton caísse uma maçã quando estava tirando sua sesta é, obviamente, uma contingência que poderia não ter sucedido. Porém, que Newton associasse esse fato com uma série de leis físicas que lhe fizeram descobrir o princípio da gravidade dos corpos não é uma ocorrência casual: as leis físicas existem *independentemente* de que naquele dia e hora caísse a maçã. Que Lênin encontrasse um trem blindado que o conduzisse de volta a Rússia para se pôr à frente da revolução é uma contingência. Sem dúvida, pode-se supor que o desenvolvimento da revolução tivesse sido distinto se Lênin não tivesse chegado, mas as “leis” (muito mais “tendenciasais” que as de Newton, o admitimos) da situação política que conduziu à revolução não dependiam da viagem de Lênin. Em uma palavra: a lógica da “mediação” não é que se oponha à “contingência”, e sim que pode haver uma *lógica da mediação da contingência*. Precisamente por isso o marxismo (o de Marx, para começar) não é um determinismo: porque –ao contrário do que ocorre na dialética *idealista* de Hegel– não há uma Totalidade determinada de antemão pelo Conceito, e sim que a *materialidade* dos fatos históricos pode articular diferentes (porém não qualquer) processos de mediação totalizadora.

Da “hermenêutica da suspeita” à interpretação crítica

Tendo admitido que o “modelo” marxista para a produção de conhecimento é o da *práxis* do “proletário”, procedamos agora a descrever como é o funcionamento *lógico* desse modelo transposto à *práxis* específica do “intelectual crítico”. O pano de fundo “filosófico” dessa lógica é o que Paul Ricoeur, celebradamente, chamou a “hermenêutica da suspeita” (Ricoeur, igual a Foucault, Althusser, Roland Barthes e outros, colocam sob essa rubrica “intelectuais críticos” paradigmáticos como Marx, Freud ou Nietzsche). Vale dizer: a atitude sob a qual –como explicamos acima– eu suspeito que a

“totalidade” do real não é o que posso perceber dela a simples vista, e que as *explicações* sobre o real sempre podem ser submetidas a uma nova interrogação, já que elas não “caem por seu próprio peso” (como a maçã de Newton), e sim são *construções* histórico-concretas que estão consciente ou inconscientemente *sobredeterminadas* pela ideologia, os interesses dos grupos de poder (e também, como não, a identificação “alienada” dos grupos oprimidos com a ideologia dominante), etc. Uma das funções objetivas centrais dessas explicações “naturalizadas” é a de construir *consenso* (essencial para a “hegemonia”, em sentido gramsciano) em torno a, no limite, da estrutura própria do real. A tarefa do “intelectual crítico” é, portanto *desmontar* essas construções para demonstrar que nada tem de “naturais”, mas sim que são parciais e “contingentes”, no sentido antes aludido.

Isso supõe, por outro lado, certa teoria do *simbólico*. Já dissemos que o ser humano relaciona-se com (e organiza a) sua realidade por meio da mediação simbólica (começando pela própria linguagem). Porém, podem existir –simplificando muito– duas grandes teorias do simbólico (e, portanto, da interpretação da realidade):

- 1] Eu posso pensar que o símbolo –no sentido mais amplo possível do termo– é um “véu”, uma “máscara”, um “disfarce” que oculta ou obstaculariza a visão prístina de uma verdade “essencial”, “originária”, “natural”, eterna e imutável, chamada a palavra de Deus, a “coisa em si” kantiana, ou o que se queira. Neste caso, a interpretação consistirá simplesmente –e não que seja um processo simples, por certo– em *retirar* o véu ocultador para *revelar* (vale a expressão) esse “objeto” originário que me era ocultado. A Verdade impor-se-á então com toda sua “força de Lei”, e nada poderei fazer para questioná-la. A este estilo de interpretação (característico, por exemplo, da hermenêutica bíblica tradicional) chamaremos *interpretação passiva*, já que ao que ela conduz não é a produção de um novo conhecimento, mas sim a restauração de uma “realidade” que na verdade sempre “esteve ali”, só que *deformada* pela máscara simbólica.
- 2] Eu posso pensar (como o fazem Marx, Freud ou Nietzsche, para citar somente esses paradigmas modernos) que não há tal verdade eterna e originária, senão que o que aparece como um “objeto natural” é o produto de um *processo de produção*, ou, para nosso caso, de uma *construção* simbólica e histórico-concreta. Atrás do

“símbolo”, portanto, não encontrarei o objeto puro e duro e sim outro “símbolo”, e logo outros e outros indefinidamente. Não é que não *haja* “objetos” (trata-se de uma perspectiva materialista), e sim de que esses objetos tenham sido utilizados como “contingências” para a construção de configurações simbólicas que servem para explicar *de certa maneira* o mundo do real. São, em uma palavra, o resultado de uma *práxis*, e não essências eternas. A “interpretação”, neste caso, consiste em *interrogar criticamente* essas construções simbólicas para mostrar –inclusive para produzir– seus vazios, seus “buracos de sentido” (posto que não são Verdades eternas, nunca estão plenamente completas, não podem, ao contrário da “teologia”, explicar *tudo*), e então, construir, produzir *um* sentido novo sobre esses “brancos” ou ausências. É claro que esse novo sentido poderá por sua vez ser submetido a interrogação, precisamente porque o conhecimento assim construído é uma “verdade” *histórica*, e não “natural” (e isso vale também para o marxismo, que não é uma verdade eterna, e sim corresponde a determinadas condições históricas: principalmente, a existência do modo de produção capitalista, do qual o marxismo é seu *conhecimento crítico*). Este estilo de interpretação, então, o chamaremos *interpretação ativa*, já que nela não se trata de *restaurar* um objeto que preexistia à interpretação, mas sim de *produzi-lo* como objeto da *práxis* do conhecimento/transformação (como já dissemos, o marxismo *produz* o “objeto” modo de produção capitalista pelo mesmo movimento pelo qual briga para *transformá-lo*: outra vez, estamos no núcleo da tese XI sobre Feuerbach).

Como disse Foucault graficamente, se este “método” é como o descrevemos, toda interpretação (crítica e ativa) não é uma interpretação da “realidade” (no sentido vulgar, não dialético, do termo) e sim uma *interpretação de uma interpretação*: os “objetos” da realidade que se apresentam a nossa consciência *já* são produtos de “interpretações” históricas. Por exemplo: Freud (ou qualquer psicanalista) não *interpreta* o sonho do paciente (como poderia o psicanalista ter acesso a um sonho alheio? Onde poderia “vê-lo”?): o que interpreta é o *relato* que o paciente faz de seu sonho, relato que já constitui certa “interpretação” prévia. Da mesma maneira, Marx não *interpreta* a “sociedade burguesa”: o que Marx interpreta é a *interpretação “burguesa” da sociedade* (por isso o subtítulo do *Capital* é *Crítica da Economia Política*), isto é, a *construção simbólica* (e

obviamente, ideológica) que a “burguesia” produziu sobre sua própria *práxis*. E qual é o tensor, a *alavanca* última desta interpretação crítica? Já o adiantamos: a *interrogação* da suposta “Verdade eterna” enquanto ela é “suspeita” de ser por sua vez uma construção histórico-ideológica.

O que significa que Marx não vem, digamos, de Marte, com uma teoria completamente distinta e alheia à da (neste caso) economia “burguesa”, e se limita a chutar fora do tabuleiro uma interpretação e substituí-la por outra. Isso seria um mero ato de força, e não uma *práxis* crítico-hermenêutica. O que faz Marx é começar por *aceitar* o “texto” da economia burguesa como verdade *parcial* e logo a interrogar seus “silêncios” ou suas inconsistências. Por exemplo: Marx não *disse* que a teoria do valor (essa teoria que não é inventada por Marx, mas que já está em Smith ou Ricardo) seja falsa: ao contrário, justamente *porque* é “verdadeira” –no sentido já dito de que corresponde a certa condição histórica– a interroga até as últimas conseqüências (lhe pergunta, por exemplo, de onde sai o lucro do capitalista, como é possível o processo de acumulação/reprodução do capital) e descobre que não pode responder satisfatoriamente *todas* as perguntas que as próprias premissas da teoria desperta. Construindo sobre esses “vazios” da economia clássica é que Marx produz sua própria teoria, sua própria *interpretação crítica* do capitalismo, baseada no descobrimento de, entre outras coisas, a *mais valia*. O que Marx faz é pois o que Althusser chama uma *leitura sintomática* do “texto” da economia burguesa clássica: com uma lógica de leitura semelhante à da psicanálises (que é, certamente, de onde Althusser extrai a expressão “sintomática”), Marx interpreta, por assim dizer, os *lapsos*, os “atos falhos”, as inconsistências da economia clássica, e é essa própria *práxis* hermenêutica a que lança como resultado uma nova teoria mais acabadamente explicativa do funcionamento do capitalismo.

Entretanto, atenção: quando dizemos que Marx interpreta o “texto” (em um sentido metafórico muito amplo do termo) da economia clássica, não *estamos* de modo algum caindo nessas concepções “textualistas” mais ou menos pós-modernas que pretendem que *toda* a realidade seja uma espécie de textualidade sem “lado de fora”, e infinitamente “desconstruível”. No limite, esta concepção conduz a uma nova e sofisticada forma de idealismo que põe todo o peso da interpretação em uma *subjetividade* crítica trabalhando sobre um mundo puramente “fictício”, sem referentes materiais. Esta posição, que já seria discutível ainda que tolerável no campo, por

exemplo, da teoria literária e estética, é a nosso ver indefensável no das estruturas e processos sociais e históricos. Obviamente, a interpretação crítica é também, e antes de tudo, uma operação intelectual e teórica, com um importante grau de autonomia (“relativa”), porém os *objetos* de sua leitura sintomática –sobre os que em seguida diremos algo mais– não podem ser considerados, nem sequer de maneira metafórica, como exclusivamente “fictício”. Não nos é oculto que na passagem à *escritura* (incluída a mais complexa “teorização”) da análise desses objetos há sempre uma cota, de peso variável segundo os casos, de “ficcionalidade”: as hipóteses das quais se parte são, em um sentido lato, “ficções” teóricas, e ademais as estruturas retóricas, estilísticas e inclusive sintáticas da exposição de uma teoria compartilham muitos de seus traços mais básicos com as obras de ficção. Porém, a diferença fundamental é que uma obra de ficção, mesmo a mais “realista” das novelas, parte da construção de um “cenário” de enunciação *imaginária*, enquanto que o tratado teórico deve começar por *supor*, ao menos, uma materialidade “independente” sobre a qual operou o simbólico em geral, e as “interpretações” que se estão submetendo a leitura crítica em particular, além de que –como dizíamos acima– nenhum objeto último e originário seja realmente alcançável (justamente porque foi submetido *desde sempre* às *transformações* da interpretação).

Precisamente, uma tarefa central da “leitura sintomática” (e da crítica ideológica) consiste em discriminar, até onde for possível, as relações *entre* realidade e ficção nas teorias. Isto é o que marca o *limite* da interpretação: de outra maneira, *qualquer* interpretação, não importa quão arbitrária ou caprichosa, seria igualmente legítima. Isto não é assim para Marx: tudo o que dissemos até aqui aponta para mostrar que se *há* interpretações *melhores* que outras, mais “totalizadoras”, no sentido de que permitem *reconstruir* com maior precisão ou funcionamento de uma “realidade” (para nosso caso, a das estruturas do capitalismo), descartando as interpretações consciente ou inconscientemente “falseadas”, interessadas, ideológicas, etc.

Tudo isso tem conseqüências da máxima importância. Para começar, a leitura *sintomática* –tal como Althusser a identifica em Marx– constitui em si mesma um método de produção de conhecimento, na medida em que descobre uma particular *lógica* da *práxis* interpretativa. Levado ao seu extremo, isto significa que ainda quando se descobrisse (como alguns vêm tentando fazê-lo há muito tempo) que não há tal coisa como a “lei do valor” ou a “mais valia” –cuja análise por parte de Marx é, como vimos,

o paradigma de leitura sintomática– a dita lógica seguiria sendo a mais eficaz para interpretar criticamente a realidade e seus “textos” segundo o modelo da *práxis* .

Porém, aqui poderia interpor-se uma objeção: não havíamos dito, em nossa discussão da diferença de Marx com Hegel, que uma mudança de *objeto* conduzia indefectivelmente a uma transformação no “método”? Sem dúvida, mas o que sucede é que há diferentes níveis de *definição* do “objeto”: a análise de um objeto “particular” (ponhamos: a mais valia) permite, por assim dizer, o descobrimento de um “objeto” conceitual mais abarcador (ponhamos, a noção de que é restituindo a contradição entre o particular-concreto “mais valia gerada pela força de trabalho” e o universal-abstrato “equivalência geral” que se descobrirá o “segredo” escamoteado da lógica do capitalismo) que conduz à formulação de uma hipótese universal-concreta (suponhamos que aquele que aparece como uma “Totalidade” ideológica extrai sua eficácia da operação que escamoteia o “particular” que lhe permite funcionar, mas que é *irredutível* e a “Totalidade”, de tal maneira que é denunciando essa operação como a interpretação crítica pode produzir novo conhecimento sobre a realidade). Porém, ao final deste recorrido inevitável, é este último universal-concreto que se transformou no verdadeiro *objeto* da interpretação, no sentido de que a partir dele pode construir-se uma *posição* crítico-hermenêutica para ler “sintomaticamente” a realidade.

E o fato (sobre o qual nos permitiremos insistir) de que o modelo desta metodologia seja a *práxis* social-histórica do “proletariado” tem uma segunda consequência decisiva –que excede, como estrita *lógica* do conhecimento, à existência ou não de um proletariado “empírico” –: trata-se de um método que, além de que seja “aplicado” pelo intelectual crítico *individual*, tem um substrato social-histórico, “coletivo”, mediatizado por aquela *práxis*. E ainda assim, a interpretação crítica “individual” é somente um *momento do processo* de conhecimento/transformação do mundo. Poucas vezes foi posto o acento, que seja de nosso conhecimento, em que uma semelhança *lógica* fundamental entre o marxismo e a psicanálise seja o fato evidente de que ambos são modos de produção de conhecimento nos quais a ação transformadora se realiza sempre na interação com um “Outro” (o proletariado para Marx, o paciente para o psicanalista). Porém, inclusive sem necessidade de apelar a esta comparação, recorde-se a idéia gramsciana de que os homens, potencialmente, são *todos* “filósofos”: é a

reorganização de seu “sentido comum” pela *práxis* –e não a inculcação exterior de uma teoria por melhor que seja– a que “atualizará” essa potência.

Tudo o que acabamos de dizer deveria então permitir uma leitura mais ajustada desse ensaio “metodológico” do marxismo por excelência que é a famosa *Introdução de 1857* aos *Gundrisse*. De fato, no apartado intitulado “O método da economia política” diz claramente Marx:

Se começasse, pois, pela população, teria uma representação caótica do conjunto e, precisando cada vez mais, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais sutis até alcançar as determinações mais simples. Chegado a este ponto, haveria que empreender a viagem de retorno, até dar de novo com a população, porém desta vez não teria uma representação caótica de um conjunto senão uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações [...] Este último é, manifestamente, o método científico correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, *unidade do diverso*. Aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o efetivo ponto de partida, e, em consequência, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro caminho, a representação plena é volatilizada em uma determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à *reprodução* do concreto pelo caminho do pensamento (Marx, 1976, parte I, parágrafo 3).

Pois bem: observe-se, em primeiro lugar, que Marx termina o parágrafo anterior falando de uma *re-produção* do concreto no processo do pensamento: sem nenhuma dúvida, está aludindo à maneira pela qual a interpretação crítica *re-produz* (volta a produzir, em outro plano) a *práxis* social-histórica, que é seu modelo. O *resultado* desse processo é uma “síntese de múltiplas determinações”, uma “unidade do diverso”: contudo, não se trata de uma síntese *puramente* “abstrata”, no sentido de que esteja vazia de “particulares-concretos”; é uma *abstração* (posto que não é o “objeto” enquanto único e singular) mas que *conserva* as determinações particulares do objeto, que entram em *tensão* com a “universalidade” do conceito. Ademais, superado o “caos” das

representações/intuições iniciais (pura acumulação de “particulares concretos” sem organização nem sentido) tanto como o mero “universal-abstrato” (puro pensamento genérico sem determinações concretas).

Finalmente, devemos chamar a atenção sobre o fato de que Marx não se priva de utilizar o conceito de totalidade. Isto é de capital importância hoje, na discussão com os “pós-estruturalistas” e/ou “pós-modernos” (porém também, no mesmo lado da barricada por assim dizer, com certas formas dos estudos culturais, pós-coloniais, multiculturalistas e ainda do feminismo) que recusam de cheio e sem matizes essa noção, confundindo-a com o “essencialismo” e inclusive com o “totalitarismo” ou o “fundamentalismo” de um pensamento do Absoluto. Desgraçadamente, nesta recusa costuma-se cair em um relativismo extremo ou em um “particularismo” que é, no fundo, uma forma mais elaborada desse “caos” de representações puramente singulares e justapostas sem hierarquia, o qual costuma ser tanto teórico como politicamente ineficaz (quando não diretamente daninho para a própria causa que se pretende defender).

Porém, a “totalidade” marxista não pode de modo algum confundir-se com aquela caricatura, que melhor corresponde à *falsa* totalidade adorniana, vale dizer uma abstração vazia, um “equivalente geral” que esconde a determinação particular-concreta que mostraria a contradição, o *conflito interno* à suposta “totalidade”. Do qual fala Marx é precisamente desta “totalidade” aberta e, portanto, sempre provisória, que é uma totalidade *pensada* (mais ainda: inevitável para pensar) que *reproduz* esse conflito, essa tensão, entre sua “abstração” e suas determinações concretas. O processo de conhecimento que lança como *resultado* essa “totalidade” é o que varias vezes apontamos sob o conceito de *totalização*. É agora oportuno, pois, abordá-lo de cheio.

A “totalização” e o método progressivo/regressivo

O termo, já o dissemos, provém de Sartre (que o expõe em “Questões de Método”, incluído como introdução à *Crítica da razão Dialética*) e, ainda que tenha sido cunhado no final da década de 50 em um contexto cultural muito diferente do nosso, tornou-se novamente atual, justamente por sua importância no debate com correntes como o pós-estruturalismo e o “deconstrutivismo”. Em seu momento, o debate mais forte que sustentava Sartre era contra o stalinismo e/ou o marxismo vulgar da *diamat*, que incorriam em uma polarização (ou, com frequência, uma combinação) entre por um

lado, receitas abstratas, estas sim “essencialistas” e “totalizantes”, e por outros um empirismo ou neopositivismo antidialético, em ambos os casos com conseqüências nefastas para a *práxis* do conhecimento/transformação da realidade. (Não pode ser por azar, em efeito, que Sartre escreva sua “Questões de Método” pouco tempo depois da invasão soviética a Hungria, contrapartida político-militar dessa nefasta combinação “filosófica”). Contra isso, Sartre opõe um “existencialismo” marxista que briga para *conservar* as particularidades (e ainda as singularidades irrepetíveis) concretas dos sujeitos de carne e osso, porém sem perder a capacidade de articulação e diálogo conflituoso entre o abstrato e o concreto, que é inerente ao próprio processo de produção de conhecimento.

Seu método passou para a história com o nome de *progressivo/regressivo* –o que já dá uma pauta, a partir da própria denominação, de uma postura que rechaça o evolucionismo vulgar aplicado ao processo de conhecimento. A base filosófica de sua teoria do conhecimento é inequívoca: o que faz uma filosofia é “dar expressão ao movimento geral da sociedade”. Isto é: o modelo da produção de conhecimento é a *práxis* social-histórica. E esta é, entre outras coisas, uma forma na qual “a classe em ascensão adquire consciência de si”. Na primeira fase do capitalismo, a burguesia de comerciantes, juristas e banqueiros alcançou certa percepção de si mesma no cartesianismo; um século depois, na fase de proto-industrialização, a burguesia de fabricantes, técnicos e homens de ciência descobre-se “obscuramente” no sujeito transcendental kantiano.

Assim: este “dar expressão ao movimento da sociedade”, esta “consciência de si” das novas classes *não é* um mero reflexo “especular”. Por um lado, para ser verdadeiramente “filosófico”, o processo de conhecimento deve apresentar-se como *totalização* de todo o saber contemporâneo. Pelo outro, essa acumulação de saber não é um *objeto inerte*, passivo: nascida do movimento da *práxis*, “é movimento em si, e morde no futuro [...] toda filosofia é prática, inclusive a que parece ser mais puramente contemplativa [...] uma filosofia mantém sua eficácia somente enquanto tem vida a *práxis* que a produziu” (Sartre, 1995). Quando o movimento filosófico se interrompe, é porque sua “crise filosófica” está expressando (de maneira complexa e mediatizada, claro está) uma crise da *práxis* social-histórica: como disse, entre nós, León Rozitchner, “quando a sociedade não sabe o que fazer a filosofia não sabe o que pensar”. Neste

sentido preciso, o pensamento marxista encontra-se “em estado de crise”; como dizíamos, isto, fechado em 1957, volta a cobrar atualidade hoje: só que Sartre não extrai dessa evidência a conclusão de que o marxismo deve ser *abandonado*; fiel a sua própria premissa, enquanto a *práxis* social-histórica, que lhe deu lugar, continue atuando (isto é, enquanto exista o capitalismo e suas contradições, e portanto a necessidade de sua *crítica*) o marxismo seguirá sendo “o horizonte insuperável de nossa época”.

Até aqui, Sartre parece manter-se (com seu estilo particular, desde o início) na linha da “superação” (a *Aufhebung*) de Hegel por Marx, incorporando –geralmente de maneira implícita– as contribuições do Lukács de *História e consciência de classe* (com quem, de todos modos, sustentam uma dura polêmica a propósito do existencialismo). Porém, a diferença específica sartreana está na incorporação, dentro do marxismo, do “momento” existencialista que provém da etapa do *O ser e o nada*. Ali onde Lukács havia produzido um debate *inclusive* com Hegel, Sartre faz o mesmo com Kierkegaard: “Para Hegel o Significante [...] é o movimento do Espírito, o Significado é o homem vivo e sua objetivação; para Kierkegaard, o homem vivo é o Significante: ele mesmo produz as significações, e nenhuma significação lhe alcança desde fora” (Sartre, 1995). O “humanismo” sartreano –em nítida oposição ao universalismo abstrato hegeliano tanto como ao objetivismo elementar do positivismo, mas, também do marxismo vulgar, e quiçá ao estruturalismo que já começa a assomar– significa simplesmente que “a dor, a necessidade e o sofrimento são realidades humanas *brutais* que não podem ser superadas ou mudadas somente pelo *conhecer*”. As idéias, por si só, não podem transformar a realidade. Sartre não nega aquele caráter de *antecipação* que as idéias podem ter –e do qual falávamos anteriormente–, sempre que se inscrevam no modelo de uma *práxis* transformadora, e na perspectiva da luta contra a *alienação*, vale dizer, em termos filosóficos gerais, a separação entre sujeito e objeto. Entretanto, igual a Marx, sublinha a prioridade da *práxis* com relação ao pensamento “puro”. E igual a Kierkegaard, sustenta que a *práxis* não pode ser reduzida a um conhecimento abstrato: deve ser *vivida e produzida*. Não se trata de descartar completamente Hegel, mas sim de “dialetrizá-lo”: como Hegel, ele se preocupa com a *objetividade* do “real” e da história, mas afirmando ao mesmo tempo a *singularidade concreta* da experiência humana.

Esta dialética é a que crê poder encontrar no marxismo (o de Marx). Entretanto, por que a necessidade do existencialismo (o de Sartre)? Já o adiantamos, indiretamente.

O marxismo está atravessando uma crise: está, por assim dizer, detido, *congelado*: “Depois de haver liquidado todas nossas categorias burguesas de pensamento e transformado todas nossas idéias, o marxismo nos deixa bruscamente estacados, incapazes de satisfazer nossa necessidade de entender o mundo a partir da *situação particular* em que nos encontramos” (como dizíamos, a crítica aponta ao marxismo “stalinista” de sua época; porém é o suficientemente geral e profunda para que hoje, novamente, nos sintamos concernidos por ela, sobretudo depois da queda dos socialismos “realmente existentes”). O marxismo “dominante” já não encara *totalidades vivas* (“síntese de múltiplas determinações concretas”), como o fazia Marx, e sim “entidades fixas” –*singularidades gerais*, as chama Sartre, parafraseando o *universal-singular* de Kierkegaard. As “unidades formais” destas noções abstratas parecem então ficar dotadas de poderes reais (o marxismo “congelado” é, neste sentido, uma expressão objetivamente cúmplice da alienação, na qual o “real” aparece não como produto da *práxis*, mas sim como tendo um peso próprio, autônomo e exterior à ação humana: mais tarde, na *Crítica da razão dialética*, Sartre chamará isto o *prático-inerte*). Assim, o marxismo sucede uma “totalidade” encerrada, um conhecimento *morto*; o marxismo vivo, ao contrário, é, repitamos, aberto: seu “modo de produção de conhecimento” é um movimento *regulador*, com seus “objetos” em permanente mudança e redefinição.

Qual é a estrutura e a lógica desse movimento? Para explicá-lo, devemos retomar o que começamos a dizer sobre o método *progressivo/regressivo* (Sartre inspira-se aqui, parcialmente, em Henri Lefebvre, que já desde o princípio da década de cinquenta vinha tentando, nos *Cahiers de Sociologie*, uma articulação entre sociologia e história em uma perspectiva marxista). Ao estudar, por exemplo, a realidade complexa de um grupo (ou de uma classe) social –Lefebvre refere-se concretamente ao campesinato francês– há, em primeiro lugar, uma *complexidade horizontal* que remete ao grupo humano, com suas técnicas produtivas específicas, sua relação com essas técnicas, e a estrutura social correspondente, que por sua vez condiciona o comportamento do grupo, que por sua vez também depende dos outros grupos nacionais e internacionais, etc.; por outro lado, há uma *complexidade vertical* que é histórica: a coexistência “desigual e combinada”, no “mundo” específico em estudo (o rural, neste caso), de formações provenientes de distintas épocas e durações, de suas transformações atuais ainda que mantendo inércias do passado, etc. Ambas “complexidades”

conformam uma “totalidade” complexa e aberta, com ações e reações entre elas. O método para estudar essa “totalidade” –segundo o delineia Sartre, reelaborando Lefebvre– é um processo em três “momentos” (lógicos):

- a] uma fase de descrição “fenomenológica”, de observação sobre a base da experiência e de uma teoria (ou uma série articulada de hipóteses) geral;
- b] um momento “analítico-regressivo”, que retorna sobre a história do grupo em questão para definir, fechar e periodizar as etapas e transformações dessa história;
- c] um momento “progressivo-sintético”, que continua sendo histórico-genético, mas que *volta* do passado ao presente em uma tentativa para *re-definir* este último de maneira mais determinada e complexa que na fase inicial, formulando além de tudo hipóteses tendenciais para o desenvolvimento futuro.

Fica, assim, completo o movimento *progressivo/regressivo*. Porém, obviamente, trata-se de uma “completude” provisória, já que a história do grupo continua (salvo, completa extinção do mesmo; mas, na verdade, nem sequer assim: tomemos, por exemplo, uma sociedade “extinta” culturalmente por conquista ou colonização; sua história, ainda que radicalmente transformada, continuará em subterrâneo conflito com a história dos conquistadores e, portanto, o método progressivo/regressivo deverá reconstruí-la a partir de sua “originalidade” prévia, para dar conta de toda a concreta complexidade de seu presente).

Os três “momentos” que acabamos de descrever conformam a sequência que Sartre, celebradamente, chama *totalização/destotalização/retotalização*. Seu movimento lógico, como terá observado o leitor, é notoriamente semelhante ao defendido por Marx na *Introdução de 1857* (embora agora se incorpore o componente “existência pronta”, sobre o que ainda teremos algo para dizer). O que sucede é que, como vimos, esse movimento ficou *congelado* pelo triunfo de um “marxismo” vulgar, antidialético, por sua vez idealista e positivista. Neste marxismo, diz Sartre:

a análise encontra-se reduzida a uma simples cerimônia [...] consiste em eliminar detalhes, em introduzir forçadamente significado em certos acontecimentos e em

desnaturalizar os fatos a fim de extrair, como substância disso, noções falsamente sintéticas, imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo se encontram agora cerrados, já não são claves, esquemas interpretativos, sino que aparecem como um conhecimento já *totalizado*. Em lugar de buscar o todo por meio das partes, e desse modo enriquecer a especificidade das partes mediante o exame de suas significações polivalentes, que é o princípio heurístico, encontramos a *liquidação da particularidade* (Sartre, 1995).

É aqui onde o “existencialismo”, outra vez, pode ser útil para uma imprescindível *renovação* desse marxismo paralisado, e para retomar (aplicando ao próprio marxismo o método progressivo/regressivo) a riquíssima complexidade de sua história, que inclui o permanente *diálogo* (não importa quão conflituoso) com a totalidade do saber de uma época. A “síntese” (*Aufhebung*) do conhecimento não pode ser concebida como uma “totalidade acabada”: somente pode ser pensada no interior de uma *totalização* sempre em curso, em movimento, que se homologa ao modelo da *práxis* social-histórica: que, em certo modo, é essa *práxis* social-histórica construindo suas “verdades” em seu próprio movimento. A verdade resulta, diz Sartre: uma totalização que incessantemente se (des/re)totaliza a si mesma. Os fatos particulares devem ser resgatados em toda sua singularidade complexa, mas isso não significa que tenham em si mesmos um sentido completo: não são verdadeiros nem falsos, salvo “na medida em que se encontram relacionados, pela mediação de diferentes *totalidades parciais*, com a *totalização-em-progresso*”.

A renúncia a este movimento complexo (que em boa medida explica-se pelo próprio estancamento da *práxis* social-histórica dos “socialismos reais”) constitui para Sartre o calcanhar de Aquiles da teoria do conhecimento do marxismo vulgar. Porém, não é que não possam ser encontrados alguns germens –que logo se desenvolverão até serem dominantes, por razões históricas– nos próprios clássicos. Sartre tem a inusitada coragem (que é a de todo “heterodoxo” que *verdadeiramente quer resgatar* o melhor da tradição da qual provém) de não calar sobre o que vê como os pontos débeis, ainda dentro do próprio pensamento originário. Quando, por exemplo, Marx escreve que “a concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza tal como é, sem nenhum aditamento externo”, está equivocado, posto que isso pressupõe

um ponto de vista “exterior”, tributário da alienação do sujeito com relação ao objeto, e nada neste enunciado tem a ver com a lógica que podemos identificar na *Introdução de 1857* ou no primeiro capítulo de *O Capital*. Por seu lado, quando Lênin escreve que “a consciência é somente o reflexo do ser, e no melhor dos casos, um reflexo somente aproximadamente exato”, também pareceria –como o Marx da citação anterior– eliminar toda *práxis* da subjetividade crítica a favor do “prático-inerte”. Isso constitui um “desvio” positivista do espírito profundo do marxismo (que, é claro, tanto Marx como Lênin seguem fielmente em sua própria ação histórica). Positivista e *idealista*, o qual não é em absoluto contraditório. Como diz Sartre:

Pode-se cair no idealismo, não somente pela dissolução da realidade na subjetividade, mas também pela *negação* da subjetividade real em nome da objetividade. A verdade é que a subjetividade não é tudo nem nada: é um momento do processo objetivo (o da *interiorização da exterioridade*), e este momento elimina-se perpetuamente a si mesmo, e renasce perpetuamente (Sartre, 1995).

Esta última afirmação é extraordinariamente importante: a *Aufhebung* dialética da oposição sujeito/objeto na *práxis* do conhecimento/transformação do real *não é* uma “dissolução” da subjetividade na objetividade, nem vice-versa. É uma *tensão criadora* que participa plenamente do processo de produção de conhecimento na seqüência totalização/destotalização/retotalização. Da mesma maneira, nesse processo, o momento “destotalizador” de recuperação da *particularidade* concreta e complexa do “objeto” não se “dissolve” completamente no conceito da “retotalização”, e sim lança, por assim dizer, um *resto* inassimilável pelo conceito que, precisamente, servirá de ponto de apoio para reiniciar o movimento. E, já que estamos, vale a pena indicar que nesse momento “destotalizador” sartreano, em que pese às similitudes superficiais, nada tem que ver com a “desconstrução” pós-estruturalista (ao menos em sua versão mais vulgarizada), que em todo caso *fica* nesse momento, e termina, como já sugerimos antes, reduzindo a “totalidade complexa” a um conjunto caótico de particularidades que perdem no caminho seu diálogo conflituoso, tensionado, com a fase de (re)totalização. Isto é, finalmente, perde o movimento da História.

Da dialética negativa ao inconsciente político

Vale a pena também apontar, aqui, a similitude deste raciocínio com o de Adorno em sua *Dialéctica negativa*, quando combate o que ele chama *pensamento “identitário”*, vale dizer dessa forma de pensamento que subsume totalmente a particularidade na generalidade, o concreto no abstrato, em definitivo o objeto no conceito “totalizado”. Vale dizer, citando de memória suas próprias palavras, a *tiranía do abstrato sobre o concreto*. Tampouco para ele trata-se, nesta “tiranía”, de um mero “erro” epistemológico, e sim da já mencionada *racionalidade instrumental* que é a que corresponde à lógica –e à *práxis*– de funcionamento e reprodução da modernidade tecnocrática (cujo paradigma é o capitalismo, porém que se expressa também no “socialismo” burocrático). O núcleo desta “tiranía” é, novamente, a *positividade* de uma “dialética” que acentua o momento da *afirmação* “superadora” do conflito entre o particular e o universal (a *Aufhebung*), ocultando que para o próprio Hegel –não importa quais foram suas “inconsistências” posteriores–, e desde pelo menos a *Fenomenologia do espírito*, o momento verdadeiramente *crítico* da dialética é o da *negação/negatividade*. E, portanto ocultando, além de tudo, que no interior da *Aufhebung* essa negatividade do conflito está *conservada*, se bem que “mediatizada” pelo conceito, e não “superada” (no sentido vulgar de uma dissolução ou um “deixar atrás” o conflito). A consequência que extrai Adorno é inequívoca: a dialética, para sê-lo verdadeiramente, deve ser *negativa*. Isto é: deve ficar tensamente “em suspenso” (a expressão é tomada por Adorno de Walter Benjamin) no momento *negativo-crítico* do conflito, desestimando e denunciando a ilusão ideológica (a “instrumentalidade” de uma razão tirânica que tenta dissolver o concreto no abstrato) de uma *falsa totalidade* que, mediante a operação “identitária” que subsume o objeto no conceito, pretende apresentar a imagem de uma realidade “reconciliada”, dissimulando suas fraturas, suas injustiças, seus desgarramentos, sua condição de “campo de batalha”.

Estamos frente a um estilo de pensamento que bem poderíamos chamar *trágico*, no sentido extenso de que na tragédia, precisamente, não há “reconciliação”, *não há* “resolução” final do conflito: ou propriamente trágico é que essa tensão entre os pólos não tenha possibilidade de “superação”; a *mediação* conceitual, longe de “reconciliar” aos pólos conflituosos, os projeta, por assim dizer, aos *extremos* da *Aufhebung*, em uma

“constelação” de opostos em tensão. Nisso consiste, justamente, a História: em uma permanente re-polarização e “retotalização” (não “totalidade”: o “Todo”, naquele sentido de uma realidade acabada e reconciliada consigo mesma é para Adorno o *não-verdadeiro* por excelência) de constelações conflituosas que *nunca* alcançam uma plena reconciliação. Nisto consiste, o verdadeiro processo de conhecimento crítico: na *produção* de uma “consciência” do real como estruturalmente conflituoso, contra a função central da ideologia instrumentalista dominante, que é a de fazê-lo aparecer como reconciliado e harmônico. Muitas vezes foi dito que o pensamento de Marx, precisamente, participa desta *imago* de reconciliação e harmonia, se bem que projetada para o futuro, o “fim da história” no “comunismo” (recentemente Haydem White, por exemplo, qualificado este suposto estilo de pensamento marxiano como *dramático*, em contraposição ao pensamento *trágico* de, coloquemos, um Nietzsche). Não estamos de acordo. Para começar, as imagens que em alguma –muito escassa–ocasião desenha Marx do que *poderia* ser o futuro “comunismo” são significativamente difusas e metafóricas: Marx não tinha a si próprio como um profeta (recorde-se seu indissimulado fastio para os discursos “utópicos”) e sim como um crítico revolucionário e “científico” da realidade. Ao cabo, o que podia prever como “reconciliação” no futuro “comunismo” –baseando-se nessa crítica científica– estava vinculada ao desaparecimento de um motivo de conflito (é certo que central e constitutivo da própria estrutura lógica do capitalismo): o colocado pela propriedade privada dos meios de produção e todas suas complexas derivações político-ideológicas. Porém, de nenhuma maneira isto pode ser confundido com a profecia de um “novo mundo feliz” no qual desapareceriam magicamente os conflitos entre os homens: ao contrário, poder-se-ia dizer que somente então estaríamos em condições de conhecer exaustivamente os *verdadeiros* conflitos humanos, que não estariam atravessados ou determinados “em última instância” pela estrutura sócio-econômica. Contudo, a bem da verdade, tudo isso é pura especulação. O que os pensadores heterodoxos e críticos –é o caso que agora estamos tratando de Adorno–recuperam de Marx (ainda que não somente dele, claro está) é justamente, como não nos cansaremos de repetir, essa *negatividade crítica* para a análise da realidade sócio-econômica, política, cultural. Outra vez, então, a produção de saber crítico é aqui inseparável, por um lado, da *práxis*, e pelo outro –que em verdade é o

mesmo, abordado por outro lado— da *história* e da *arte*. Deixemos por um momento esta última “entrada” pelo lado do estético, e nos perguntemos pela questão da história.

Entendida à maneira “adorniana” (que é, em rigor, a maneira “benjaminiana”: foi de Walter Benjamin que Adorno retomou a inspiração) a história é, como diria o próprio Benjamin, a história dos *vencidos* —a outra história, a dos *vencedores*, é a que encerra a idéia de “progresso”. Essa história não é linear nem evolutiva: é intermitente, subterrânea, descontínua, espasmódica. Somente cada tanto —por exemplo, nos momentos de “crise de hegemonia”, como diria Gramsci, ou desde o início de crise abertamente revolucionária, ou mais geralmente de catástrofe social e cultural— essa história emerge à superfície, e então *toda* a história se vê convulsionada e redefinida. Enquanto isso permanece soterrada, transcorre “fora da cena”, mas não por isso imóvel e sem conseqüências: ao contrário, é em seu próprio nível o “determinante em última instância” do que ocorre na superfície, é o *inconsciente político* (em seguida voltaremos sobre este conceito) da *imago* de “progresso” dos vencedores, sobre a qual insistentemente *retorna desde o reprimido* para pôr em questão a *falsa totalidade* com cuja imagem apresenta-se a história dos vencedores. “Inconsciente”/“Imago”/“retorno do reprimido”: é indubitável a origem freudiano destes conceitos, e sem dúvida um dos achados teórico-críticos centrais de Benjamin e Adorno (e da Escola de Frankfurt em seu conjunto) é o do paralelismo, ou pelo menos a homologia, que pode encontrar-se, ainda que em campos tão distintos, entre os *modos de produção de conhecimento* de Marx e Freud. No que diz respeito a questão particular que estamos tratando, essa homologia pode ser sintetizados nos dois pontos seguintes:

- a] A “história dos vencidos” pode tomar-se como uma metáfora do inconsciente freudiano: igual a ela, as formações do inconsciente (lapsos, atos “falhos”, esquecimentos, sonhos, recordações “encobridores”, “fantasmas”, etc.) *insistem* em aparecer surpreendentemente, desarticulando a “falsa totalidade” das idéias “claras e distintas” do assim chamado “sistema percepção/consciência”, e entrando em conflito irresolúvel com dito sistema. Trata-se de um óbvio paralelismo com a *dialética negativa* adorniana, que põe em evidência o conflito igualmente irresolúvel entre o particular concreto e o universal abstrato de um “equivalente geral”

conceitual que pretende apresentar o mundo do real como uma estrutura harmônica, consistente, completa e reconciliada.

- 2] Mesmo que a “origem” do conflito possa fechar-se no passado, a produção de seu conhecimento necessariamente parte de (e se interessa em) seus efeitos sobre o *presente*. O trabalho de reconstrução “arqueológica” –já fosse o que realiza o psicanalista *junto com* seu paciente, como o “historiador materialista” ao que alude Benjamín– não consiste –segundo o enuncia celebrenemente o próprio Benjamin em suas “Teses de filosofia da história”– na reconstrução dos fatos “tal qual realmente ocorreram”, e sim na produção de seus efeitos “tal como relampagueam neste instante de perigo”. O que faz o “historiador materialista” não é (para continuar com a metáfora arqueológica) reconstruir o edifício do passado, a partir de suas ruínas encontradas, na exatidão que efetivamente tinha nesse passado, e sim precisamente ao revés, *transformar em ruínas* a imagem que dele temos, para, sobre estas “ruínas”, construir algo novo. Esse trabalho de “transformação em ruínas” apresenta, assim mesmo, um óbvio paralelo tanto com a *práxis* psicanalítica como com a crítica da ideologia dominante, como com a “insistência” de uma *práxis* social que por si mesma demonstra o *inacabamento* do mundo do real, da história, da constituição subjetiva, e é claro, da produção de conhecimento.

Como se pode observar, esses paralelismos heurísticos supõem uma concepção do tempo histórico muito alijada dos prejuízos evolucionistas, positivistas ou “progressistas” dominantes desde o século XVIII e XIX. A história não é linear nem teleológica, e sim está “determinada” retroativamente pelas necessidades de uma *práxis* do presente, que “retroatua” sobre o *prático-inerte* das *práxis* “congeladas” do passado. O presente, dessa maneira, *condensa* e *desloca* (“condensação” e “deslocamento”, como se sabe, são as duas operações básicas da lógica do inconsciente segundo Freud) diferentes “tempos” históricos que convivem conflituosamente sob a dominação de um deles, como na célebre teoria marxista do desenvolvimento *desigual e combinado*.

Assim: estes elementos de “paralelismo” (ou de analogia/homologia, se se prefere) são os que permitiram Fredric Jameson falar de um *inconsciente político* atuando “por baixo” da história, das relações sociais, da cultura em geral. “Político” no sentido amplo, mas estrito e *fundante* que, em uma sociedade dividida em classes na

qual o real é *conformado* pelas relações de dominação, por detrás das estruturas e “totalidades” da cultura se encontrará *sempre* –ainda que, como dissemos, somente intermitentemente isso venha a emergir à “consciência”– a *dimensão conflituosa* do social-histórico, que é ao mesmo tempo *produzida* e *ocultada* pelo “pensamento identitário”. Em certo sentido, a cultura dominante é uma gigantesca empresa de elaboração do que o próprio Jameson chama *estratégias de contenção* que impeçam o pleno afloramento do inconsciente político à superfície. E são indubitáveis outros paralelismo que poderíamos encontrar aqui, desta vez com, novamente, a noção gramsciana de *hegemonia*, que entre outras funções tem a de *organizar* as percepções do real por parte das grandes massas. Por sua vez, no capitalismo tardio (e mais ainda na sim chamada “pós-modernidade”, que na linguagem jamesoniana é sua lógica cultural) esta tarefa fica destinada não somente aos Aparatos Ideológicos do Estado (AIE) de Althusser, mas também, e com crescente importância dado o processo dominante de privatização globalizada, à *indústria cultural* de Adorno e Horkheimer, que não se limita a ser um fenômeno sócio-econômico e cultural *parcial* deste capitalismo tardio: é, em certo modo, sua própria *lógica* de funcionamento, enquanto submissão plena da particularidade concreta na universalidade abstrata de um “equivalente geral” (cujas matriz é o pleno fetichismo da mercadoria na sociedade chamada “de consumo”). Esta lógica de funcionamento proporciona o *modelo* de um pensamento que tende inevitavelmente a “naturalizar” a imagem de um mundo “essencialmente” reconciliado, no qual as “particularidades” que pareceriam desmentir essa imagem (digamos, para simplificar: a injusta distribuição mundial da riqueza e a dramática polarização social global, assim como as guerras imperiais de todo tipo) aparecem como meros e efêmeros *desvios* de um sistema que em suas estruturas básicas está “reconciliado”, e não –para insistir com o jargão psicanalítico– com o que poderíamos chamar *assaltos do real* que foi “forcluido” pelo pensamento identitário.

O conhecimento crítico baseado na *práxis*, tal como o representam os “marxismos” complexos e abertos dos quais vimos falando, é, pois nesse plano, um processo de construção das condições que permitam fazer “visível” o *inconsciente político* da cultura. Temos insistido á exaustão –e acabamos de fazê-lo uma vez mais– que essa construção é em si mesma uma *práxis*. O que significa: uma transformação do real que, no entanto, parte do próprio real a transformar. Temos dito também que,

portanto, não se trata aqui de nenhuma onipotência iluminista que chega *desde fora* com uma teoria perfeitamente acabada para substituir os “erros” da ideologia ou do pensamento identitário. O que faz o conhecimento crítico é *interrogar* as aparentes evidências desse pensamento identitário (do “sentido comum” em sua acepção gramsciana) para reorientar a lógica sob a qual foram historicamente construídas, na direção de uma *re-totalização* (sempre provisória) que começa por pôr de forma clara que se trata, precisamente, de uma construção histórica e não de um dato “natural”. Para colocar ao desnudo (fazer o *strip-tease*, dizia celebrenemente Sartre) o conflito não resolvido entre o particular e o universal, entre o objeto e o conceito. Para subtraí-lo, em definitivo, à “tirania do abstrato”. É evidente –se nos atemos a uma “filosofia da *práxis*”– que somente a *ação coletiva* (teoricamente “informada”) dos “vencidos” poderá levar às últimas conseqüências essa transformação, posto que o pensamento identitário tampouco é ele próprio uma abstração, mas sim a “teoria” de suas próprias bases materiais. Porém, o conhecimento crítico, inclusive em seus aspectos mais autonomamente “teóricos”, é um *momento* indispensável desse processo. Como tal momento, entretanto, e se pretendemos ser conseqüentes com a “insubordinação do concreto” contra aquela “tirania do abstrato”, não pode estar sujeito aos “equivalentes gerais” de um receituário universalmente aplicável, com demasiada freqüência (e com efeitos que muitas vezes podem ser qualificados de trágicos) tem pretendido fazê-lo a esquerda “clássica”.

Conhecimento crítico e inconsciente político na/a partir da periferia

Para finalizar: este *modo de produção de conhecimento*, representado por estes marxismos complexos, é útil –ou se preferir necessário– para a elaboração de uma teoria crítica “periférica” em nossas sociedades semi/neo/pós-colonizadas? Serve como *input* de uma *filosofia da libertação* “periférica” como a postulada, entre outros, por Enrique Dussel? Durante muito tempo (e com renovados brios na última década e meia, a partir da emergência da chamada teoria pós-colonial) se veio marcando os “erros” de Marx e de muitos “marxismos” na análise do que mais tarde foi batizado como Terceiro Mundo. O (compreensível e desculpável, mas não menos existente) “eurocentrismo” de Marx e Engels –este último chegou a falar dos “povos sem história”, em uma muito discutível recaída no pior do hegelianismo–, assim como seu “proletariadocentrismo”

(também compreensível para a situação européia, porém dificilmente aplicável à realidade latino-americana, africana ou asiática de então) e seu “internacionalcentrismo” (consequência dos dois “centrismos” anteriores) lhes haviam limitado seriamente a perspectiva de uma conseqüente análise e conhecimento crítico das complexas realidades extra-européias, consequência da colonização e da “periferização” de boa parte do mundo como efeito da expansão proto-burguesa –ou liquidamente burguesa a partir do século XVIII.

Estas colocações não estão *totalmente* equivocadas, especialmente quando se restringem aos famosos artigos de Marx na década de 1850 a propósito da colonização britânica na Índia –nos quais certamente, fazendo gala de um certo esquematismo evolucionista, exagera ou mal entende os benefícios de uma “translação” do capitalismo desenvolvido para uma sociedade “atrasada”–, ou mais ainda, aos breves e apressurados artigos jornalísticos sobre América Latina –nos quais há que reconhecer que demonstra uma considerável ignorância sobre seus processos de descolonização e construção nacional, chegando a tratar Simon Bolívar de “aventureiro” e outros disparates semelhantes. É certo também que –ao menos depois de Lênin ou Trotsky, provenientes eles mesmos da periferia ou semi-periferia somente um pouco “européia”– pouco ou nada tiveram para dizer os heterodoxos marxistas ocidentais sobre a questão (ao menos até passada a primeira metade do século XX). Duas honradíssimas exceções a isto são, é claro, os casos de Gramsci (que embora não se tenha referido estritamente ao Terceiro Mundo, estudou profundamente a situação periférica em suas célebres análises da “questão meridional”) e Sartre (que já desde a década de 40 realizou implacáveis análises do colonialismo francês na África: e curiosamente, segundo muitos de seus biógrafos, foi este compromisso com as lutas anticoloniais que terminou conduzindo-o a um marxismo ao qual antes somente se havia aproximado de maneira tímida e lateral). Porém, é verdade que, com exceções escassas e marginais, não se encontrarão textos importantes sobre o tema em Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Horkheimer ou Althusser.

Assim, e para regressar a nossa pergunta originária: bastam estas colocações para induzir-nos a *desancar* por inoperantes as categorias –e muito menos a *lógica* de pensamento– que vimos analisando nas páginas anteriores? Não cremos. Em primeiro lugar, por razões históricas: além das sempre possíveis e pertinentes críticas parciais que

se podem fazer, muito –para não dizer a enorme maioria– do pensamento crítico “periférico” do século XX que se propôs, justamente, pensar criticamente a condição colonial e “neocolonial” do outrora chamado Terceiro Mundo, se reivindicou diretamente “marxista”, ou pelo menos acusou forte recibo das categorias centrais do(s) marxismo(s): de Mariátegui à teoria da dependência, de Frantz Fanon à teoria pós-colonial, de Darcy Ribeiro a Samir Amin, de André Gunder Frank à teologia da libertação, de Mela a Aijaz Ahmad, etc. (e haveria que agregar, inclusive, certas teorias “primeiro mundistas” de grande utilidade para o pensamento crítico periférico, como por exemplo a teoria do sistema-mundo de Wallerstein ou as críticas ao pós-modernismo “globalizado” do já citado Jameson), nenhum deles teria conseguido sua reconhecida profundidade e complexidade de análise sem o concurso central de certas categorias marxianas básicas.

Porém, mais importante, trata-se novamente da *lógica* e do *método* de pensamento. Esperamos que, de todo o anterior, tenham ficado claros ao menos os seguintes pontos:

- 1] A produção de conhecimento crítico parte do reconhecimento de um conflito, de uma *dialética negativa* (irresolúvel no puro plano das idéias) entre a *particularidade* e o que aparece, ou pretende postular-se como, *totalidade*. A opção “binária” entre particularismo e universalismos é falsa e ideológica: o *autêntico* “universalismo” crítico é o conflito entre a parte e o todo, entre o particular concreto e o universal abstrato. E é a *permanência* desse conflito que não permite que o universal feche-se sobre si mesmo.
- 2] Se isso é assim, então é possível desnudar as “bases materiais” do que em princípio estaria impedindo a produção de conhecimento crítico de/na periferia: a saber, o *triunfo* da *falsa totalidade* colonial/neocolonial/imperialista. A partir de 1492 (para utilizar uma data emblemática), *uma* civilização (= particular concreto), a européia ocidental, conseguiu, graças à eficácia técnico-material de sua *racionalidade instrumental*, aparecer como *a* civilização, como sinônimo da Razão e do Progresso como tais (= universal abstrato), ocultando (o *forcluindo*, para retornar ao linguagem psicanalítica) o conflito com seu próprio particularismo. É tarefa do conhecimento

crítico, como acabamos de dizer, a de produzir, para a consciência, o saber sobre esse conflito.

- 3] Porém, isso significa então, que, a rigor da verdade, essa civilização que chamamos o “Ocidente moderno” é uma (auto)representação da “totalidade” constituída sobre a base da *exclusão* da totalidade dessa mesma “periferia” que –através da conquista violenta e da colonização– fez possível, *transformou*, o “Ocidente” na cultura dominante. É também tarefa do conhecimento crítico, então, restituir e *re-construir* o conflito entre a “parte” e o “todo” dessa dialética de opressão/fagocitação/expulsão.

Estas são as *condições mínimas* de produção de um conhecimento crítico “periférico” capaz de combater –a partir de nossa própria *situação*, como diria Sartre– o “eurocentrismo” e a *colonialidade do saber* à qual aludiu Aníbal Quijano, um fenômeno de longa data histórica mas que, longe de dissolver-se, se vê na atualidade *reforçado* com a mundialização capitalista (eufemisticamente chamada “globalização”): “reforçado”, dizemos, no sentido de que aparece duplamente disfarçado nas apelações “politicamente corretas” do “multiculturalismo” e outros ideogramas de uma suposta coexistência pacífica dos “particularismos” que –quando são *celebrados* como índice do triunfo de uma globalização “democrática” – não fazem mais que substituir a atenção da poderosa unidade subterrânea do poder global, em outra (porém ainda mais sutil) típica operação de *pars pro toto* fetichizada. A essa “novidade” da globalização (cuja lógica profunda de poder, no entanto, está bem longe de ser “nova”) corresponde uma imagem da produção de conhecimento que faz deste ou uma *universalidade abstrata* “desterritorializada” (= a Ciência), ou uma completa “particularidade” não menos abstrata (= o “conhecimento local”) ao qual não afetaria a dominação do “universal”. É claro, ambos extremos complementares são igualmente falsos e fetichistas. O que se requer é uma construção de conhecimento que denuncie, novamente, o *conflito* inerente ao que Walter Mignolo chama o *lugar geopoliticamente marcado* do conhecimento.

Todavia, se há um conflito, então o conhecimento crítico deve levar em conta as *duas partes* desse conflito. Deve instalar-se no centro mesmo dessa *tensão*, desse “campo de batalha”. Queremos dizer: faríamos pouco favor à “filosofia da libertação” *renunciando* ao melhor desses modos de produção de conhecimento crítico produzidos

também *dentro* da modernidade européia, e em primeiro lugar o/os marxismo/s. Isso poderia equivaler, paradoxalmente, a colocar-nos precisamente nesse lugar de *exterioridade*, de “outredade” radical e absoluta na qual o pensamento dominante (incluindo, e quiçá principalmente, a certo pensamento “progressista”) quisesse enclaustrar-nos, como um reforço da operação fetichista mediante a qual se nos exclui do âmbito da produção de conhecimento (já se sabe: mesmo para as ideologias “progressistas”, a periferia é o espaço do sentimento, da arte, da expressão poética, e não o da racionalidade crítico-científica). Pelo contrário, é imprescindível *reapropriar-se*, desde nossa própria e conflituosa *situação*, da *contestação epistemológica* que o marxismo soube levantar contra os modos hegemônicos de produção do saber, desde o início “corrigindo” tudo o que nele seja “corrigível”, mas não abdicando de antemão a *situar-nos*, com nosso próprio olhar, nesse “horizonte” de nosso tempo.

O conhecimento crítico em “estado de emergência”

Nas últimas três ou quatro décadas, no âmbito acadêmico das sociedades centrais, múltiplas formas de um “pensamento crítico” não diretamente (e, por vezes, nem sequer indiretamente) inspiradas no marxismo, ou separando-se progressivamente dele, emergiram com o objetivo freqüentemente explícito de substituir esse “modo de produção de conhecimento” sem por isso perder seu posicionamento crítico. Desde a “microfísica do poder” de um Foucault à “rizomática dos fluxos desejosos” de Deleuze/Guattari, desde o “destrucionismo” de Derrida à “teoria das multidões” de Negri/Hardt ou Paolo Virno, desde a “filosofia do acontecimento” de Alain Badiou à “democracia radical” pós-marxista de Laclau/Mouffe –para somente nomear algumas das mais importantes “inovações” na teoria crítica das décadas recentes–, buscou-se uma substituição não-marxista, pós-marxista ou inclusive antimarxista da teoria crítica. E esta tendência encontrou forte eco nos estudos culturais não somente provenientes das academias “centrais”, mas também produzidos na própria periferia.

Sem dúvida, este impulso obedece a razões ambíguas e até contraditórias: por um lado –para começar pelo aspecto “autocrítico” da questão–, é um *sintoma* de certa e inegável crise alcançada pelo marxismo no contexto da chamada “pós-modernidade”; crise *teórica* (a ortodoxia ritualista de um marxismo sectário incapacitado para dar conta das novas problemáticas colocadas em todos os planos pelas transformações globais

depois da segunda pós-guerra) tanto como *político-prática* (a profunda ruína dos assim chamados “socialismos reais” da Europa do Leste, que já começou a evidenciar-se há meio século com o reexame das políticas tão brutais como ineficientes do stalinismo e sua influência negativa sobre as promessas emancipatórias do marxismo originário). Por outro lado, é necessário reconhecer que aquelas “novidades” teóricas, tentando não abandonar o impulso questionador do qual em outra parte chamamos o *modernismo (auto)crítico* representado por Marx ou Freud (e depois por figuras como Gramsci, Lukács, Bloch, a Escola de Frankfurt em seu conjunto, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Jameson, etc.), procuraram redefinir temas e métodos de investigação e análise crítica que necessariamente haviam ficado fora do alcance daqueles grandes “clássicos” do pensamento crítico. Os múltiplos “giros” (lingüístico, semiótico, hermenêutico, estético-cultural) produzidos ao longo do século XX, mas progressivamente protagonizados na teoria a partir dos anos sessenta e setenta, sem nenhuma dúvida projetaram frente da cena uma série de questões (a linguagem, a subjetividade, os “imaginários”, a “textualidade”, os limites do “logocentrismo”, as “novas” formas de identidade étnica e sexual, mais tarde o “culturalismo”, a “pós-colonialidade”, e assim seguindo), que os clássicos, insistimos, não podiam haver tomado em conta em virtude de que são problemáticas emergidas e visibilizadas a partir daquelas transformações relativamente muito recentes na economia, na política, na sociedade e na cultura mundiais. Neste sentido, trata-se, na maioria dos casos que citamos e em muitos outros, de formas de pensamento irrenunciáveis –ao menos, repetimos, pelos novos campos de interesse que têm aberto– para qualquer “intelectual crítico”.

No entanto, faz-se mister advertir sobre os riscos que para esse mesmo pensamento crítico entranha o abandono irreflexivo do *modo de produção de conhecimento* marxiano. Ao longo deste ensaio tentamos mostrar que ele vai muito além de um mero repertório de “temas” de época que obrigariam a desancar o “método” junto com os “objetos” para cujo conhecimento crítico deste “método” havia sido criado. Para começar, temos reiterado até à exaustão que uma teoria do conhecimento inspirada no critério central da *práxis*, como é a de Marx e seus heterogêneos sucessores, não pode ser assimilada aos parâmetros positivistas de uma distinção rígida entre “método” e “objeto”. Não estamos frente à questão de alguns “objetos” fixos e

preexistentes à espera do “método” que mais adequadamente permita estudá-los (como a gravidade ante a ciência newtoniana, digamos), e sim que a *práxis* que fundamenta o “método” de Marx constrói e *produz* seus próprios “objetos”, ademais de reconstruir e reproduzir os “objetos” que são produto da práxis social-histórica em sua complexa “totalização”.

Por outro lado, esses “objetos” produzidos pelo modo de conhecimento marxista (o capitalismo, a exploração, a mais valia, a luta de classes, o imperialismo, para somente enumerar os mais genéricos), embora indubitável que sofreram transformações radicais desde os tempos de Marx (inclusive desde os da Escola de Frankfurt, por exemplo) estão muito longe de haver *desaparecido* como tais. Ao contrário, em muitos sentidos *profundamente* em níveis inéditos, que o próprio Marx e seus sucessores “clássicos” não podiam tampouco ter previsto. É por isso que, ao menos nesse sentido, o marxismo continua sendo –para citar outra vez Sartre– “o horizonte inevitável de nosso tempo”. Obviamente: o horizonte ampliou-se espetacularmente, e também ficou mais complexo de maneira abrumadora. Inclusive poderíamos dizer, insistindo com a metáfora, que se *multiplicou*: talvez já não possamos ter *um só* horizonte. Porém, precisamente, o “triunfo” global do capitalismo (que vai estreitamente ligado com seu completo e mais que evidente *fracasso* como, auto denominado, projeto “civilizatório”), tornou-se imperativo a necessidade de contar com cada vez mais consistente teoria do conhecimento *crítico* do sistema.

É justamente essa *consistência* que vem perdendo, em benefício do que em algum momento deu em chamar-se “pensamento débil”: algo que, por mais sofisticação filosófica com a qual possa teorizar-se, em última instância representa um tipo de relativismo eclético que renuncia a adotar posições firmes frente à *materialidade* dos conflitos históricos que estão no núcleo de toda forma de pensamento, ainda que por suposto nenhuma forma de pensamento possa *reduzir-se* exclusivamente a isso. Porém, não é reducionismo constatar que, em muitos sentidos, a emergência deste “pensamento débil” –produzida entre o fim dos anos setenta e princípio dos anos oitenta– coincide com a crise *simultânea* dos “socialismos reais” (assim como das experiências de “nacionalismo burguês” nas sociedades ex coloniais) e do *capitalismo* “real”, crise esta última que resultou em uma reconversão (técnico-econômica, mas também político-ideológica) profundamente retrógrada e reacionária, resultando em uma verdadeira

catástrofe para os impulsos transformadores e críticos do período anterior (o que vai do fim da II Guerra Mundial até princípio da década de setenta). No plano da teoria, o abandono do projeto socialista tanto como do “terceiro mundismo” clássico, resultou por sua vez em uma substituição dos vínculos do “texto” com a “realidade” (não importa quão complexa e mediatizada fosse essa relação), pela *pura* “textualidade” e o encerramento dos intelectuais “críticos” em um espaço abstratamente acadêmico-especulativo. Sobre isto é necessário ser claro, mesmo com risco de parecer algo dogmático: como bem disse Aijaz Ahmad,

uma posição teórica que despacha a *história material* como simples “grande relato” teleológico do modo-de-produção, a própria ação histórica como “mito das origens”, as nações e estados como indefectivelmente coercitivos, as classes como meros “construtos discursivos” [...] uma posição teórica semelhante é, no mais preciso sentido destas palavras, *repressiva* e *burguesa*. Suprime as próprias *condições de inteligibilidade* dentro das quais podem ser teorizados os fatos fundamentais de nossa época (Ahmad, 1992).

Como acabamos de dizer, de modo algum se pode recusar os novos “objetos” produzidos pelo pensamento crítico pós-marxista. As materialidades históricas, as nações, os estados ou as classes, como vimos, são *também*, sem dúvida, “construções discursivas”. Porém, é necessário contar com uma teoria de sua *articulação* (e seus níveis de “sobredeterminação”, para dizê-lo à maneira althusseriana) com as realidades persistentes que implicam uma continuidade na *lógica* –não importa quais sejam as descontinuidades nas *formas*– da dominação, da exploração ou da injustiça. Um pouco excessivamente deslumbradas pelas “novidades” da pós-modernidade –um deslumbramento que em boa medida pode ser explicado pela própria ação da indústria cultural e da globalização cultural/comunicacional–, as teorias pós-marxistas precipitaram-se no proverbial erro de jogar o bebê junto com a água suja. Isso provocou o paradoxo de que, em boa medida, as teorias críticas pós-marxistas tenham terminado por repetir aquilo que Lukács, ironicamente, imputava a Kant: deteve sua ânsia de conhecimento frente às portas da *coisa em si* do capitalismo. De fato, uma das consequências do “abandono” do critério da *práxis* como central para o modo de

produção de conhecimento crítico é sua substituição pelo que poderíamos chamar o critério da pura *leitura* de uma “realidade” considerada –e não sempre metaforicamente– como mera “textualidade”.

Com o risco de resultar tedioso, queremos que fique claro o seguinte: de nenhuma maneira estamos recusando *per se* a idéia de *leitura crítica* dos textos, nem sequer da idéia de que, *a certo nível*, a “realidade” pode considerar-se como constituída *também* pelos “textos” (lingüísticos, visuais, massmediáticos ou o que seja) sob os quais os sujeitos a percebem e interpretam: depois dos achados da psicanálise, a lingüística ou a hermenêutica do século XX, semelhante pretensão seria uma necessidade. O que estamos recusando é a idéia (ou melhor: o *ideologema*) de uma “exclusividade textual” que negue uma *autonomia relativa do real* –sem a qual, por outra parte, a categoria de “texto” careceria de sentido, pois então, de *que coisa* se diferenciaria o “texto” para reclamar *sua própria* “autonomia”? – que no limite recai no que anteriormente chamamos uma interpretação (ou uma “leitura”) passiva da realidade, portanto *sempre já* constituída. Paradoxalmente, isto poderia estar liquidando calmamente os aspectos mais autenticamente críticos do mesmo “pós-estruturalismo” que nos ensinou (depois de Marx e Freud, desde já) a “ler” a realidade, como *construção histórica* e não como “originariedade” incomovível.

No entanto, há sinais de que esta tendência poderia estar começando a reverter-se, ao calor dos acontecimentos mundiais dos últimos anos, que desnudaram por completo os limites literalmente *mortais* da realidade do suposto projeto da “civilização” do capital: nenhum pensador crítico com um mínimo de lucidez e honestidade intelectual, “seja” ou não marxista, pode já abrigar dúvida alguma sobre o verdadeiro caráter de uma “globalização” (uma *mundialização da lei do valor*, como a chama Samir Amin com maior precisão teórica e política) que em muito pouco tempo mais poderia precipitar o mundo para uma verdadeira e final catástrofe social, cultural e ecológica, e que já o precipitou (sobretudo depois dos disparatados atentados de 11/9) a um schmittiano estado de *guerra civil permanente* e de *estado de exceção e emergência contínuo*, na qual três quartas partes da humanidade ao menos tem sido reduzidas à situação de *reféns da* concentração econômica-política-militar-tecnológica, assim como de reféns das pinças fatais de *dois* (e não um) fundamentalismos genocidas. Na qual todas as ilusões de uma democracia mundial “extensa” ou de um “multiculturalismo”

rigorosamente respeitoso, ou inclusive promotor, das diferenças autênticas estalaram em mil pedaços sob os impulsos militaristas, neofascistas ou neo-racistas emergidos como “solução” desesperada à crise mundializada do esgotado projeto capitalista. A todo o qual poderia agregar-se, repitamos, uma verdadeira catástrofe ecológica –produto, em boa medida, dos abusos da dominação instrumental da natureza que a Escola de Frankfurt já denunciava em suas primeiras reflexões– que a não muito longo prazo põe em perigo a mera sobrevivência biológica da espécie. Uma vez mais, esta situação que bem pode voltar a qualificar-se de *trágica*, torna da máxima *urgência* (política, social, cultural, ética, e já não simplesmente “epistemológica”) a reconstrução de nossos modos de produção de um saber crítico complexo, aberto e heterodoxo, mas firmemente comprometido.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. 1973 *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona: Grijalbo).
- Adorno, Theodor W. 1984 *Dialéctica negativa* (Madri: Taurus).
- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1994 “Dialéctica de la Ilustración” em *Dialéctica del Iluminismo* (Madri: Trotta).
- Ahmad, Aijaz 1992 *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londres: Verso).
- Althusser, Louis 1969 “El objeto de *El Capital*” em *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Bakhtin, Mikhail 1986 *Marxismo y filosofía del lenguaje* (Madri: Alianza).
- Benjamin Walter 1980 “Tesis de filosofía de la historia”, em *Discursos interrumpidos* (Madri: Taurus).
- Benjamin Walter 1986 *Origen del drama barroco alemán* (Madri: Taurus).
- Foucault, Michel 1991 *Nietzsche, Marx, Freud* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Grüner, Eduardo 2002 *El Fin de las Pequeñas Historias* (Buenos Aires: Paidós).
- Jameson, Fredric 1993 “El inconciente político” em *Documentos de cultura. Documentos de barbarie* (Madri: Visor).
- Jameson, Fredric 1997 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).
- Lukács, Georgy 1974 *Historia y conciencia de clase* (México: Grijalbo).

- Marx, Karl 1969 “Tesis sobre Feuerbach”, em Marx, Karl e Engels, Friedrich *La Ideología Alemana* (Montevideú: Pueblos Unidos).
- Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1958* (México: Siglo XXI).
- Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultural Económica).
- Mignolo, Walter 2001 “Introducción”, em Walter Mignolo (org.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University).
- Sartre, Jean Paul 1964 “Cuestiones de Método”, em *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).